



El mandato de los dioses

**Etnomedicina entre
los tsotsiles de Chamula
y Chenalhó, Chiapas**

Jaime Tomás Page Pliego

El mandato de los dioses

Etnomedicina entre los tsotsiles
de Chamula y Chenalhó, Chiapas

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información.

Page Pliego, Jaime Tomás, autor.

El mandato de los dioses: etnomedicina entre los tsotsiles de Chamula y Chenalhó, Chiapas / Jaime Tomás Page Pliego.

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, 2023.

LIBRUNAM 2175932 | ISBN 978-607-30-7207-6

Tsotsiles -- Medicina.

LCC F1221.T9 P34 2022|DDC 972.75 —dc23

Primera edición 2005

Segunda edición 2023

Imagen de portada: Don Victorio Vázquez García, fotografía de Anya.

D.R. © 2023, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, Del. Coyoacán, Ciudad de México, Coordinación de Humanidades,
Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur
Calle María Adelina Flores, núm. 34-A, Barrio de Guadalupe, 29230,
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Tel.: (967) 678 2997
www.cimsur.unam.mx

ISBN 978-607-30-7207-6

Esta obra fue dictaminada positivamente por pares ciegos externos, a solicitud del Comité Editorial del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur. Queda prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México / *Printed in Mexico*

Jaime Tomás Page Pliego

El mandato de los dioses

Etnomedicina entre los tsotsiles
de Chamula y Chenalhó, Chiapas



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
Centro de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Chiapas y la Frontera Sur
Universidad Nacional Autónoma de México
MÉXICO, 2023

*Dedicado a Alfredo López-Austin, quien
ha orientado con sabiduría el derrotero de
quienes nos inclinamos por el estudio de la
cosmovisión.*

*A mis queridos difuntos, mi hijo Sebastián
Teocuicani, mi padre James H. Page, mi
madre Concepción Pliego.*

*A mi amada esposa Andrea Knaf y a mis
hijos, María, Santiago, Josué y Elías.*

Agradecimientos

Este trabajo no habría sido posible sin el apoyo financiero proporcionado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) para la realización del doctorado en Antropología del que este trabajo es resultado. Agradezco la participación decidida y constante de los *jpoxtavanejetik* (los que ayudan a sanar) de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, A. C. (OMIECH), el apoyo del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas (IEI-UNACH), que me cobijó al inicio de la investigación, y del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur de la Universidad Nacional Autónoma de México (CIMSUR-UNAM), que lo hace hasta la fecha.

En cuanto a personas, queda mi más profundo agradecimiento a Noemí Quezada (†), quien no solo ayudó a consolidar mi camino por la senda de la antropología, sino que con su calidad humana, aval y constante respaldo como directora de tesis, este libro no habría sido posible; a mi esposa, Andrea Knaf, quien con su amor, paciencia y comprensión fue una ayuda insustituible para superar los momentos críticos, los del trabajo y los de la vida, que no fueron pocos.

A Roberto Campos Navarro, Andrés Medina, María del Carmen Anzures y Bolaños, Luis Vargas Guadarrama, Juan Luis Ramírez e Isabel Lagarriga por sus cuidadosos comentarios al texto.

Del IEI-UNACH, a Juana María Ruiz Ortiz, por su laborioso apoyo en la aplicación de las entrevistas y su traducción, así como a Jorge Angulo Barredo y César Trejo.

De CIMSUR-UNAM a Otto Schumann Gálvez (†), Federico Morales Barragán, Gabriel Ascencio Franco, Telma Angelina Can Pixabaj, Rosa Elena Luna Castro y

Marlene del Rosario Gómez Martínez, por facilitar el desarrollo del trabajo proveyendo con oportunidad los apoyos y recursos necesarios. A Gustavo Peñalosa Castro y María Isabel Rodríguez Ramos por la labor editorial, a Juan Jesús Vázquez Álvarez y Eduardo Gómez Gómez por la revisión de las palabras en tsotsil, y a María Eidi Córdova, Antonio Gómez Gómez y Emma Vázquez por el apoyo bibliotecario.

A mis compañeros del Seminario Permanente sobre Antropología Médica y Medicina Social, en especial a Graciela Freyermuth y Laureano Reyes Gómez por sus atinados comentarios a lo largo del desarrollo del trabajo.

A mis amigos Carlos Duque de Estrada Dubón y Amalia (Patty) Olalde Duque de Estrada, Shelby Joseph y Gabriela Ortiz por su amistad y pronta e incondicional solución a los constantes problemas de cómputo y de la vida. A Tania Heléne Campos Thomas por su amistad, las ricas discusiones y los innumerables apoyos en el deambular burocrático.

Índice general

Agradecimientos	9
Introducción	13
Sobre la metodología, 19; Acerca de la investigación, 24	

PRIMERA PARTE CONTEXTO Y ÁMBITO DE LA INVESTIGACIÓN

Capítulo 1. Chamula y Chenalhó, dos municipios de los Altos de Chiapas	31
El medio, la gente, economía y gobierno, 32; Chamula, 34; Chenalhó, 35; Acercamiento histórico y etnográfico a chamulas y pedranos, 36; Política indigenista, 42; Los <i>Tuxumetik</i> , 42; Los promotores bilingües de Chenalhó, 45; Religión, 48; La Nueva Iglesia católica, 49; Ofensiva católica y la contraofensiva del protestantismo, 50; Musulmanes, 51; Dinámica religiosa en Chamula y Chenalhó, 52	
Capítulo 2. Servicios de salud e interrelación	57
Condiciones de vida, 57; Servicios de atención a la salud-enfermedad en Chamula y Chenalhó, 59; Morbimortalidad, 60; Recursos de las etnomedicinas de los mayas de los Altos, 68; Política de salud dirigida a los pueblos originarios, 68; Interrelación de las medicinas y modelos mixtos de atención a la salud-enfermedad, 77	

SEGUNDA PARTE REALIDADES Y COSMOVISIÓN

Capítulo 3. Mitos de origen y estructura del mundo.	83
El complejo religioso mesoamericano, 83; La noción de cosmovisión, 86; La noción de mito, 90; Revelación onírica y actualización del mito, 95; Versiones del	

mito de creación, 96; Madre Tierra, 101; Libros o libretas de registro divino, 103; El quehacer de las deidades en el campo etnomédico, 105; Lugares sagrados sin residente, 116; Deidades provenientes del panteón católico, 129

Capítulo 4. La persona tsotsil 137

Construcción de la noción de persona tsotsil, 138; La persona entre los tsotsiles tradicionalistas, 139; Influencia de diversos fenómenos naturales en la conformación de la persona tsotsil, 142; Entidades anímicas, 144; Tipología de las personas, 185

TERCERA PARTE ASPECTOS ETNOMÉDICOS

Capítulo 5. Prevención, salud y enfermedad 191

Consideraciones preliminares, 191; Conservación y pérdida de la salud, 192; Causas y enfermedades, 202; Etiología y enfermedades del *chulel*, 208; Etiología y enfermedades del *vayijelil*, 218; Cuadro de enfermedades, 223

CUARTA PARTE FORMACIÓN Y PROCESO DE TRABAJO

Capítulo 6. Predestinación, formación e iniciación 231

Consideración previa. El concepto de chamanismo, 231; Familia, predestinación y herencia, 248; Formación, 254; Formación onírica, 258; Iniciación, 281

Capítulo 7. Atención: el trabajo 285

Los cargos (mandatos), 285; Relación *jpoxtavanej*-enfermo-familia, 300; Diagnóstico, 301; Ayudando a sanar. Actos y materiales, 305; Materia etnomédica, 314; Preparación del *jpoxtavanej* y conformación de los espacios sagrados destinados a la curación-protección del enfermo-familia, 322; Estrategias para ayudar a sanar, 325

A manera de conclusión. 329

Transfiguraciones, 329; La cosmovisión como determinante de los procesos de salud-enfermedad-atención, 332; Transfiguraciones étnicas, 335

Bibliografía citada 343

Glosario 358

Introducción

La etnografía reportada en las primeras décadas de la segunda mitad del siglo pasado sobre los mayas alteños de Chiapas muestra conjuntos socioculturales encapsulados, como si su devenir tuviera lugar sin sostener relaciones e interacciones con otros grupos poblacionales (véase Gossen 1980; Guiteras 1965; 1992; Medina 1991; Pozas 1977; Villa Rojas 1990; Vogt 1966), en los que lo religioso determina todos los ámbitos de la vida sociocultural. Trabajos publicados a partir de los ochenta reflejan otros aspectos de esa realidad, el de la exclusión, la cesación, la opresión, el racismo, la pobreza, el hambre, la violencia, la enfermedad y las actualizaciones (véase Favre 1973; García de León 1985).

Volviendo al primer periodo, es a partir de los años cuarenta cuando se suscitan diversas situaciones en los órdenes de lo social, económico, político y religioso, que en la década de los sesenta dieron lugar a cambios que fueron definiendo el hoy de los grupos mayenses de los Altos de Chiapas. Durante ese lapso la lucha por la recuperación de tierras estuvo marcada, por un lado, por la conformación de organizaciones campesinas y, por el otro, como respuesta del Estado y los «propietarios», por desalojos y asesinatos.

Asimismo, los pueblos originarios de la región se vieron sujetos a proselitismos salvajes, tanto políticos como religiosos, bajo el lema de «divide y vencerás», que tuvieron como resultado, en algunos casos, la fragmentación interna en las comunidades por enfrentamientos entre grupos antagónicos tanto de orden político como religioso, y a la expulsión de gente de sus localidades de origen. En otros casos el resultado fue la conformación de caciquismos originarios respaldados por el Estado, tan feroces o peores que los que les precedieron y que trajeron como consecuencia el sometimiento de la población originaria (véase Favre 1973; García de León 1985).

Los ochenta y noventa marcan otro parteaguas en el devenir de los pueblos mayas alteños. Destaca el levantamiento neozapatista del primero de enero de 1994, cuya influencia provocó la intensificación del proceso de globalización, la guerra de baja intensidad —principalmente promovida por sectores interesados en desarticular las movilizaciones campesinas que dotaron y entrenaron a grupos de la propia población como paramilitares— y la pauperización de grupos afines al zapatismo pero lejanos de los caracoles, acompasado lo anterior por la dotación de recursos a las localidades afines al gobierno.

Lo expuesto llevó a procesos de redefinición de los vínculos de los conjuntos sociales originarios con el Estado y la sociedad global, lo que, en particular, generó cambios que incidieron significativamente en las representaciones que del mundo tenían y, en consecuencia, en las concreciones a que estas dan lugar.

El ámbito de los procesos de salud-enfermedad-atención-prevención no constituye una excepción. De la década de los ochenta del siglo pasado a la actualidad este ámbito ha estado sujeto a distintos embates por parte de diferentes actores que inciden en el campo, que han ido de la descalificación y la satanización a la validación de los sistemas etnomédicos de atención.

Respecto de la validación, a principios de los ochenta, por efecto de una política impulsada por los organismos internacionales que recomendaron la inclusión de los recursos locales de atención, a través de lo que fuera el Instituto Nacional Indigenista (INI), se propusieron alternativas inclusivas respecto de su quehacer en los sistemas regionales de atención a la salud-enfermedad-prevención.

Para los efectos, se instituyó una estrategia nacional con el objetivo de inducir la conformación de organizaciones de etnomédicos, para cuya creación y fortalecimiento se otorgaron recursos económicos tanto de orden federal como del extranjero.

Como parte de esta estrategia se privilegió la herbolaria sobre los aspectos de orden sobrenatural y religioso, lo que apremió a los etnomédicos a capacitarse en la elaboración de preparados de plantas medicinales para su uso en las localidades y su incorporación en el mercado.¹

En dicho contexto, algo que constituyó un punto central en ese acontecer, y que ubicamos en el ámbito de la globalización, fue la iniciativa de diversas empresas de la industria farmacéutica trasnacional y de producción de aceites esenciales para indagar y apropiarse de saberes importantes sobre el sinergismo entre recursos terapéuticos de origen vegetal, animal y mineral, de lo cual un sonado ejemplo internacional fue el caso jurídico que tuvo lugar en las cortes

¹ Este tema es tratado exhaustivamente en Page (2002).

norteamericanas sobre los derechos de la patente de la planta medicinal conocida como ayahuasca (Alarcón 2010). Y a nivel nacional destaca en varias regiones el proyecto International Cooperation Biodiversity Group (ICBG MAYA),² que en Chiapas fue implementado por investigadores de la Universidad de Georgia de Estados Unidos, el laboratorio Molecular Nature Limited (MNL), empresa biotecnológica de Gales, y El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR).

Este proyecto, entre otros, tenía los siguientes objetivos: 1) el «descubrimiento» de medicinas y su desarrollo farmacéutico («descubrimientos» a ser patentados); 2) etnobiología médica (estudio de los seres vivos entre las comunidades humanas) e inventario de la biodiversidad, y 3) conservación, agricultura sustentable y crecimiento económico.

Después de una amplia discusión entre las organizaciones de etnomédicos, agentes del gobierno mexicano y los investigadores líderes del proyecto, este fue rechazado por los mayas de todo el estado de Chiapas, lo que, entre otras consecuencias, derivó en el impedimento a los investigadores de ECOSUR de realizar trabajo de investigación en dicho ámbito y la posterior cancelación del proyecto (Page 2007).

Otro hito que marca la incorporación de las etnomedicinas³ en los sistemas de atención a la salud-enfermedad-prevención fue la legislación que se definió en Chiapas a principios de los noventa, que derivó en una ley que pretendía la inclusión «subordinada» de las etnomedicinas en el sector salud, ley que quedó en la letra ya que no tuvo efecto en la relación Estado-pueblos originarios (Congreso del Estado de Chiapas 1990:40-51; Page et al. 1995).

Por otro lado, no se puede soslayar el cambio total de política pública dirigida a los pueblos originarios que tuvo lugar a partir de que el Partido Acción Nacional (PAN) accediera a gobernar el país, durante el cual se postuló una política

² «Es una coordinación interinstitucional del gobierno estadounidense, que subsidió a instituciones públicas y privadas la bioprospección en países subdesarrollados. Desde 1992 se ha ido agrupando con las siguientes instituciones: Instituto Nacional de Salud (NIH); Instituto Nacional del Cáncer (NCI); Fundación Nacional de Ciencia (NSF); Ministerio de Agricultura de Estados Unidos (USDA); Instituto Nacional de Enfermedades Alérgicas (NIAID) Centro Internacional Fogarty (FIC); y la Agencia Internacional de Desarrollo (USAID)» (Castro 2000:10).

³ El término «etnomedicina» se refiere a los sistemas que dan cuenta de los procesos de salud-enfermedad-atención-prevención en poblaciones originarias, que son coherentes con las cosmovisiones que las cobijan y que dan sentido a su acontecer histórico y cotidiano. Es decir, da razón de la larga duración como base, sin perder de vista la situación de subordinación/dominación que obliga a la incorporación de elementos del sistema médico dominante. Me inclino por este término en lugar de medicina o médicos tradicionales. Etnomédico es todo aquel cuya practica se lleva a cabo dentro de los cánones de una etnomedicina en particular.

pública neointegracionista dirigida a los grupos originarios mediante la que, en lo particular, se propuso desarticular las etnomedicinas y especialmente el trabajo de las parteras tradicionales,⁴ iniciativa apuntalada a través de los programas de financiamiento a la pobreza. Esta situación no sufrió modificación durante las dos siguientes sucesiones presidenciales, la de Peña Nieto y la de López Obrador.

En 2022, la composición del espectro cultural que caracteriza a los mayas de los Altos de Chiapas es amplió en una variedad y variabilidad observable a partir de procesos concretos de transfiguración étnica⁵ por efecto, entre otros factores, del impacto de la globalidad, el narcotráfico, la guerra de baja intensidad instigada por el Estado mexicano, las guardias blancas financiadas por políticos y finqueros, el proselitismo cristiano y musulmán cada día más intensos, etcétera.

En este sentido, y enfocando los ámbitos de la cosmovisión y la etnomedicina⁶ en los municipios tsotsiles de Chamula y Chenalhó, si bien podemos vislumbrar una tendencia en las transfiguraciones que se suscitan entre sus *jpoxtavanejetik* (los que ayudan a sanar),⁷ aún hay un remanente, sobre todo en Chamula, según el cual se concibe un mundo en el que las deidades conservan un carácter dual, lo que se ciñe en la práctica en algunos aspectos a lo que fue reportado en la etnografía de las décadas de 1940 a 1970 (véase Favre 1973; García de León 1985; Gossen 1980; Guiteras 1965 y 1992; Medina 1991; Pérez 1984; Pozas 1977; Robledo 1987; Rus 1982; Rus y Wasserstrom 1979; Toledo 1996; Villa Rojas 1990; Viqueira y Ruz 1995; Vogt 1966). En el otro extremo se encuentran los *jpoxtavanejetik* que,

⁴ Como señala López Austin: «Por tradición podemos entender un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan ideas y pautas de conducta con que los miembros de una sociedad hacen frente individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones que se les presentan en la vida. No se trata, por tanto, de un mero conjunto cristalizado y uniforme de expresiones sociales que se transmite de generación en generación, sino de la forma propia que tiene una sociedad para responder intelectualmente ante cualquier circunstancia» (López Austin 2018:50).

⁵ Se entiende «transfiguración étnica» como los procesos a través de los cuales, como señalan Bartolomé y Barabas, se realizan «sucesivas alteraciones internas tanto biológicas (mestizajes) como culturales, y en sus formas de relación con la sociedad envolvente» entre los grupos étnicos, en un intento por mantenerse como entidades étnicas ante el embate de los diferentes agentes de la sociedad dominante. «Es decir, que la transfiguración supone la existencia de cambios adaptativos que cambian la fisonomía cultural» (Bartolomé y Barabas 1996:28).

⁶ Con los términos «etnomedicina» y «etnomédico» me refiero a los saberes y prácticas con base cultural con un fuerte vínculo con la cosmovisión y la religión, e incluyo lo que en otros ámbitos se denomina medicina tradicional o indígena.

⁷ *Jpoxtavanej*, término que da cuenta de las tareas diferenciadas de quienes se dedican a ayudar a sanar: *j-ilol* (quien siente y escucha la sangre), *jvetom* (partera), *j-ak' vomol* (hierbatero), *jts'ak-bak* (huesero), *jtoivits* (rezador de los cerros).

como se muestra en este trabajo, expresan una concepción en la que la cualidad dual inherente a las deidades se ha transfigurado, ubicándose en alguno de los polos —bien/mal—, con las consecuentes transformaciones en la cosmovisión y la práctica etnomédica, que adquieren su sentido en esta. Sobre estos aspectos abundaré a lo largo del trabajo.

En síntesis, en este libro me refiero a los *jpoxtavanejetik* y entre estos, con mayor detalle, a los *j-iloletik* (los que sienten/escuchan la sangre), quienes han experimentado cambios sustanciales en la forma de concebir el mundo y de llevar a cabo el mandato de ayudar a las personas a mantener la salud y recuperarse de las enfermedades y otros infortunios; y de estos, me centraré en los que optaron por agruparse de manera organizada, buscando con ello interlocución con la sociedad global sin dejar de lado, para estar en posibilidad de contrastar, casos de *j-iloletik* independientes.

No cabe duda de que dentro de este amplio espectro son vastas las temáticas que pueden tocarse tan solo en torno a los sistemas etnomédicos; sin embargo, son los puntos que relaciono a continuación los que apuntalan el derrotero de este trabajo.

Primero, la importancia que las medicinas etiquetadas desde la biomedicina hegemónica como alternativas y complementarias han adquirido en diferentes momentos en el ámbito de la política sanitaria de corte neoliberal, toda vez que en un primer momento, como se señaló más arriba, se contempló la incorporación de las etnomedicinas en los sistemas regionales de atención a la salud-enfermedad-prevención, estrategia que el Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad (IMSS-Solidaridad) apuntaló dentro del concepto de «interrelación de las medicinas (IMSS-Solidaridad y OMIECH 1992a; 1992b) y que la Secretaría de Salud definió mucho más tarde como «interculturalidad en salud» (2002).

En este sentido, los *j-iloletik* y *jpoxtavanejetik* de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, A. C. (OMIECH) y la Organización de Terapeutas Indígenas Tseltales, A. C. (ODETIT) consideraron en su momento que, para la concreción de dicha estrategia, se requiere que la contraparte (es decir, el sector salud) conozca las características fundamentales de las concepciones y prácticas ligadas a sus culturas y a las de otros pueblos, lo que expresa que mientras esto no suceda no será posible avanzar en una planificación que tenga como resultado un programa de acciones coordinadas y con pertinencia cultural.

Segundo, los profundos cambios ocurridos en la mayoría de las etnomedicinas a expensas de lo señalado en los párrafos anteriores, y cuya variación local dependerá del grado de inserción de la economía local en la producción capitalista y,

en consecuencia, la incidencia de distintos agentes de la sociedad dominante en poblados y parajes —instituciones de gobierno, ONG, iniciativa privada, denominaciones y sectas cristianas y musulmanas, así como grupos políticos—.

De estos hechos, uno que marca los procesos de cambio entre los mayas de los Altos de Chiapas se refiere a la realidad social en la que se inscriben los jóvenes, quienes a diferencia de sus padres y abuelos han vivido bajo circunstancias diferentes, obligados a un mayor contacto con agentes provenientes de la sociedad dominante: primero, a temprana edad mediante la educación formal que proporciona el Estado, que ha introducido, si no es que impuesto, la percepción, digamos, mexicana del mundo, a lo que se suma que han experimentado un mayor contacto formativo e inductivo a través de los diferentes medios llamados de comunicación masiva; además, y no de menor importancia, se han insertado de manera diferente en la producción y el mercado.

Otro factor que ha influido en forma importante en la población referida, y que no puede soslayarse, es el embate proselitista por parte de diferentes grupos religiosos de corte judeocristiano, y recientemente de musulmanes, así como de diferentes agrupaciones políticas.

Los factores antes señalados han contribuido en algunas regiones a la rápida transformación de los procesos de salud-enfermedad-atención-prevención que se dan en el ámbito del tradicionalismo y, en forma concomitante, a que en la actualidad muy pocos jóvenes tsotsiles y tseltales reciban o acepten el mandato onírico para ayudar a sanar a sus semejantes, lo cual conlleva, como ya es evidente entre los tseltales de Oxchuc, que la práctica etnomédica se realice por vocación y no por mandato, que el diagnóstico se haga sobre la base de lo poco que conocen de la biomedicina, y que la terapéutica esté circunscrita al uso de la herbolaria medicinal y a algunos fármacos industrializados. Es decir, lo anterior contribuye a la desaparición de las formas que durante las últimas décadas han mantenido las etnomedicinas de los mayas de los Altos, que sobrevendrá con la muerte de los ancianos que se ocupan de la atención (véase Page 2010).

En este sentido, el derrotero que llevó a la formulación del proyecto que culminó en este libro se inscribe en uno de los objetivos que dan sentido al quehacer de la OMECH, referido a la generación de memorias escritas sobre el ser y hacer de las etnomedicinas tsotsil y tseltal con objeto de que los documentos generados sirvan, en primer término, como repositorio para dichos pueblos y como puntal para difundir en el sector salud lo relacionado con estas etnomedicinas.

Sobre la metodología

En relación con el ámbito de trabajo, entre los elementos y fenómenos que caracterizan el devenir del sistema etnomédico practicado por los tsotsiles de Chamula y los pedranos⁸ de Chenalhó destaca un tipo particular de *jpoxtavanejetik*, los que han optado por la organización gremial como un medio, entre otros, para expandir sus horizontes comunitarios, reivindicar su posición social y especializada fuera del contexto de sus localidades, crear vínculos con el sistema biomédico y la sociedad global y allegarse recursos para el fortalecimiento, rescate y defensa de sus saberes.

En definitiva, sus conceptos y formas constituyen un estilo particular dentro del ser y el hacer de la etnomedicina tsotsil, a través de lo cual en su momento se buscaba, entre otras cosas, encontrar un lugar digno para el ejercicio de su mandato en el ámbito de la modernidad que los apabullaba. Once de ellos y dos independientes, provenientes de los dos municipios señalados, amablemente proporcionaron los datos que nos permitieron explorar elementos de la cosmovisión presentes en su etnomedicina, así como dar cuenta de los procesos y procedimientos que son parte de su formación, iniciación y trabajo.

Las organizaciones a las que pertenecen los *jpoxtavanejetik* (plural *etik* o *tik* según el caso, término genérico que designa los distintos cargos de las etnomedicinas tsotsil y tseltal) son la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, A. C. (OMIECH) y la Organización de Médicos y Parteras Tradicionales de los Altos de Chiapas A. C. (OMPTACH). De estas, al momento de la investigación, la OMIECH contaba con aproximadamente 720 socios, habitantes de 29 localidades, y la OMPTACH con 82 miembros de 28 localidades. La diferencia entre OMIECH y OMPTACH es que en la primera, siendo autogestiva, se trabajaba con un sistema basado en poblados socios, es decir, participaban los etnomédicos y los habitantes de sus localidades, mientras que en OMPTACH, organización inducida por el programa IMSS-Solidaridad a principios de la década de 1990, se trabajaba con socios terapeutas.

La investigación tuvo como objetivo la recopilación de las historias de vida laboral de 13 connotados *j-iloletik* y, a partir de estas, la construcción de una

⁸ Se designa como pedranos a los tsotsiles de San Pedro Chenalhó que siguen las costumbres de sus ancestros. Se distinguen de otros tsotsiles de Chenalhó en que detentan religiones diferentes a la tradicional, como es el caso de católicos y protestantes. Cabe señalar que entre los chamulas que viven dentro del territorio del municipio no se hacen distinciones, ya que se considera que todos los habitantes participan de la misma cultura y religión.

memoria sobre la situación y perspectivas de la etnomedicina de los tsotsiles de Chamula y Chenalhó.

Antes de siquiera proponer el proyecto a la academia, fue discutido ante la mesa directiva de OMIECH y, una vez aprobada la propuesta, se sometió a la asamblea de socios en la que, a su vez, fue aceptada y valorada como de importancia, determinándose ahí mismo los 14 *j-iloletik* (véase cuadro 0.1) que proporcionarían sus historias de vida y saberes sobre la tradición y la medicina; de estos, uno desertó prematuramente del estudio, por lo que quedaron 13.

Cuatro de los colaboradores son chamulas procedentes de distintas localidades; tres pertenecen a la OMPTACH y uno es independiente. Los nueve restantes provienen de Chenalhó, de seis localidades; de estos, ocho son miembros de OMIECH y uno independiente. La idea de incluir colaboradores independientes permitiría, además de comparar los datos entre chamulas y pedranos, sopesar en qué medida se encontrarían diferencias en los planteamientos hechos por unos y por otros (véase cuadro 0.1).

Cuadro 0.1. *Jpoxtavanej* entrevistados

Nombre	Edad	Organización	Paraje	Municipio	Mandato*
Manuel Hernández López	45	OMIECH	Belisario Domínguez	Chenalhó	<i>J-ilol, jvetom, jtoivits</i>
Manuel Arias Gómez	56	OMIECH	Tepeyac	Chenalhó	<i>J-ilol, j-ak' vomol</i>
Margarita Pérez Pérez	42	OMIECH	Cabecera	Chenalhó	<i>J-ilol, jvetom, jts'ak-bak</i>
Antonio Vázquez Jiménez	59	OMIECH	Cabecera	Chenalhó	<i>J-ilol, j-ak' vomol</i>
Lorenzo Pérez Ts'unuk	65	OMIECH	Chimix	Chenalhó	<i>J-ilol, j-ak' vomol, jvetom</i>
Mariano Pérez Ts'unuk	67	OMIECH	Poconichim	Chenalhó	<i>J-ilol, j-ak' vomol, jvetom</i>
Manuel Pérez Cura	49	OMIECH	Tejería	Chenalhó	<i>J-ilol, jtoivits, j-ak' vomol</i>
Jacobo Ruiz Ortiz	26	Particular	Cabecera	Chenalhó	<i>J-ilol, jvetom</i>
Victorio Vázquez	54	OMIECH	Yabteclum	Chenalhó	<i>J-ilol, jvetom</i>
Sebastián Díaz Díaz	69	OMPTACH	Yitik	Chamula	<i>J-ilol, j-ak' vomol, jtoivits</i>
Pascual López López	36	OMPTACH	Tzontehuitz	Chamula	<i>J-ilol, j-ak' vomol</i>
Sebastián Hernández Lampoy	82	Particular	Chicviltrenal	Chamula	<i>J-ilol, j-ak' vomol, jts'ak-bak, jpich'om</i>
Salvador Díaz Gómez	35	OMPTACH	Candelaria	San Cristóbal de Las Casas	<i>J-ilol, j-ak' vomol</i>

* Traducciones del tsotsil: *j-ilol* (pulsador-rezador), *jvetom*, *jtamol* (partera/o), *j-ak' vomol* (hierbatero/a), *jts'ak-bak* (huesero/a), *jtoivits* (rezador de los cerros) y *jpich'om* (masajista).

Asimismo, se determinó realizar las entrevistas en el idioma de los colaboradores con objeto de evitar, por un lado, el tedio y el cansancio que para el entrevistado y el equipo de trabajo representan las traducciones simultáneas y constantes y, por otro, los sesgos y faltantes de información que derivan de este procedimiento. Para los efectos, la licenciada Juana María Ruiz Ortiz, técnica académica bilingüe tsotsil oriunda de San Pedro Chenalhó, hija y hermana de *j-ilol*, con amplia experiencia en la aplicación de encuestas y entrevistas, fue imbuida de los objetivos del proyecto y capacitada para la aplicación de la guía de entrevista.

Como siguiente paso, se realizó una prueba piloto de la entrevista, que se aplicó a un *j-ilol* en presencia de la mesa directiva. Una vez hechos los ajustes indicados por sus integrantes, se procedió a la realización del trabajo de campo, que se llevó a cabo de 1990 a 1994.

Las historias de vida fueron registradas en audio, luego traducidas a través del mismo mecanismo al español, para posteriormente ser transcritas y corregidas en computadora.

A partir de la versión transcrita, procedí primero a revisar las historias con objeto de determinar el valor y la calidad de los datos, sobre la base de un cuadro que denominé «Presencia-ausencia», que me permitió valorar la calidad de la información; en seguida, fiché y organicé el material considerando las categorías a desarrollar en el trabajo y otras de importancia presentes en los textos, información que vacié en una base de datos que expresamente diseñé en Microsoft Access. Por otro lado, elaboré fichas de los diversos documentos que leí, a partir de las cuales preparé otra base de datos en dicho programa, con las mismas categorías.

Tal como señalan Signorini y Lupo, se considera que los colaboradores son parte de un reducido grupo de individuos que por estar obligados a ayudar a sanar se ven precisados a hacer «elaboraciones» sobre su cosmovisión:

la sistematización de los conceptos, la riqueza de las interrelaciones y de las metáforas es obra de un número restringido de individuos estimulados a realizar operaciones especulativas por sus propias tensiones intelectuales y morales, y por intereses profesionales y de poder dentro de la comunidad en que se mueven (Signorini y Lupo 1989:13-14).

Sin embargo, como se detalla más adelante, si bien todas las narraciones constituyen «extrapolaciones individuales del contexto cultural tradicional» (Signorini y Lupo 1989:14) por provenir de individuos insertos precisamente en un mismo contexto cultural, sus razonamientos se dan dentro de los límites de la

cosmovisión que los cobija y, por lo mismo, presentan grandes similitudes, y las diferencias ocurren dentro de rangos que no violentan la coherencia ni la lógica de los sistemas ideológicos, para el caso, del campo etnomédico.

En cuanto a la relación con los colaboradores, tuve la oportunidad de conocer y tratar regularmente por lo menos a la mitad de ellos por algunos años, lo que transcurrió en asambleas, reuniones de trabajo y talleres, en los jardines de plantas medicinales que las organizaciones tienen en diferentes comunidades, en algunos rituales encaminados a «ayudar a sanar», o bien en momentos en los que solicité su apoyo para el tratamiento de algún enfermo o les pedí consejo sobre el uso de alguna planta.

Fuera de quien en ese momento fungía como presidente de la organización, la mayoría de los *jpoxtavanej* destinaban una parte de su tiempo a cumplir con el mandato de «ayudar a sanar» y otra parte a las labores del campo. Unos pocos se dedicaban exclusivamente a la tarea de ayudar a sanar a las personas.

Tomando en consideración el acuerdo de la asamblea mencionada y el interés particular de los *j-iloletik* que colaboraron en el estudio, se decidió utilizar sus nombres sin recurrir a pseudónimos. A continuación se hace una pequeña semblanza de los que aparecen citados en el documento.

1) Don Antonio Vázquez Jiménez (1927-2007) vivió toda su vida en la cabecera municipal de Chenalhó, *j-ilol* ampliamente conocido en varios municipios y por investigadores ocupados en indagar en los Altos de Chiapas. Desde la fundación de OMIECH en 1985, y hasta 1995, fungió como su vicepresidente. En 1992 recibió el Premio Chiapas. Don Antonio fue de los pocos *j-iloletik* que recibieron el mandato para ayudar a sanar solo por la vía onírica, es decir, sin un periodo previo de formación. Durante su juventud su trabajo se limitaba al cumplimiento de su mandato y el cultivo de la tierra; sin embargo, conforme ganó fama como *j-ilol* se vio obligado a dedicarse en exclusiva a ayudar a sanar y cumplir con los diferentes cargos que se le asignaron. Silencioso, observador, contundente en sus juicios, efectivo al ayudar, trascendió con ello fuera de su ámbito cultural. Por su profundo y acucioso conocimiento de la cosmovisión tsotsil, pero sobre todo por su clara percepción en cuanto a lo que tiene que ver con la transfiguración de saberes y prácticas, los aportes de don Antonio resultaron de primordial importancia para esta y otras publicaciones (Page 2006). Aproximadamente a los 80 años, siendo aún un hombre fuerte y dinámico, un infarto al miocardio puso término a su vida.

2) El anciano don Sebastián Hernández Lampoy (1913-†), con 82 años al momento de la entrevista, era un *j-ilol* no organizado originario de Chicviltenal,

Chamula, comunidad enclavada al oriente de la cabecera municipal, en la cadena montañosa cuya cumbre más alta es conocida como Tzontehuitz. Hombre apegado a «el costumbre»⁹ y comprometido con su mandato, pero también campesino, vivió toda su vida en la montaña. Por consejo de sus mayores, se sustrajo al sistema de enganche;¹⁰ para evitarlo solo acudía a los mercados de Chamula, Yochib y Tenejapa, por lo que nunca visitó las fincas. Recibió todo el conocimiento de su padre, quien constantemente le hablaba sobre «el costumbre» y la cosmovisión, y del quehacer del *j-ilol* y del *jts'ak-bak* (huesero).

3) Jacobo Ruiz Ortiz (1969-), fue el más joven de los colaboradores. Con 26 años al momento de la entrevista, era un *j-ilol* independiente radicado en la cabecera municipal de Chenalhó, hijo de *j-ilol*. En ese tiempo, además de ayudar a sanar a las personas, era campesino, y un año después se convirtió al protestantismo. A pesar de su juventud, mostraba un conocimiento profundo de la cosmovisión y de los procesos de salud-enfermedad-atención-prevención.

4) Don Pascual López López (1945-†), *j-ilol* originario del paraje Tzontehuitz, del municipio de Chamula, al momento de la entrevista contaba con 50 años. A la edad de ocho años comenzó a tener sueños sobre su mandato, pero hasta los 11 empezó a ayudar a sanar, lo que inició a hacer después de ayudarse a sanar él mismo de una enfermedad que le afectó como castigo por no aceptar el mandato.

5) Doña Margarita Pérez Pérez (1953-2022), importante *j-ilol* y partera de la cabecera municipal de Chenalhó, participó en OMIECH desde su fundación; desde 1995 hasta el momento de la entrevista, a los 42 años, formaba parte de la mesa directiva. Cabe destacar que, en un medio sociocultural que se caracteriza por el maltrato a la mujer, denotaba una gran seguridad personal, independencia, capacidad organizativa y fuerza de carácter. Bajo la tutela de su madre adoptiva transcurrió su proceso de formación como *j-ilol*.

6) Don Victorio Vázquez (1940-†) fue un importante *jpoxtavanej* de Yabteclum, comunidad ubicada en el norte del municipio de Chenalhó, muy cerca del nuevo municipio de Polhó, de donde fue expulsado a consecuencia de un conflicto político entre el PRI y el PRD. Fue miembro de la mesa directiva de OMIECH desde su fundación hasta el año 2000, y mientras vivió atendió enfermos en las

⁹ Entiendo «el costumbre» con López-Austin como: «el conjunto de saberes y prácticas que cada grupo recibió de sus primeros padres, los que lindaron en el tiempo de la creación del mundo. Es un caudal que fue donado —e impuesto— a cada colectividad por su dios o su santo patrono» (2018:114-115).

¹⁰ El sistema de enganche se refiere a formas de contratación por coerción, endeudamiento o engaño que se utilizaron en los Altos de Chiapas hasta la década de 1960 para obligar a laborar en época de cosecha en las fincas cafetaleras del Soconusco.

instalaciones de la organización. Al momento de la entrevista contaba con 55 años. Detentaba cinco mandatos, *j-ilol*, *jts'ak-bak*, *jtamol*, *j-ak' vomol* y *jvetom*. Desde que fue expulsado de su comunidad fincó su residencia en San Cristóbal de Las Casas, donde se dedicaba de tiempo completo a la OMIECH y a ayudar a sanar a las personas. De sus aportes a este texto destaca lo referente a cuevas y cerros, así como a la transfiguración de saberes y prácticas.

7) Don Manuel Hernández López (1941-†), originario de Belisario Domínguez, localidad de chamulas en el municipio de Chenalhó, fue miembro fundador de OMIECH, de la que se separó en el año 2000; durante el tiempo que participó en la organización fungió como miembro de la mesa directiva. A mi modo de ver, es uno de los *j-iloletik* con mayor conocimiento y efectividad, y fue un puntal en el proyecto de la organización.

8) Don Manuel Arias Gómez, de 56 años en el momento de la entrevista, era originario de Yaxalumil, Chenalhó. Debido a que en sueños se le prohibió comprometerse como catequista de la Iglesia católica porque ya había recibido el mandato de *j-ilol*, se vio obligado a separarse de su esposa y a emigrar a la comunidad de Tepeyac del mismo municipio. En su tardía adolescencia, y como resultado de una larga enfermedad que padeció su esposa, tuvo varias experiencias negativas y violentas con otros *jpoxtavanejetik*, y no logró concretar la cura de su esposa hasta que recibió el mandato para ayudar a sanar, y a partir de lo cual le fue posible ayudarla. Fue otro de los pocos *j-iloletik* que no pasó por el proceso de formación familiar.

Acerca de la investigación

Las preguntas de investigación se elaboraron con base en dos ejes. En primer término, se realizaron preguntas de carácter general: ¿qué caracteriza los elementos de la cosmovisión que subyacen en el campo de las etnomedicinas que practican los *jpoxtavanejetik* chamulas y pedranos?, ¿cómo estructuran los *jpoxtavanejetik* de Chamula y Chenalhó los conceptos de salud-enfermedad-atención-prevención?, ¿cuál es la noción de persona que subyace en dicha cosmovisión?, ¿cómo clasifican las enfermedades, sus causas y características? y ¿cuáles son las estrategias de diagnóstico y tratamiento?

El segundo eje se planteó en torno a los practicantes, abordando tres escenarios: formación, iniciación y proceso de trabajo. Sobre la formación, se inquirió sobre el proceso de aprendizaje de los candidatos, la edad de inicio de la formación

y su razón, la duración y qué aprendió. Con respecto a los procesos de iniciación, se tiene la certeza de que esto aún sucede, pero ¿en qué medida todavía la iniciación es imprescindible para que una persona pueda ayudar a sanar?, o si bien se han generado otros mecanismos y formas de validación del trabajo de los nuevos *jpoxtavanejetik*, y la edad promedio en que se empieza a ayudar a sanar. Sobre el proceso de trabajo, se pretendía determinar cuáles eran y son los diferentes cargos o mandatos que se reconocen, las características de cada cargo, si existe algún tipo de jerarquización entre estos, si el cargo es unívoco o un mismo *jpoxtavanej* puede dedicarse al cumplimiento de varios, el proceso de trabajo de cada cargo, cuáles son los espacios en que se lleva a cabo la actividad de los diferentes *jpoxtavanejetik* y cómo estos se delimitan y, finalmente, si durante el proceso el *jpoxtavanej* sufre algún tipo de estado alterado de conciencia y en qué consiste.

Siguiendo la secuencia antes planteada, fueron dos los objetivos generales: el primero consistía en documentar y analizar los aspectos de la cosmovisión ligados al campo etnomédico, y el segundo, los procesos de formación, iniciación y trabajo en que se ven inmersos sus practicantes.

De manera particular, se dio cuenta del primer objetivo general a través de:

- La documentación y el análisis de los mitos de origen, creación y fundacionales que dan sentido al proceso salud-enfermedad-atención-prevención, con enfoque en la conformación de la estructura del mundo, las deidades celestiales y secundarias y la noción de persona.
- El análisis de los conceptos que los tsotsiles utilizan sobre estos temas y cómo los estructuran.
- Para terminar, en un intento inicial de síntesis, se elaboraron los contenidos de los dos puntos expuestos con las ideas que tienen los colaboradores en torno al proceso de salud-enfermedad-atención-prevención y su relación con los aspectos propiamente etnomédicos (conservación de la salud, formas de enfermar y las enfermedades).

En relación con el segundo objetivo general se llevó a cabo lo siguiente:

- Primero se caracterizaron los procesos de formación e iniciación de los *j-iloletik*.
- Segundo, se analizó el proceso de trabajo, es decir, los procedimientos de protección personal y purificación, así como las estrategias de que se valen para el diagnóstico y tratamiento de las enfermedades.

Las hipótesis formuladas para la investigación fueron dos:

1. La cosmovisión, que da coherencia a la existencia y a las prácticas particulares del grupo, diferentes estas de las de la sociedad global, se constituye como elemento ideológico y paradigmático de la etnomedicina de los tsotsiles. Sobre esta base, las transfiguraciones que en las diferentes épocas se observan en las prácticas etnomédicas obedecen a su vez a actualizaciones suscitadas en los elementos de la larga duración (Braudel 1999) de la cosmovisión.
2. Debido a la adscripción de los jóvenes tsotsiles a una cosmovisión distinta a la de sus padres y abuelos, producto del proceso educativo formal, del acceso a la tecnología, así como a los medios de comunicación masiva, y de una inserción diferente a la de sus padres en la producción, existe una tendencia, ya manifiesta, hacia la modificación radical de la práctica etnomédica e incluso hacia la rápida desaparición de los *j-iloletik*.

Así, el trabajo está integrado por una introducción, cuatro partes con sus correspondientes capítulos y las consideraciones finales.

La primera parte contiene dos capítulos en los que se contextualiza el ámbito de trabajo. La segunda, titulada: «Realidades y cosmovisión», consta de dos capítulos (3 y 4). En el tercero se describen las consideraciones teóricas a la luz de las cuales se llevó a cabo el abordaje de la temática y el análisis de los datos. Trata, además, sobre los aspectos de la cosmovisión tsotsil de mayor importancia en el campo etnomédico, partiendo de la consideración del mito de creación, que determina la estructura y ubicación de las diferentes deidades en el plano divino y cómo se insertan en la dinámica de los sistemas etnomédicos estudiados. El cuarto capítulo se refiere a la noción de persona, entendiendo con ello las diferentes entidades que pueden conformarla, a saber: cuerpo humano, *k'aal*, *ch'ulel*, *vayijelil* y *kibal*, los conceptos sobre su origen, las interrelaciones y la dinámica social en la que se inscriben, así como el papel que juegan en los procesos de salud-enfermedad-atención-prevención.

En la tercera parte, referida a «aspectos etnomédicos», que da contenido al capítulo 5, se considera lo relacionado con los procesos de salud-enfermedad-prevención, en primer lugar a partir de lo concerniente a la salud y sus atributos desde el punto de vista de los *jpoxtavanejetik* —concepto, riesgos, medidas preventivas— y, en segundo lugar, respecto de la enfermedad, también desde la perspectiva de los *jpoxtavanejetik*, a la vez que se revisa cómo estos conciben el origen de las enfermedades y cómo las clasifican.

La cuarta parte, titulada «Formación y proceso de trabajo», consta de los capítulos 6 y 7. El capítulo 6 trata sobre las nociones de salud-enfermedad-atención,

la conservación y pérdida de la salud, las causas y enfermedades, y el *ak'bil chamel* (enfermedad echada), y también hace referencia a la predestinación y a la formación en el ámbito familiar y onírica. El capítulo 7, «Atención: el trabajo», trata sobre los procesos de trabajo, específicamente sobre cómo tiene lugar la atención. En concreto, se describen los mecanismos mediante los cuales entre los tsotsiles se recibe el mandato para ayudar a sanar, cómo se aprende, los diferentes cargos o mandatos que conforman el sistema etnomédico, los diversos procesos de iniciación y las formas de vida que adoptan los *jpoxtavanejetik* a partir de que reciben el mandato, u optan por ayudar a sanar, y se reportan los diferentes procesos de trabajo mediante los que se concretan estas prácticas médicas y las estrategias diagnósticas y terapéuticas.

Para terminar, el apartado «A manera de conclusión» está centrado en las transfiguraciones ocurridas entre lo observado en las etnografías de mediados del siglo xx y los resultados de esta investigación, y la cosmovisión como determinante en los procesos de salud-enfermedad-atención-prevención.

En 2005 se publicó la primera edición en papel de este libro, que se agotó a los dos años. En 2010 se reimprimió en disco compacto, y debido al interés de estudiantes y académicos se ha compartido a lo largo de los años en formato PDF.

Por el interés que aún despierta el libro, decidí trabajar esta segunda edición enfocándome en los siguientes cambios:

1. Revisión cuidadosa de aspectos gramaticales y ortográficos.
2. Ajustes de redacción a párrafos confusos.
3. Actualización de informaciones diversas.
4. Reclasificación e inclusión de nuevos apartados para facilitar la consulta del documento.
5. Un aspecto importante se refiere a un reposicionamiento teórico en el que se consideró, además del replanteamiento de Alfredo López-Austin sobre las nociones de cosmovisión y mito, la mediación entre representaciones sociales, *habitus*-campos y núcleo duro.
6. En concordancia con lo anterior, revisé nuevamente y, en su caso, modifiqué el capítulo que aborda las conclusiones.
7. Depuración y actualización de la bibliografía. Se incluyeron publicaciones ausentes en la primera edición y se eliminaron referencias que no se citan en el texto.
8. Se incluyó un glosario de los términos en tsotsil más utilizados en el documento, sin considerar los que son definidos *in situ* y utilizados una sola vez.

Capítulo 1. Chamula y Chenalhó, dos municipios de los Altos de Chiapas

Don Manuel Hernández López, chamula, y don Victorio Vázquez, pedrano

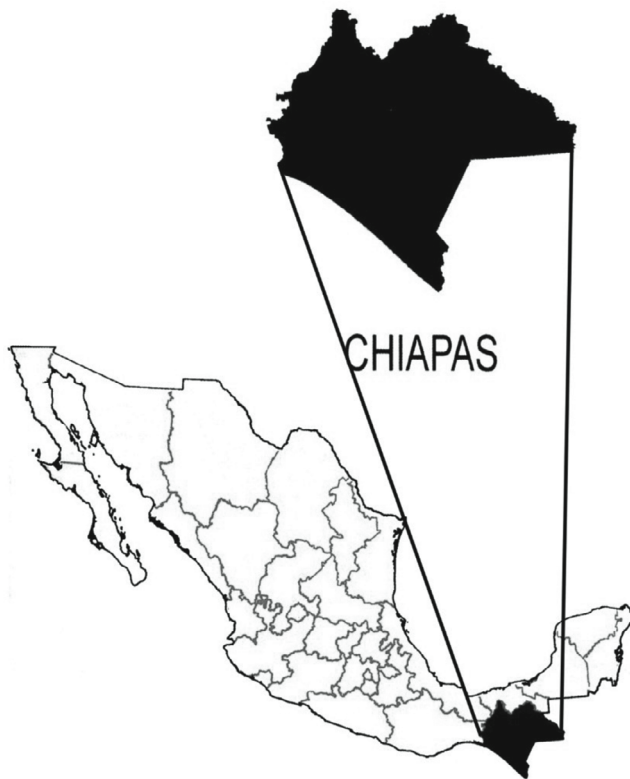


Fuente: foto de Anya.

El medio, la gente, economía y gobierno

El estudio se llevó a cabo entre los tsotsiles de Chamula y de Chenalhó, de la región de los Altos de Chiapas, en la República mexicana (véanse mapas 1.1 y 1.2).

Mapa 1.1. Chiapas, México



Fuente: elaboración propia.

Respecto del área de estudio, si en un día claro sin niebla o nubes se sitúa uno en la cumbre del Bats'il Vits (montaña verdadera),¹ cerro oficialmente conocido como Huitepec (véase mapa 1.2), al oriente se observa en toda su dimensión el valle de Jovel, asiento de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas; hacia el noreste

¹ Pozas (1977:16), «a los 2 760 msnm»; Favre (1973:3), «a los 2 717 msnm».

veremos, circundado por una cadena montañosa y a mayor altura que el precedente, el valle en que se asienta el centro ceremonial San Juan Chamula, cabecera del municipio que lleva el mismo nombre y, en torno a este, dispersos en las montañas, gran cantidad de parajes.

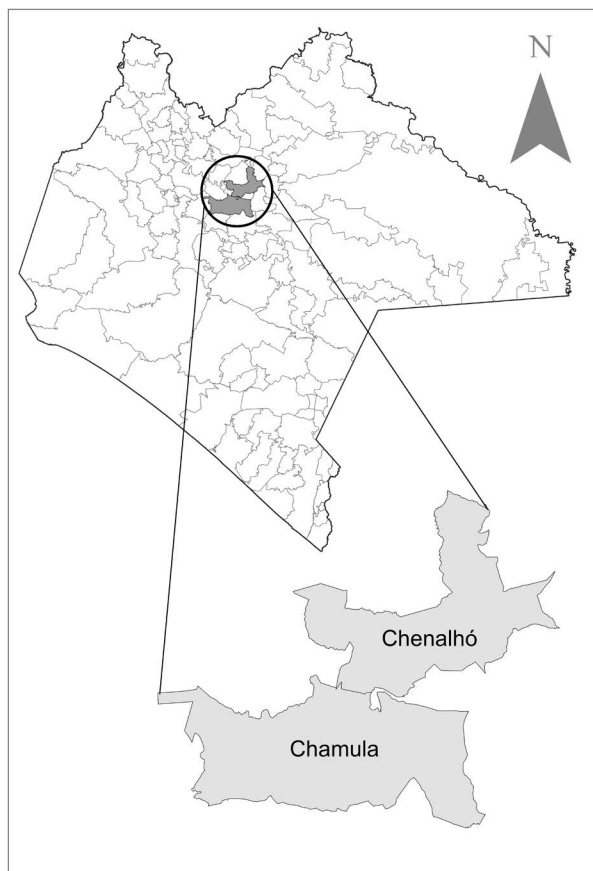
Mapa 1.2. Dibujo orográfico de los Altos de Chiapas



Fuente: mapa de Alberto Beltrán, tomado de Pozas (1977).

Más al norte se distingue una cadena montañosa que circunda lo que en sus valles es el pueblo de San Pedro, donde se ubica la cabecera municipal de Chenalhó, dando paso, conforme avanza la mirada más al norte, a las tierras bajas en las que crecen el café, la piña, el plátano y el maíz prolífico y veloz. Tierra en la que muchos tsotsiles cultivan e intentan cosechar de manera digna.

Estos pueblos constituyen el espacio físico y sociocultural donde surgen los datos que integran este trabajo. Formalmente los tres municipios están ubicados en el altiplano central del estado de Chiapas (véase mapa 1.3).

Mapa 1.3. Chamula y Chenalhó, en Chiapas

Fuente: elaboración América Navarro.

Chamula

Chamula, cuyo significado es ‘agua espesa como de adobe’ (SH 1977:76), se localiza entre los $16^{\circ} 55'$ y $16^{\circ} 44'$ de latitud norte y $92^{\circ} 32'$ y $92^{\circ} 51'$ de longitud oeste (INEGI 1977:3). Con una extensión de 82 km², tiene una altitud promedio de 2 300 metros sobre el nivel del mar (INEGI 2000), con un rango de altura que va de los 2 180 hasta los 2 618 msnm. Se encuentra conformado a partir de las múltiples estribaciones

montañosas que tienen como cúspide la cumbre conocida como Tzontehuitz, «a los 2 982 msnm» (Favre 1973:3), que claramente se distingue al norte-orienté desde nuestro punto de observación en el Bats'il Vits. La cabecera municipal se ubica a 2 260 msnm (SH 1997:6).

El municipio de Chamula colinda al norte con los municipios de Bochil, Larráinzar, Chenalhó y Mitontic; al este con los de Mitontic, Tenejapa y Huixtán; al sur con los de Huixtán, San Cristóbal de Las Casas y Zinacantán, y al oeste con los municipios de Zinacantán e Ixtapa (INEGI 1997:6). En sus distintas alturas encontramos tres tipos de climas: templado subhúmedo con lluvias en verano, que abarca 55.26 % de la superficie del municipio; templado húmedo con abundantes lluvias en verano, 38.04 % del área; y semicálido subhúmedo con lluvias en verano, 6.70 % del terreno. La cabecera municipal presenta una temperatura media anual de 13.9 grados centígrados (INEGI 1997:5).

En el XII Censo General de Población y Vivienda (INEGI 2020) se reporta un total de 157 localidades, que se distribuyen en tres barrios: San Juan, que es el más grande y populoso, San Pedro y San Sebastián. El punto a partir del cual se fijan los límites entre unos y otros es la plaza central.

En cuanto a población, en el mismo censo se reportaron 101 967 habitantes, de los cuales 46 948 pertenecían al sexo masculino y 55 019 al sexo femenino. Toda la población es tsotsil. Con respecto a la religión, una década atrás el total de la población se consideraba «tradicionalista», en tanto que en la tercera década del siglo XXI se pueden encontrar diferentes adscripciones cristianas, esto como consecuencia del retorno de población protestante y católica antes expulsada.

Chamula es de los pocos municipios en los que no hay inmigración, únicamente mujeres mestizas o de otros grupos mayenses que están casadas con hombres chamulas.

Los colaboradores chamulas del presente trabajo provienen de seis parajes: tres quedan dentro de los límites políticos del municipio de Chamula: Yitik, Tzontehuitz y Chicviltenal; dos se ubican dentro del territorio del de San Cristóbal de Las Casas: Chicumtantik y Candelaria; y uno en el de Chenalhó, la colonia Belisario Domínguez.

Chenalhó

El término Chenalhó significa *ch'ènal* 'pozo de piedra' y *vo* 'agua' (Arias 1975:7). San Pedro, cabecera municipal, se sitúa entre los 16° 53' y los 17° 05' de latitud norte y

92° 38' y 92° 53' de longitud oeste (Pérez Enríquez 1998:21). La cabecera municipal se localiza a 1500 msnm, es decir, como unos 800 metros por debajo de Chamula. La altura en el municipio va desde los 500 hasta los 2 050 msnm; predomina el relieve montañoso y el clima templado húmedo con abundantes lluvias todo el año. Conforme se avanza de sur a norte, la altura disminuye y el clima se vuelve más cálido. Tiene una extensión territorial de 139.1 km², en la que se asientan 146 localidades (INEGI 2020). Colinda: al norte con Chalchihuitán y Pantelhó; al oriente con Pantelhó, Cancuc y Tenejapa; al sur con Mitontic y Chamula y al poniente con Chamula y San Andrés (Guiteras 1965:3).

De los 47 371 habitantes censados en 2020, 47 024 eran hablantes de tsotsil (23 194 hombres y 24 177 mujeres). A partir de esto resulta difícil determinar la cantidad de tsotsiles o mestizos, ya que los idiomas tsotsil y español son del dominio común (INEGI 2020). Al decir de Arias —criterio que además adoptamos en este trabajo—, entre los chenalheros, desde la perspectiva religiosa, se distinguen tres grupos: tradicionalistas, quienes dicen seguir «el costumbre» de sus antepasados, que según el XII Censo correspondería a la población sin religión, con 15 453 habitantes mayores de cinco años; creyentes, que siguen la religión católica, con 3 239, y protestantes o evangélicos (Rivera 2001:68), con 7 092 (Arias 1975:12).

Los ocho colaboradores pedranos provienen de siete comunidades: la cabecera de San Juan Chamula, Poconichim, Tejería, Yabteclum, Tepeyac y Chimix; ocho de ellos pertenecen a OMIECH y uno es independiente.

Acercamiento histórico y etnográfico a chamulas y pedranos

Todos los habitantes de Chamula, como la mayoría de los de Chenalhó, pertenecen a la etnia tsotsil. Sobre este grupo, en el Popol Vuh se relata que, para no someterse a los cakchiqueles, los «zotzil» les robaron el fuego,² y en su huida ocuparon parte de los llanos de Comitán, los valles orientales del Grijalva y lo que hoy son los Altos de Chiapas (García de León 1985:28); se dice que de este grupo proceden los tsotsiles y los tseltales.

En cuanto a la lengua, el tsotsil «perteneció a la división tseltal-tsotsil de la familia maya-quiché, del subgrupo mayense» (Guiteras 1965:15), y actualmente

² «Hubo, sin embargo, una tribu que hurtó el fuego entre el humo y fueron los de la casa de Zotzil. [...] Cuando pasaron entre el humo, pasaron suavemente y luego se apoderaron del fuego. No pidieron el fuego de los cakchiqueles porque no quisieron entregarse como vencidos, de la manera como fueron vencidas las demás tribus cuando ofrecieron su pecho y su sobaco para que se los abrieran» (Recinos 1961:115).

constituye una «red eslabonada de dialectos más o menos comprensibles entre sí» (García de León 1985:28). Desde la antigüedad y hasta la fecha los tsotsiles y tseltales se denominan a sí mismos «hombres y mujeres verdaderos» (*bats'i vinik*, *bats'i ants*) y se dice que adquirieron la denominación tsotsil a partir de su dios tutelar, Sots' (murciélago), adoptado por este grupo cuando, en algún momento inmemorial de su devenir, en un río hallaron un murciélago de piedra al que tomaron por dios. Desde entonces fueron conocidos como los *sots'il vinik* u hombres murciélago (1985:31).

A pesar de que los dos municipios que nos ocupan se ubican en el mismo contexto socioeconómico, históricamente las condiciones han resultado distintas para cada uno. Las circunstancias que, a mi entender, constituyen la clave que hace la pequeña diferencia entre ambos pueblos, y que en definitiva marca su devenir por derroteros distintos, dependen del trato desigual que recibieron durante la Colonia y por parte de la sociedad mexicana en diferentes épocas, lo que dependió de las posibilidades productivas de cada uno.

En este sentido, la tierra en Chenalhó es fértil y productiva, mientras que la de Chamula no. Por lo mismo, la primera ha sido disputada por diversos sectores, principalmente mestizos, mientras que el territorio de Chamula no.

Las fincas, los ranchos y las localidades asentados en «tierra fría», por su baja productividad —en el sentido de no generar excedentes para la comercialización, lo que ha sido el caso de casi todo Chamula y parte de Chenalhó—, fueron destinados desde la Colonia para lo que se ha denominado «producción de mano de obra». Tal como reza la siguiente cita, la tierra permitía la reproducción parcial de ese ejército de reserva:

la comunidad fue rehecha después de la conquista, vuelta a congregar y refuncionalizada como proveedora de trabajo superfluo en tributo, especie y trabajo simple. Su economía natural básica, y las formas culturales que la acompañan (propiedad y usufructo común del suelo, relaciones más o menos igualitarias en el interior, escasa división social del trabajo, vida patriarcal, complejidad parental y clánica, etcétera) no fueron sin embargo sensiblemente destruidas, a pesar de que las comunidades se vieron reubicadas en su relación exterior, y de que el sistema Colonial introdujo nuevos valores ideológicos y económicos en su seno (García de León 1985:122).

Para efectos de explotación, la comunidad estaba sujeta al régimen de «repartimiento»:

Otra forma de extracción del excedente a que estaban sujetos los indios durante la Colonia fue el repartimiento, llamado también mandamiento o *mita* (una palabra quechua proveniente del virreinato del Perú), lo que en México se llama también *coatéquitl*. Las autoridades de cada pueblo de indios proporcionaban un número fijo de trabajadores para trabajos públicos y privados, y en tiempos limitados, sin que necesariamente hubiera un vínculo entre estos trabajadores y sus patronos.

Además de este repartimiento a labores, en Chiapas hubo el repartimiento de dinero y mercancía que era una forma draconiana de crear un mercado interno conforme a las necesidades del sistema, y consistía en la distribución forzada entre los indios de mercancías, muchas de ellas inútiles, en contraparte de productos agrícolas (García de León 1965:60).

Este sistema a la postre constituyó la base de la sujeción de los trabajadores por deudas, aún observable en Chiapas en la década de 1960 (Page 1996:167; Pérez Castro 1981:224; Toledo 1996:8).

Sin embargo, los acontecimientos que nos parecen determinantes para la conformación de la estructura de lo que eran Chamula y Chenalhó a principios de la década de 1930 comenzaron a gestarse a mediados del siglo XIX, a partir de tres series de leyes federales agrarias que se emitieron con base en el espíritu del liberalismo entre 1824 y 1856, bajo el supuesto de la necesidad del Estado de superar el déficit crónico del presupuesto federal (Favre 1973:55).

Esto se fundamentó en que, dada la ubicación de México en el complejo norte-sur como un país dependiente del capital y en el contexto del mercado internacional como exportador de materias primas, se desprendía la necesidad de fortalecer, entre otros sectores, al terrateniente. Para ello fue necesario constituir un marco legal que permitiera la venta, por parte del Estado, de lo que se dio en llamar tierras baldías, con candados para proteger la pequeña propiedad y la propiedad comunal indígena de los reclamantes de tierra.

Chiapas fue escenario de extremos en la implementación de dichas leyes, ya que no se respetaron los mecanismos contemplados en las leyes federales para la protección de la pequeña propiedad y la propiedad comunal indígena. Esto se concretó mediante varios decretos, como el emitido el 19 de enero de 1844 que «reducía las formalidades de venta y simplificaba al máximo la presentación de pruebas respecto de que las extensiones denunciadas estaban baldías» (Favre 1973:58). Con ello se sentaron las bases para despojar a mayas y zoques de las tierras comunales que tenían en su poder (Molina 1989:386-387), lo cual resultaba

relativamente fácil ya que, debido a las condiciones de la calidad del suelo, tenían que someter parte del terreno de cultivo a largos periodos de descanso a efecto de recuperar la riqueza nutritiva, por lo que el sistema agrícola en uso entre los grupos mayenses suponía el manejo de varias parcelas que se iban alternando. Esto permitió afectar los terrenos en descanso categorizándolos como baldíos, como ocurrió en los dos municipios que aquí nos atañen.

Una de las medidas que los campesinos tomaron para evitar el despojo de la tierra fue recurrir a la estrategia de asentar sus viviendas en los predios afectables. Tres años después del decreto en cuestión, el gobierno emitió una ley mediante la que se ordenaba la obligación de los originarios de concentrarse en pueblos, con lo que ya no estaban en posibilidad de comprobar posesión (Favre 1973:58-59).

En relación con Chamula, la familia Larráinzar venía tratando de hacerse de esas tierras desde la década de 1830: en 1846 obtuvo «476 caballerías (47 600 hectáreas) de un total de 636 000», con lo que se constituyó parte de la finca El Edén (Rus 1995:149). La mayor parte de los pobladores se incorporaron como siervos siendo, a principios de la década de 1850, aproximadamente 740 familias. Para poder conservar su parcela, cada miembro masculino debía cumplir con una cuota de tres días de trabajo al mes, lo que sumaba, entre todos los trabajadores, un total de 26 640 jornales anuales.

En 1847, bajo la gubernatura de Ramón Larráinzar, dueño ya de la finca mencionada, se emitió un nuevo decreto que abría a los pueblos la posibilidad de comprar tierra y repartirla en pequeñas porciones, lo cual, lejos de ser una concesión, era el inicio para apuntalar las formas de «baldiaje» requeridas en ese momento para la producción destinada al comercio. Así, se emitió un segundo ordenamiento que explicitaba los tipos de «mozos baldíos» que se reconocían:

Los que se encontraban habitando el terreno «antes de haber sido reducido a propiedad», es decir, los indios que poseían antes esas tierras en común y que de la noche a la mañana se convertían en peones sujetos; los que «por contrata entraban a servir de *baldíos*»; y los que se «iban consintiendo poco a poco en sus terrenos» (García de León 1985:152).

En otro apartado del mismo decreto se elevó a ley el «derecho» de compra de tierras, sujetándose a servidumbre, con lo que se empezó a delinear la estrategia de destinar a los tsotsiles de Chamula como fuerza laboral temporal para las épocas de mayor trabajo en las fincas de tierra caliente, fundamentalmente durante la cosecha de café.

Una vez instaurados dichos decretos, la familia Larráinzar procedió a deshacerse de sus tierras y propuso a los chamulas la venta de la finca El Edén, que estaba en territorio que ellos reclamaban como propio (quienes, se acota, eran los únicos dispuestos a adquirirlas). Por estas tierras se convino pagar 5 000 pesos, o sea, el equivalente a 26 000 jornales; también se menciona que se ignora si dicha cantidad se pagó (Rus 1982:153).

La venta de la finca El Edén a los chamulas se concretó en 1855, año en que también huyó del estado la familia Larráinzar después de que los liberales de Tuxtla removieron de su cargo a Ramón Larráinzar y a los sancristobalenses que con él gobernaban, acusados de proteger al clero propietario (García de León 1985:153). Estos hechos se suscitaron en el marco del anticlericalismo liberal extendido a lo largo de la nación. Todo ello se concretó entre 1856 y 1875, en una ley federal que estableció la expropiación (desamortización) de los bienes de la Iglesia católica, que en el estado de Chiapas abarcaban 30 % del territorio, y que a su vez fueron puestos en venta y adquiridos por los terratenientes (Favre 1973:58-59).

Los hechos antes referidos permitieron a los chamulas evitar todo contacto innecesario con la sociedad hispanohablante, lo que se reforzó hacia 1914, cuando determinaron que solamente podían llegar al cargo de presidente municipal aquellos ancianos que, además de monolingües, fueran «principales» reconocidos dentro de la jerarquía tradicional, es decir, personas con una trayectoria pública de probada fidelidad a su pueblo. De esta manera se evitó el acceso de personas bilingües a posiciones de poder, ya que se consideraba que podían traicionar a su gente al transar con los contratistas «ladinos» (Rus 1995:255).

Confiar la administración y el gobierno de Chamula a «principales» conocedores de sus tradiciones contribuyó a la recuperación, hacia las décadas de 1920 y 1930, de festejos que habían dejado de celebrarse desde finales del siglo XIX, así como que los *j-iloletik* realizaran sus ceremonias para sanar a los enfermos en la iglesia de San Juan. Estos hechos, además de fortalecer las instancias tradicionales y ubicar la esfera de lo religioso en un primer plano en lo tocante a control social, lograron impedir que los ladinos³ siguieran interviniendo en sus vidas y controlándolas (Rus 1995:255-256).

Por otro lado, como en Chenalhó la tierra y el clima son propicios para la producción agrícola, los propietarios ladinos no se plantearon vender sus terrenos; por lo mismo, para 1885 la situación en el municipio de Chenalhó era muy distinta a la de Chamula. En el primero había cinco grandes fincas rústicas: Los Ángeles o Chixtetik, Tanaté, La Merced, Natividad y La Piedad, y dos ranchos,

³ Mestizos que coexisten con los mayas y hablan tsotsil o tseltal.

San Francisco y Los Chorros, que se extendían por la mayor parte del territorio municipal (Garza 1999:49). Se ha reportado que para 1889 tan solo un tercio del suelo de Chenalhó estaba en manos de tsotsiles (Fevre 1973:72), obviamente, las tierras de peor calidad.

Cabe señalar que los ladinos además de ocupar terrenos aptos para el cultivo de café, caña y diversos frutales, también se instalaron en las tierras altas del municipio, donde tenían fincas y ranchos destinados más bien a la producción de fuerza de trabajo, como el rancho San Francisco, situado en lo que hoy es la colonia Belisario Domínguez, en los límites con el municipio de Chamula, poblado por tsotsiles provenientes de San Pedro, Santa Marta y, principalmente, de Chamula.

En consonancia con las formas de control social utilizadas antes de la Independencia, en las fincas y ranchos de Chenalhó los tsotsiles estaban sometidos a baldiaje, es decir, a una situación semiservil,⁴ bajo la cual los trabajadores quedaban sujetos a la finca; se entendía que podían cultivar una parcela para satisfacer sus necesidades inmediatas, así como hacer uso discrecional del bosque y de los pastos, lo que pagaban al patrón mediante una retribución en trabajo (Favre 1973:63). Otra categoría eran los mozos, que en ese entonces aún eran trabajadores libres; sin embargo, pronto se generaron mecanismos que los sujetaron a la finca. Uno de los mecanismos de uso más frecuente fue el endeudamiento sistemático instrumentado por los finqueros a través de las conocidas tiendas de raya, donde además de tener la obligación de comprar, a los trabajadores se les vendían los productos a precios muy por arriba de su valor en el mercado (Favre 1973:64).

A los baldíos se les asignaba locación y actividad según las necesidades del patrón para la realización del trabajo cotidiano y productivo de la finca y, desde principios del porfiriato, cuando despuntaron las grandes explotaciones capitalistas en el Soconusco, se les trasladaba a tierra caliente para laborar en los ciclos de cosecha de productos de alto valor mercantil, principalmente café.

En 1912 se publicó en el *Diario Oficial del Estado de Chiapas* el artículo 24 de la Ley de Sirvientes, que concedía autoridad sin límites y derecho de coerción a los terratenientes sobre los trabajadores, y legalizaba también la posibilidad de compra y venta de servidumbre mediante la liquidación de la deuda que los trabajadores tuvieran con los dueños de la finca. Entre los finqueros destaca el caso de Pablo Reinek, último dueño de las fincas San Francisco y Hamburgo, en el

⁴ «Entendiéndose semiservil como una forma particular de explotación del campesino dentro del contexto de la producción agropecuaria capitalista, en donde el trabajador se encuentra sujeto a su fuente de trabajo a partir de medidas coercitivas como el endeudamiento y relaciones patriarcales» (Page 1996:166).

Soconusco, quien enviaba a sus propios baldíos a trabajar a su cafetal en tierra caliente cuando así lo requería la producción (véase Pérez Enríquez 1998:44).

Hacia la década de 1930, con la llegada del general Lázaro Cárdenas a la Presidencia de la República, se suscitaron cambios en el orden socioeconómico de casi todo México. En Chiapas se introdujeron, por un lado, programas diseñados en el centro del país encaminados a desarticular las estructuras tradicionales y a facilitar la penetración de diferentes agentes del capitalismo en el medio indígena, ello mediante una política pública integracionista encabezada por lo que fuera el Instituto Nacional Indigenista, y, por otro lado, el impulso a la acción de grupos cristianos de diversa filiación.

Política indigenista

Aunque el ideario indigenista se empieza a gestar a inicios del siglo xx, con Manuel Gamio en el seno de la corriente vasconcelista, fue en la década de 1930 cuando se concretó en una política definida. En 1935, en la región de los Altos de Chiapas se funda el Departamento de Acción Social, Cultural y de Protección al Indígena (DASCPI) (Favre 1973:74) y, en 1936, como resultado de una negociación entre el gobierno del estado y los grandes productores de la costa, se crea el Sindicato de Trabajadores Indígenas (1973:74), que tuvo como fin asegurar la provisión de la mano de obra que cíclicamente se requería en aquellas regiones (1973:75). El objetivo primordial y más urgente de estas instituciones era frenar los abusos de los enganchadores, introducir la educación formal y sustituir a las autoridades ladinas que controlaban los municipios por jóvenes originarios bilingües y alfabetizados (Robledo 1987:69-70).

Resultado de esta incipiente política indigenista fue la instauración y el fortalecimiento de diversos grupos que, a la postre, conformaron cacicazgos que durante varias décadas tuvieron el control económico, político y religioso en diferentes municipios de Chiapas. En los casos que aquí nos ocupan, destacan el grupo de los *Tuxumetik*, como popularmente se designó a esta agrupación que controló el municipio de Chamula, y el de los promotores bilingües de Chenalhó.

Los *Tuxumetik*

Tal como narra Robledo (1987:70-81), la historia del grupo de los *Tuxumetik*, encabezado por Salvador López Tuxum, Juan Gómez Oso y Salvador Sánchez Gómez,

constituye un ejemplo claro del tipo de cacicazgos que se formaron a partir de la política y las acciones emprendidas por el DASCPI, aspecto que es importante resaltar para estar en posibilidad de entender lo que acontecía en el municipio de Chamula durante el acopio de datos que derivó en este libro.

A finales de 1938, el DASCPI declaró que a partir del primero de enero de 1939, cuando entrarían en funciones los nuevos ayuntamientos, solo tratarían con presidentes municipales que hablaran español. En Chamula se presentó una corriente de rechazo a esta medida, encabezada por un anciano escribano que en 1937 fue depuesto por Erasto Urbina. La oposición se debilitó cuando en diciembre de 1938 este hombre fue asesinado en circunstancias misteriosas.

Con la resistencia descabezada se logró el acuerdo de que en Chamula habría dos presidentes municipales: un anciano monolingüe promovido por el sistema tradicional de cargos, quien encabezaría el ayuntamiento tradicional, y un joven bilingüe que fungiría como escribano del primero y que representaría a la comunidad como presidente municipal en los tratos con el gobierno (Rus 1982:261).

Para el ayuntamiento de Chamula que entró en funciones en 1939, se nombró a Salvador López Tuxum como escribano, posición desde la que gradualmente erigió su cacicazgo. Este hombre, a través de la gestión administrativa que realizó, ganó buen prestigio ante el gobierno de Chiapas y la federación, lo que más tarde lo llevó a ser nombrado secretario general del Sindicato de Trabajadores Indígenas, donde se relacionó con Gómez Oso y Sánchez Gómez, y posteriormente a ocupar diversos puestos de representatividad popular.

Con este precedente, y gracias al prestigio adquirido, el grupo de López Tuxum fue desplazando a los ancianos monolingües de las instancias de poder político y administrativo de Chamula. Si bien los primeros intentos fueron causa de fuertes conflictos, el grupo se trazó una estrategia que le permitió ir subsanando las trabas, que consistió en recorrer los cargos de la jerarquía religiosa tradicional.

Para introducirse en la jerarquía religiosa, López Tuxum patrocinó una importante y, por lo mismo, costosa ceremonia religiosa (Rus 1982:262), con lo que logró ser nombrado único presidente municipal de Chamula el primero de enero de 1943 (1982:262-263). Luego se abocó a alcanzar el pináculo de la jerarquía religiosa, el cargo vitalicio de «principal de principales». Así, además de conciliar los problemas de transgresión del orden tradicional, logró el control de los sistemas de poder del gobierno civil y de la jerarquía religiosa de su pueblo y, con el tiempo, el acceso a los cargos más importantes de ambos (Rus y Wasserstrom 1979:153).

Con el poder civil y religioso en sus manos, López Tuxum aseguró ser el único intermediario para asuntos tanto de orden sociopolítico como económico con el

mundo ladino. En torno a lo económico, la visión comercial de López Tuxum poco a poco llevó a su grupo a constituirse en el principal acaparador y distribuidor de los productos de mayor demanda, a establecerse como usureros y a constituirse prácticamente como dueños de la mayor parte de la cooperativa de transportes que fue fundada con apoyo del Instituto Nacional Indigenista, previas gestiones del grupo ante la institución.

Hacia los primeros años de 2000, además de extensas propiedades productivas fuera del municipio de Chamula, la familia López Tuxum poseía gran número de unidades de transporte, tanto de carga como de pasajeros, controlaba además las diferentes cooperativas de transporte, detentaba la exclusiva en la distribución de refrescos embotellados y cerveza, y controlaba la producción y distribución de aguardiente (*pox*) en el municipio.

En forma resumida, hacemos eco de lo que Jan Rus señaló (véase Morquecho 1991:2; Rus 1982) en el sentido de que, desde finales de la década de 1950, el grupo caciquil consolidó y ejerció el control en el municipio de Chamula a diferentes niveles: por el lado de la sociedad global, contó con el apoyo del gobierno del estado y con contactos importantes en la iniciativa privada, y en el interior de su pueblo controló la política y la jerarquía tradicional religiosa. En síntesis, mantuvo el control político, económico e ideológico.

Por otro lado, el descontento que generaron los excesos en el ejercicio del poder en que incurrieron los *Tuxumetik* acarreó varias crisis internas en el municipio que, entre otras cosas, resultaron en la división de los chamulas en diversos bandos, así como en expulsión de población.

La primera crisis se suscitó a principios de la década de 1970 a consecuencia de la «desaparición», dos años antes, de un incipiente líder opositor, Salvador López Tsetjol. En torno a este hecho el descontento se aglutinó en un movimiento popular en el que participaron diversos sectores: maestros, comerciantes, productores, católicos ligados a la diócesis de San Cristóbal y adventistas del séptimo día, quienes, incluso, se organizaron para contender por la presidencia municipal con el profesor Mariano Gómez como candidato, a quien lograron instalar en el cabildo para el periodo de 1971 a 1973.

Cabe resaltar que los *Tuxumetik* provienen de la parte poniente y norte del municipio, por lo que el oriente nunca participó de los posibles beneficios que sí llegaron al resto del municipio, además de que esa zona se vio particularmente afectada por los excesos en que incurrieron. Por lo mismo, la mayor parte de la oposición procedía de dicha región.

Una vez que el grupo opositor ocupó la presidencia municipal, promovió el procesamiento de los caciques y logró encarcelarlos. Sin embargo, debido a la muerte de un importante «principal» ligado a los *Tuxumetik*, y con la ayuda de contactos clave en el gobierno, se las arreglaron, a su vez, para procesar a sus opositores. El gobierno del estado manejó el caso de forma política y no en el ámbito de lo jurídico, como correspondía. Así, el gobernador Manuel Velasco Suárez ordenó liberar a los presos de ambos bandos sin mediar juicio.

Para el periodo 1974-1976, a pesar del triunfo del grupo anticaciquil, el que era encabezado por los *Tuxumetik* retomó la presidencia municipal con la ayuda amañada y decidida del gobierno del estado, hecho que tuvo lugar mediante una intervención directa y armada, estando al frente de la misma Ángel Robles, Pablo Ramírez y Jorge Ochoa, los dos primeros funcionarios de lo que entonces era el Departamento de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado (DAIGECH) y el tercero diputado.

Después de protestar, tanto en San Cristóbal de Las Casas como en Tuxtla Gutiérrez, sin obtener respuesta a sus demandas, el grupo opositor recurrió al Partido Acción Nacional (PAN), del que abrieron una oficina en San Juan Chamula. En 1974 tomaron el edificio de la presidencia municipal, de donde fueron violentamente desalojados con el apoyo del ejército. Hacia noviembre del mismo año las oficinas del PAN fueron destruidas y más de 200 opositores de los caciques fueron aprehendidos, y durante su cautiverio vejados de distintas formas (Morquecho 1991:3; Rus y Wasserstrom 1979:153). Finalmente, los prisioneros fueron trasladados a la cárcel de Teopisca y declarados expulsados del municipio bajo la acusación de ser evangélicos. A decir de Morquecho (1991:3), a partir de entonces no se realizaron elecciones internas en el municipio de Chamula. Quienes decidían quién presidiría el municipio eran los principales, y el llenado de las papeletas del voto se realizaba en el edificio de la presidencia municipal.

Los promotores bilingües de Chenalhó

Hasta mediados de la década de 1930, la mayor parte de la población tsotsil de Chenalhó estuvo sujeta a baldiaje. Aun después de abolida la servidumbre en Chiapas, la población maya se seguía vendiendo, comprando y ofreciendo como parte de las propiedades (Garza 1999:61).

Aunque los primeros ejidos del municipio de Chenalhó se constituyeron en 1925, el saldo negativo que tuvo la Revolución mexicana en el estado de Chiapas

permitió la preservación de la estructura de poder terrateniente (Garza 1999:59). No fue sino hasta 1934, bajo la presión del cardenismo, cuando se logró deslindar la primera dotación de tierras, consistente en 800 hectáreas, que benefició a 66 familias. En 1960, el registro de Chenalhó arrojó nueve ejidos con un total de 10 601 hectáreas, que corresponde a 71.5 % de la superficie del municipio (Favre 1973:79). En 1975 se realizó otra afectación de 15 625 hectáreas, que benefició a 8 034 familias que hasta entonces eran baldías (Pérez Enríquez 1998:30).

Por lo que toca a la política indigenista, como primer escribano se nombró a Manuel Arias Sojob, uno de los pocos tsotsiles bilingües y alfabetizados, quien entre otras acciones participó en las fuerzas carrancistas durante la Revolución y fue el principal informante de Calixta Guiteras Holmes para el libro *Los peligros del alma* (Guiteras 1965). Arias Sojob, con el apoyo de sus huestes, tramitó y logró fundar, no sin serios problemas con los mestizos, la primera escuela primaria para su pueblo. Este hecho resalta porque cimentó que en el corto plazo el sector magisterial pedrano asumiera el poder político, esgrimiendo precisamente la educación como condición para avanzar en el escalafón de las autoridades de Chenalhó, además de que con ello se creó una diferencia de estatus entre los maestros y la mayoría de la población analfabeta.

La presencia de promotores de la educación en muchos de los parajes facilitó el control social de la población porque fungían, entre otras ocupaciones, como mediadores entre las comunidades y las autoridades municipales, y en ocasiones con el gobierno del estado e incluso con la federación (Garza 1999:66). Al respecto Arias señala:

Cada paraje tiene su agente municipal, cada escuela sus maestros y su comité de educación. Estos, juntamente con los hombres que han desempeñado cargos de ayuntamiento, forman el equipo de decisión y de ejecución de las autoridades municipales: son los que, cuando hay acuerdo, hacen que se cumpla lo que dice el presidente, sea con presión o con convencimiento (Arias 1975:12).

El grupo de promotores bilingües consolidó su poder al afiliarse al Partido Nacional Revolucionario (PNR) y, por su intermedio y con ellos al frente, se dio cauce a la red de organizaciones de trabajadores subordinadas al Estado (Rus 1995:261; Garza 1999:60-64). Igual que en Chamula la resistencia de los ancianos a las nuevas formas que adoptó el poder se subsanó mediante la participación de los líderes del grupo de profesores en cargos religiosos (Guiteras 1965:266), en el caso de Chenalhó resalta que el dominio de los campos jurídico y político se impuso

sobre el campo religioso y, por ende, el predominio de la legalidad sobre «el costumbre» (Garza 1999:67), lo que de alguna manera tenían asimilado los habitantes del municipio por efecto del orden impuesto desde las fincas, en que se colocaba el campo religioso en un plano secundario. Esto en última instancia determinó las diferencias con lo acontecido en Chamula, al seguirse cauces y soluciones diferentes para la atención al problema del protestantismo en Chenalhó.

También, a diferencia de Chamula, en la década de 1970 en Chenalhó la pugna por la tierra constituyó la problemática de mayor relevancia derivada, por un lado, de la riqueza productiva de la región y, por otro, de la alta densidad de población (Pérez Enríquez 1998:100). Las movilizaciones fueron encabezadas por el movimiento campesino ligado a la izquierda mexicana y por el trabajo político religioso realizado por la diócesis de San Cristóbal. En forma colateral y de menor importancia, al igual que en Chamula, se suscitó la acción de diversas organizaciones religiosas, que a su vez derivó en un conflicto religioso. Los hechos antes mencionados llevaron a la estructura de poder de Chenalhó a una crisis también sorteada con el apoyo decidido del gobierno del estado y la federación mediante el ya mencionado Programa de Desarrollo de los Altos de Chiapas (PRODESCH), así como con la revitalización de la Confederación Nacional Campesina (CNC). A través de estos, la problemática social y económica se enfrentó impulsando el desarrollo rural y resguardando, por todos los medios posibles, las estructuras que tan bien habían servido a los intereses de los grupos de poder del estado.

Por otro lado, encabezado por la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR), el discurso indigenista del Estado adquirió un cariz diferente, se dejó de lado el integracionismo para dar paso a la «pluriculturalidad y respeto a las costumbres indígenas», lo que, según refiere Garza (199:75), para Chenalhó, en ese momento en particular, se concretó en la revitalización de la tradición, se reforzó el seguimiento de «el costumbre», la práctica de la religión de los antepasados, y en el discurso y en los hechos se manejó la pertenencia al Partido Revolucionario Institucional (PRI) como un elemento de «el costumbre».

La estrategia antes referida surgió para confrontar el impacto del trabajo realizado por la diócesis: la participación de varios de los adeptos de esta última (y no necesariamente solo ellos) en partidos de oposición, entre los que el Partido Socialista de los Trabajadores (PST) tuvo mayor presencia, y la aparición de organizaciones campesinas independientes y de presbiterianos y mormones, todos los cuales eran descalificados por los «tradicionalistas del PRI [...] bajo el argumento de que rompían con la unidad y la armonía comunitaria» (Garza 1999:75).

Hacia la década de 1980 se incrementaron los agentes de la sociedad global; aparecieron en el escenario el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y la Organización Indígena de los Altos de Chiapas (ORIACH), que abanderó las luchas de los protestantes. El PST se convirtió en el Partido Frente Cardenista de la Revolución Nacional (PFCRN) respaldado por la organización Majomut (en tsotsil, 'que gane la gallina'). En torno al PRI surgió la organización Sociedad Campesino-Magisterial (SOCAMA) (Garza 1999:75) y también diversas ONG que abanderaron distintos problemas de la vida de los chenalheros. Por último, se acrecentó el trabajo tanto de la diócesis como de denominaciones y sectas protestantes.

En 1994 se suscitó el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), y en 1997 los conflictos se polarizaron y ocurrieron enfrentamientos entre campesinos de distintos bandos políticos, lo que culminó, a finales de ese año, con la trágica y deleznable matanza de Acteal. El saldo en ese año fue de casi 80 muertos, muchos heridos y aproximadamente un tercio de la población desplazada y refugiada lejos de sus lugares de origen (Garza 1999:10).

Religión

El protestantismo en Chiapas

Un elemento que ha marcado de manera determinante las dinámicas sociales suscitadas entre los pueblos maya-zoques se ubica en el campo religioso. Es mi parecer que las dinámicas que se establecen en la competencia clientelar por feligreses, así como en los conflictos religiosos, comenzaron a partir de la llegada del protestantismo a Chiapas.

En 1938 el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), filial de la Iglesia Bautista del Sur de los Estados Unidos, inició labor proselitista protestante en Chiapas (Rus y Wasserstrom 1979:87). Los grandes avances que lograron en el plazo de unos cuantos años dieron pie a que otros grupos religiosos estadounidenses e ingleses también realizaran trabajo entre los grupos originarios del estado de Chiapas.

La llegada del ILV a México se debió a varias coyunturas. Por un lado, a la necesidad del Estado mexicano de presentar una ofensiva religiosa tendiente a neutralizar a la derecha clerical del país, que a finales de los veinte había conformado el amplio movimiento, denominado cristero, que combatió contra el gobierno de Plutarco Elías Calles y que aun durante la presidencia de Lázaro Cárdenas constituía una amenaza más real que latente. Por otro lado, se debió a

que la desarticulación de las religiones tradicionales de los grupos originarios de México era una de las metas principales de la política indigenista integracionista, cuyos ideólogos consideraban que, al romper dicho núcleo, sería más fácil mexicanizar al indígena. Y un tercer factor, clave, fue la presencia de Moisés Sáenz, que en aquel tiempo fungía como subsecretario de Educación Pública en México; antropólogo y político liberal, era un presbiteriano que vio con muy buenos ojos el trabajo que el ILV venía realizando desde principios de los veinte con los cakchiqueles de Guatemala, por lo que invitó al instituto a extender su trabajo hacia México (Garza 1999:142-145).

En 1938 William Bentley encabezó la primera misión en Chiapas, estableciéndose en Yaconquintelé, cerca de Yajalón, donde instaló un centro de entrenamiento para misioneros destinados a regiones tropicales no solo de México, sino de todo el mundo. El equipo de trabajo inició la labor de conversión penetrando en avionetas a los lugares más inhóspitos e incommunicados; los aparatos pertenecían a la compañía conocida como JAAR (Jungle Aviation and Radio Service), que en Chiapas era conocida como Alas del Socorro y que era también propiedad de dicho instituto.

En 1944, Mariana C. Slocum fundó una congregación presbiteriana en la localidad de Corralito, en el municipio tseltal de Oxchuc, lugar que se caracterizó por ser el punto a partir del cual el trabajo de conversión logró un éxito inusitado. Poco después, el ILV extendió sus acciones hacia la zona tsotsil (Garza 1999:148-150; Siverts 1969:175).

La Nueva Iglesia católica

Otro factor que también aparece como decisivo en los acontecimientos suscitados en la región de los Altos de Chiapas, tanto por sus acciones como por las reacciones de otros sectores políticos y religiosos, fue la pastoral instaurada también desde Oxchuc por la Iglesia católica en 1950 (Harman 1990:33).

A partir de la década de 1960 la diócesis de San Cristóbal se redefine dentro del marco de la «Nueva Iglesia católica», fincando su base conceptual en la teología de la liberación u opción de la «Iglesia por los pobres», concretamente tomando «partido en la conflictividad social al lado de los oprimidos» (Centro de Estudios Euménicos 1987:104). Las estrategias y el cuerpo teórico de esta opción se concretó en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que tuvo lugar en Medellín, Colombia, en 1968, y se basa en la conformación de

comunidades eclesiales de base (CEB), en las que se plantea, entre otras actividades, la lectura de la Biblia por seglares y clases populares (Concha Malo et al. 1986:233). Lo anterior se concretó mediante la formación de catequistas originarios, quienes se han dedicado a realizar visitas evangelizadoras en las que se hacen lecturas de la Biblia, y a partir de estas se generan discusiones con base en su aplicación en la problemática de la vida cotidiana y de fondo de los participantes (Page 1996:168).

Las acciones realizadas por la diócesis entre mayas y zoques han impactado de manera variable, con respuestas que van desde la aceptación de su pastoral por todo un conglomerado —con cambios sociales radicales como sucedió en Simojovel (véase Page 1996), Las Margaritas, las cañadas de Ocosingo, el norte de Chenalhó, San Andrés y Palenque, entre otros—, hasta el rompimiento que se suscitó con la diócesis en algunos municipios, como sucedió en Chamula; y dentro de este rango ocurrieron otras diversas situaciones.

Ofensiva católica y la contraofensiva del protestantismo

El impresionante avance logrado a través del trabajo pastoral desarrollado por la diócesis de San Cristóbal en varias regiones del estado de Chiapas, como contraofensiva al éxito de la estrategia protestante, motivó, a su vez, a principios de la década de 1980, una respuesta no menos intensa por parte de los grupos protestantes que abanderaban los intereses de la derecha estadounidense, apuntalada por tres documentos: el Informe Rockefeller y los documentos Santa Fe I⁵ y Santa Fe II, emitidos a principios de la década de 1980.

El documento de Santa Fe I, además de hacer recomendaciones de orden económico en torno a la necesidad de desarrollar cooperativas y otro tipo de negocios entre los grupos originarios con base en el uso de tecnología apropiada que llevaran a las comunidades a constituir pequeñas empresas orientadas a la agricultura de exportación, también propone políticas de orden cultural encaminadas principalmente a evitar la penetración y el avance de ideologías comunistas (Pérez Enríquez 1994:7).

El documento de Santa Fe II destaca la importancia de combatir la tendencia «gramsciano teológica», enfatizando que uno de los principales enemigos de los intereses estadounidenses es el clero progresista adscrito a la teología de la liberación (Pérez Enríquez 1994:8). Las estrategias propuestas para el logro de dicho

⁵ *Le document de Santa Fe I*, Dial Diffusion de l'Information Sur l'Amérique Latine, Paris, 1992, citado por Pérez Enríquez (1994:3).

objetivo, se ha dicho, se inscriben dentro de lo que se ha denominado guerra de baja intensidad:

La guerra de baja intensidad o el conflicto de baja intensidad son los términos que se usan para describir una forma de guerra que incluye las operaciones psicológicas, la desinformación, la mala información, el terrorismo y la subversión cultural y religiosa. De modo que la guerra ideológica que se lleva adelante para concretar la eficacia de los programas económicos hacia la región forma parte de un proyecto mundial en donde a la región le toca el papel de producir fuerza de trabajo necesaria para el desarrollo económico de otras regiones, por lo que habría de regular tanto cuestiones demográficas como ideológicas y qué mejor que la lucha de tendencias religiosas para mantener dentro de la pluralidad de creencias la división de los sujetos sociales (Pérez Enríquez 1994:8).

Musulmanes

Otro elemento que en la actualidad llama poderosamente la atención es la llegada de musulmanes. Aunque su presencia aún no es sensible en el interior de los municipios de Chamula y Chenalhó, sino solo en San Cristóbal de Las Casas, es preciso mencionar que en 1995 se avecindó un grupo de familias musulmanas provenientes de la Alpujarra, España, quienes instalaron un puesto de venta de pan y pasteles en el mercado municipal de esta ciudad, desde donde, se supone, realizaron los primeros contactos con originarios que recién se habían separado de congregaciones protestantes.

En el lapso de unos cuantos meses, el grupo de españoles abandonó el mercado y puso un negocio de pan y pasteles en un local cercano al centro de la ciudad. Para finales de 2001, como refiere Morquecho (2004:3, 31), habían adquirido un predio y arrendado o comprado varias casas en la colonia Nueva Esperanza, al norte de la ciudad, en un área en la que confluyen distintas colonias habitadas por población maya proveniente de varios municipios, en su mayoría protestante, donde fundaron el Centro de Desarrollo Social para Musulmanes Misión para el Dáwa, A. C., que les permitió consolidar la conversión de un número considerable de chamulas, previamente expulsados, y fundar una escuela (madrasa) para el estudio del Corán, un albergue para personas «necesitadas» y un área para realizar ceremonias religiosas. En dichos terrenos, en 2020 inauguraron una enorme mezquita.

A finales de 2001, a raíz de los trágicos acontecimientos de septiembre en Nueva York, los musulmanes españoles se vieron muy presionados por las autoridades migratorias y una parte de la sociedad local, lo que los llevó a cerrarse en el sentido de evitar que se conociera más sobre sus actividades religiosas. De hecho, algunos investigadores que han intentado realizar trabajo entre los conversos al islam refieren que se negaron a ser entrevistados (entrevista a la técnica académica bilingüe Juana María Ruiz Ortiz, 27 de septiembre de 2000). Por otro lado, Cañas (2006) realizó un extraordinario estudio entre un grupo de musulmanes conversos disidentes del grupo de la Alpujarra.

En cuanto a la cantidad de musulmanes ya presentes en San Cristóbal, a principios de 2004 (Morquecho 2004:5-6) se contabilizaban 200. Para 2020 el INEGI reportó dos categorías —número de católicos y otras religiones—, por lo que se desconoce el número de musulmanes y de otros cristianos (INEGI 2020).

Dinámica religiosa en Chamula y Chenalhó

En lo que toca al protestantismo, el trabajo del ILV entre los tsotsiles de Chamula y Chenalhó, aunque tuvo avances significativos, no resultó tan exitoso como entre la población chol y tseltal.

Durante sus dos primeras décadas (1930-1950), la labor proselitista no impactó mayormente en Chamula, siendo su principal escollo que los caciques rechazaban enérgicamente, incluso con violencia, sus actividades. Así, el balance de conversos en Chamula hasta 1968 era de 20 familias.

Por otro lado, en relación con la acción católica, según señaló Gabriela Robledo (1987:81-87), hasta antes de 1965, año en que fue expulsado de Chamula un grupo de misioneras clarisas, no se habían suscitado reacciones en contra del trabajo realizado por la diócesis. En 1966 la diócesis logró restablecer la labor de pastoral, planteándose como objetivo el «desarrollo integral del indígena chamula, la formación espiritual y capacitación de catequistas y seminaristas». Se efectuaron proyectos de «promoción social» en los renglones de producción agropecuaria, oficios artesanales, salud y servicios urbanos.

La misión católica señalada fue recibida en forma hostil por las autoridades del municipio; se condicionó su permanencia a la realización de actividades exclusivamente dentro del perímetro de la cabecera municipal, además de que no se les permitió la construcción de capillas o ermitas. Sin embargo, el grupo de

pastoral no se ciñó a tal condición porque trabajó en todo el municipio, además de que edificó una capilla en el paraje de Candelaria, al oriente del municipio.

A finales de 1966, las autoridades, con el apoyo de habitantes de diversos parajes del norte y poniente del municipio, atacaron el paraje de Candelaria y el contiguo San Antonio de las Rosas, agresión que culminó con la destrucción de la capilla recién construida. A finales de 1969, después de múltiples amenazas, agresiones y asesinatos de feligreses, la diócesis se retiró del municipio de Chamula.

En la década de 1970, cuando el grupo caciquil fue vencido en las elecciones municipales, la pastoral pudo de nueva cuenta trabajar durante algunos años más.

Cuando en 1974 el grupo caciquil retomó el poder, el equipo de pastoral sufrió un atentado en la plaza de San Juan Chamula, a lo que siguió la expulsión, junto con los disidentes políticos, de los grupos de católicos que había en el municipio. Estos expulsados formaron, en las faldas del Tzontehuitz en el municipio de San Cristóbal, las comunidades de la Florecilla y Paraje Caridad. En octubre del mismo año las autoridades religiosas de Chamula rompieron relaciones con la diócesis y se declararon formalmente ligados a la Iglesia católica ortodoxa griega, con quienes entraron en contacto a través de la sede que estos tenían en Tuxtla Gutiérrez. En 2022 no persiste tal liga.

Asimismo, en la década de 1970 fue cuando la labor del protestantismo comenzó a rendir frutos en Chamula; de las 20 familias ya señaladas, en 1972 pasaron a ser casi 80, y en 1976 eran más de 800 (Robledo 1987:155). Según Rus y Wasserstrom (Robledo 1987:153), la propuesta del ILV permitió aglutinar el descontento contra el caciquismo, pero, debido a la política religiosa de no confrontación, aquellos que adoptaron la fe protestante prácticamente estuvieron al margen de la lucha por el poder político.

Otra vertiente del protestantismo que también ha operado en Chamula es el adventismo del séptimo día, introducido por el chamula Domingo López Ángel, cuyo grupo se alió a la fracción anticaciquil que ganó las elecciones en la década de 1970 (Robledo 1987:89). Este líder jugó un papel determinante en la lucha que los expulsados de todos los órdenes han mantenido contra las autoridades de Chamula y del estado.⁶

La crisis del poder caciquil de la década de 1970 denota, entonces, varios hechos que fueron determinantes en las características que adoptó la vida en el

⁶ En algún momento de la segunda mitad de la década de 1990, López Ángel abandonó la Iglesia adventista del séptimo día debido a pleitos que tuvo con la dirigencia político-religiosa, y se convirtió al islam, seguido por ocho familias de sus allegados (Morquecho 2004:5-6; entrevista a la técnica académica bilingüe Juana María Ruiz Ortiz, 27 de septiembre de 2000).

interior del municipio. Por un lado, se afianzó la relación gobierno-*Tuxumetik*, con el endurecimiento de los mecanismos de control económico, político y religioso que llevó a un febril tradicionalismo dentro del municipio y a la intolerancia tajante hacia todo aquello que representara diferencias o amenazara a dicho poder.

En este sentido, la etnomedicina chamula se constituyó como un mecanismo de control social, pues pobre de aquel que osara recurrir a la medicina moderna sin acudir en primera instancia, y en ocasiones única, a los *j-iloletik*, ya que corría el riesgo de ser acusado de evangélico o católico y, por ende, expulsado del municipio. En 2021 pululaban en la cabecera municipal consultorios de biomédicos, dentistas y farmacias, además de un hospital.

Por lo que toca a Chenalhó, el padre Chanteau (†), de nacionalidad francesa, encabezó durante varias décadas el trabajo de la Iglesia católica; a principios de 1998 fue expulsado de México por manifestarse a favor de las víctimas de la matanza de Acteal. La actividad del equipo pastoral a su cargo se constituyó dentro del marco de la política religiosa de la diócesis de San Cristóbal, tema sobre el que se abundó previamente.

También en Chenalhó, la Iglesia presbiteriana inició su labor proselitista en 1958 en la comunidad de Chintik, acción encabezada por Marcos Quentío Max, quien fue formado como pastor en Tapachula. Durante tres años el trabajo religioso se circunscribió a dicha comunidad para después extenderse por todo el municipio (Pérez Enríquez 1998:47). Más tarde se sumaron las actividades de otras denominaciones.

A partir de una encuesta realizada en 1985, Pérez Enríquez (1998:165) registró la siguiente distribución religiosa: tradicionalistas 51 %, católicos eclesiásticos 15 %, presbiterianos 15 %, adventistas 4 % y sin religión 4 %.

Es claro que, al registrarse población adscrita a diferentes Iglesias, esto implica que la dinámica en torno a lo religioso ha tenido un desenlace muy diferente en el municipio de Chenalhó. Ahí las expulsiones por este motivo han sido escasas, y más bien se han suscitado en zonas que, al igual que en Chamula, conservaron una autonomía relativa y, por lo mismo, tuvieron sus propias formas de gobierno en las que la religión ha jugado un papel preponderante. Este es el caso de Santa Marta, localidad que se ubica al poniente del municipio, en la que se asienta un grupo social perteneciente a un pueblo distinto, con su propia patrona religiosa, Santa Marta, por lo que sus miembros son conocidos como «marteños» (pueblo que no formó parte de este estudio).

El otro caso es el del ejido Belisario Domínguez, que se constituyó como tal en 1935 a partir de lo que fuera la finca San Francisco, de la que, como más arriba

se señaló, su último propietario fue Pablo Reinek, también dueño de la finca cafetalera Hamburgo ubicada en el Soconusco. El territorio donde se asienta el ejido Belisario Domínguez perteneció al municipio de Chamula hasta 1942, por lo que la mayoría de sus habitantes consideran que pertenecen a este pueblo —y por lo mismo están mucho más ligados a él—; en ese año pasó a formar parte del territorio del municipio de Chenalhó (Pérez Enríquez 1998:45).

La expulsión religiosa ocurrida en Belisario Domínguez se suscitó el 27 de noviembre de 1984. De los expulsados, algunos eran presbiterianos y otros católicos ligados a la diócesis de San Cristóbal. En asamblea, la comunidad decidió la expulsión de los religiosos sobre la base de los ataques verbales que venían haciendo en contra de los *j-iloletik* (Pérez Enríquez 1998:464-65). Fuera de estos dos casos, las confrontaciones religiosas se han resuelto dentro de la legalidad nacional, es decir, haciendo valer el derecho constitucional a la libertad de culto (Pérez Enríquez 1998:61).

En este punto, resulta conveniente señalar la enorme diferencia que hay entre Chamula y Chenalhó en relación con el tratamiento de las pugnas religiosas. En definitiva, las modalidades que dicho conflicto adopta en uno y otro municipio dependen del peso que la jerarquía religiosa haya tenido en el pasado inmediato y en los mecanismos de control social ejercidos por los grupos dominantes.

Así, en Chamula, siendo un pueblo que pudo mantener cierta autonomía relativa en cuanto a las formas de organización social y de gobierno, la religión está por encima del poder civil y es determinante en las formas de control social y económico. Este sistema llegó a constituirse de esta manera como un mecanismo legado por los colonizadores como medio para imponer su ideología y reproducir las formas de control social y explotación en el ámbito de la comunidad:

[La] comunidad indígena es un producto colonial, y solo es considerada jurídicamente como tal en la medida en que acepta los patrones culturales y económicos que le son impuestos [...]. La cultura indígena local es también un producto, un sincretismo indo colonial en la cual muchos valores impuestos habían sido ya profundamente interiorizados (García de León 1985:124).

Con lo anterior, los invasores aseguraron la permanencia de los chamulas en las regiones montañosas, el tributo, y la población como reserva de mano de obra estacional (García de León 1985:124).

En el caso de Chenalhó, en primer lugar, al no haber estado presente la instancia religiosa en la solución de la problemática referida al control social, toda

vez que esto se atendía en el nivel de la finca y en el municipio sobre la base de la «aplicación de las leyes» y, en segundo lugar, debido a que el caciquismo establecido en el municipio encabezado por los maestros bilingües estaba más ligado a las estructuras de la sociedad nacional, la conflictividad religiosa no puso en entredicho el poder y no requirió expulsiones, por lo que el problema derivó hacia su solución legal, es decir, en el marco constitucional del derecho a la libertad de credo, lo que ha permitido la coexistencia casi pacífica entre los adeptos de las distintas denominaciones y sectas cristianas. En este devenir, se llevó a cabo un diálogo permanente entre los diferentes actores sociales que ha ido permeando y transfigurando las diferentes visiones del mundo y, consecuentemente, las prácticas a que dan lugar. Entiendo «transfiguración étnica» como los procesos a través de los cuales, como señalan Bartolomé y Barabas (1996:28), se realizan «sucesivas alteraciones internas tanto biológicas (mestizajes) como culturales, y en sus formas de relación con la sociedad envolvente» entre los grupos étnicos, en un intento por mantenerse como entidades étnicas ante el embate de los diferentes agentes de la sociedad dominante. «Es decir, que la transfiguración supone la existencia de cambios adaptativos que cambian la fisonomía cultural».

Capítulo 2. Servicios de salud e interrelación

Condiciones de vida

Las condiciones de salud de un pueblo son resultado y reflejo de sus condiciones de vida. Las de los pueblos originarios de Chiapas, dentro del panorama nacional (que tampoco es muy alentador) se cuentan entre las más precarias.

En 1995, en el lapso en que se levantaron los datos, el estado de Chiapas ocupó el primer lugar en marginación al arrojar un índice de 2.36, seguido del estado de Guerrero que alcanzó 1.91 y Oaxaca 1.85 (SH 2000:383). Sobre la base de la primera clasificación, en Chiapas la media en cuanto a dicho índice se ubicó en un rango que va de -0.021 a -0.73. En contraste, Chamula y Chenalhó presentan índices de 1.99 y 2.4, respectivamente, encontrándose en el extremo el municipio de San Juan Cancuc, con un índice de 3.15 (2000:384-385). Para 1999 el Programa IMSS-Solidaridad, en una gradación cualitativa, calificó de muy alto el índice de marginalidad del estado,¹ ello debido a las condiciones de pobreza en que vivían los pueblos mayas y zoques de la entidad. Entre los diversos elementos que apuntaron hacia dicha situación de marginalidad seleccioné algunos, que a su vez nos permitirán comprender con mayor precisión el porqué de las condiciones de salud en que vivían chamulas y pedranos.

En primer término, a través de los datos censales podemos ver que entre 1970 y 1990 la tasa de crecimiento del estado de Chiapas fue más elevada que la media nacional, al situarse en 3.64 %, en relación con el 2.6 % nacional. Aunque

¹ «En una escala de cinco niveles, a saber: muy baja, baja, media, alto y muy alto» (IMSS-Solidaridad 2000:71).

dicha tasa disminuyó casi a la mitad entre 1990 y 1995, cuando se redujo a 1.97 % (SH 1998:172), el aumento de la población casi al doble entre 1970 y 1990 repercutió negativamente en las condiciones de vida de la población.

Para los municipios de Chamula y Chenalhó, en el periodo de 1990 a 1995 dichos índices se situaron en 0.4 % para el primero y 1.77 % para el segundo (SH 1998:178); en el periodo de 1995 a 2000 el porcentaje aumentó a 2.54 % en Chamula y se redujo sensiblemente en Chenalhó a 1.15 % (1998:178), seguramente como resultado del incremento del subregistro y de la migración por efecto de los estragos causados por la guerra de baja intensidad dirigida contra el EZLN. El incremento demográfico, entre otros factores, coadyuvó a agudizar el conflicto agrario, por un lado, en el uso intensivo de la tierra y, por otro, en la disminución del tamaño de la propiedad por efectos de la herencia.

En cuanto al renglón educativo, el índice de analfabetismo a nivel nacional en población mayor de 15 años fue en 1999 de 10 %, mientras que para Chiapas llegó a 24.3 %, más del doble que en el resto del país, porcentaje que resultó tan alto a expensas de los elevados índices que se reportaron para municipios como Chamula y Chenalhó, que alcanzaron 69 % y 51 %, respectivamente. Pero lo peor del caso, en este mismo rubro, fueron los índices que se presentaron en rezago educativo, es decir, en menores de 15 años, para quienes se registró a nivel estatal 27 %, dependiendo, a la vez, del alto registro en los municipios originarios, que para Chamula fue de 67 % y para Chenalhó de 31 % (SH 2000:240). Lo alarmante de este último dato es que se supone que existe una infraestructura escolar y de personal suficientes para cubrir a todos los niños (véase Pineda 1995).

Otro dato de importancia es el relacionado con la actividad laboral, que mientras para el total del país arrojó 22.65 % de trabajadores dedicados a actividades agropecuarias, en Chiapas correspondía a 58.89 %; sin embargo, la mayoría de esta población dedicaba parte de su tiempo laboral a la producción estacional en tierras de pésima calidad, lo cual era cada día más difícil debido a la reducción del tamaño de la propiedad y a la escasez y el encarecimiento de la tierra, lo que obligaba a la mayoría a buscar su subsistencia, por periodos cada vez más largos, en el trabajo asalariado. Este mecanismo, a la vez, debido a la gran competitividad en el mercado laboral estatal, situaba los salarios muy por debajo del mínimo legal. Al respecto, Juan Pedro Viqueira (1995:224-225) señaló que las fuentes de trabajo en las fincas cafetaleras en las que antaño eran obligados los mayas a trabajar por carecer de otra fuente de fuerza de trabajo dejaron de depender de estos, al privilegiarse la mano de obra de personas guatemaltecas, a quienes se pagaban salarios aún más bajos.

Por otro lado, los terrenos que antaño eran arrendados a originarios en tierra caliente fueron incorporados a la agricultura capitalista o bien destinados a la ganadería. Lo anterior obligó a esta población a buscar su subsistencia fuera del estado, preferentemente en la industria de la construcción en Tabasco y Quintana Roo, o migraron a Sonora y Estados Unidos.

Aquellos que lograban un trabajo dentro del estado quedaban condenados a percibir un salario muy por debajo del mínimo legal. Al respecto se reportó que, en 1990, 26.53 % de los trabajadores mexicanos percibían menos del salario mínimo; en Chiapas, hasta diciembre de 1994, el salario mínimo era de \$12.89 diarios (US 1.43); a diciembre de 1998 era de \$26.05 al día (US 2.94) (SH 1998:408); a finales del año 2000 llegó a la cifra de \$37.90 (US 3.79 diarios, US 90.96 mensuales) (*La Jornada* 13/10/2000:22), que no equivalía ni a los 150 dólares considerados la cantidad mínima con la que mensualmente podía sobrevivir una familia.

Servicios de atención a la salud-enfermedad en Chamula y Chenalhó

En el censo del año 2000 se reportó una población total en el estado de Chiapas de 3 920 892 habitantes; de estos, 689 971 eran derechohabientes de los sistemas de seguridad institucionales, es decir, 17.6 %. En el municipio de Chamula, de un total de 59 005 habitantes, solo tres tenían derecho al servicio, es decir, 0.005 % de la población, mientras que en Chenalhó, de un total de 27 331 habitantes, solo 15 tenían la cobertura, o sea, 0.05 %. Estos datos contrastan con los de Tuxtla Gutiérrez, donde de un total de 434 143 habitantes, 180 874 estaban asegurados, lo que arroja un porcentaje de 43.3 % (INEGI 2003:165-166). Resalta la gran disparidad entre derechohabientes a nivel estatal entre la capital del estado y los municipios que nos ocupan. Ciertamente, entre estos factores hay que considerar que en ninguno de los dos municipios había trabajadores empleados en la industria o en otro ramo de la producción.

En 2002 se reportó un total de 16 440 trabajadores de la salud en servicio en las instituciones públicas del estado (INEGI 2003:160). De estos, 4 206 eran médicos, es decir, 25.6 %; 6 619 eran paramédicos, 40.3 %, y 5 615, o sea, 34.2 %, realizaban otras actividades. Guardando esta relación, para el municipio de Chamula se reportó un total de 26 trabajadores, de los que aproximadamente entre seis y siete eran médicos. De los 26, 12 pertenecían a IMSS-Oportunidades y 14 a la Secretaría de Salud. En el municipio de Chenalhó había 19, y entre ellos cuatro o cinco eran médicos. De los 19, cinco trabajaban para IMSS-Oportunidades y 14

para la Secretaría de Salud. De lo anterior se deduce que para Chamula había una relación biomédico/ población de uno por cada 8 429 habitantes, mientras que en Chenalhó la relación era de uno por cada 5 466 habitantes (INEGI 2003:168).

Como podemos ver, la cobertura de los servicios de salud en Chamula y Chenalhó era insuficiente, si bien la población se encargó de subsanar, aunque no de manera adecuada, este problema. Es claro que los servicios del estado, al ser mínimos, no influían en las posibles variaciones en las condiciones de morbilidad de esta población.

Morbimortalidad

Para acercarnos al perfil de mortalidad fue necesario recurrir a la información oficial que existía para el estado de Chiapas. Como se verá, si bien los datos con respecto a mortalidad general e infantil, así como la esperanza de vida al nacer,² ubicaban a este estado en una situación muy conveniente, hay que resaltar que, considerando la baja cobertura que se ha señalado que tenían las instituciones de salud, además de las alteraciones en el registro de la mortalidad que recientemente hemos constatado en Chamula, puede colegirse que existe un subregistro elevado.

En 2003, la tasa de mortalidad general para México fue de 4.5 decesos por cada 1 000 habitantes; de entre las 15 diferentes tasas que se presentaron en los estados, Chiapas ocupó el décimo lugar con una tasa de 4.1; el primero correspondió al estado de Oaxaca, con una tasa de 5.2, siendo la más baja del país la de Quintana Roo, con 2.9 (CONAPO 2002).

Por lo que corresponde a mortalidad infantil, en 2002 se reportó a nivel nacional una tasa de 13.5 decesos infantiles por cada 1 000 niños; Chiapas tuvo una tasa de 10; la más alta fue la de Puebla, con 20.2, y la más baja la de Guerrero, con 5.8 (CONAPO 2002).

En 2003 la esperanza de vida al nacer a nivel nacional arrojó un promedio de 74.9 años, 72.4 para hombres y 77.4 para mujeres. En el estado de Chiapas se calculó en 73.2, 70.6 para hombres y 75.9 para mujeres; la más alta a nivel nacional fue de 76.1 para la Ciudad de México y Baja California, y la más baja de 73.5 para Oaxaca (CONAPO 2002).

² COPLAMAR (1985:57) publicó que a nivel epidemiológico se considera que el indicador que ilustra mejor en forma general la resultante del proceso salud-enfermedad es la esperanza de vida y, con mayor precisión, la esperanza de vida al nacer.

En 2002, entre las principales causas de mortalidad general para el estado de Chiapas (CONAPO 2002) los tumores malignos representaron el primer lugar con 11.7 % y una tasa de 4.9 decesos por cada 10 000 habitantes, problema que a nivel nacional ocupó el segundo lugar, con una tasa de 6.0; las enfermedades del corazón se situaron como segunda causa con 10.5 % y una tasa de 4.4, siendo esta la primera causa de muerte a nivel nacional, con una tasa de 7.6. En tercer lugar se situaron los accidentes, con 9.4 % y una tasa de 4.0, causa que a nivel nacional ocupó el cuarto lugar con una tasa de 3.7. La cuarta causa de muerte en el estado fue la diabetes *mellitus*, con un porcentaje de 8.4 % y una tasa de 3.5, mientras que en el ámbito nacional fue la tercera causa de muerte con una tasa de 5.6. La quinta causa de muerte fueron las enfermedades del hígado ligadas a problemas de alcoholismo, con 6.2 % y una tasa de 2.6, ocupando a nivel nacional también el quinto puesto con una tasa de 2.9. El sexto lugar lo ocuparon ciertas afecciones originadas en el periodo perinatal, con 4.8 % y una tasa de 2.0, mientras que a nivel nacional se situó en el séptimo lugar con una tasa de 1.9. El séptimo lugar correspondió a las enfermedades cerebrovasculares con 4.6 % y una tasa de 1.9, mientras que a nivel nacional esta causa se ubicó en el sexto lugar con una tasa de 2.7. El octavo puesto fue para la influenza y la neumonía, con 3.6 % y una tasa de 1.5, mientras que a nivel nacional fueron la novena causa de muerte con una tasa de 1.2, y las enfermedades infecciosas intestinales con 3.6 % y una tasa de 1.5, que a nivel nacional ocuparon el undécimo lugar con una tasa de 0.5. En el noveno lugar se ubicaron las agresiones con 2.9 % y una tasa de 1.2, ocupando a nivel nacional el décimo lugar con una tasa de 1.0 (CONAPO 2002).

Si bien todo el panorama coloca al estado de Chiapas en una situación nada despreciable al dejar ver que empiezan a despuntar causas de muerte ligadas al desarrollo, sin embargo sigue manteniendo tasas de mortalidad muy por arriba del promedio nacional específicamente en lo relacionado con la mortalidad ligada al periodo perinatal, la influenza y la neumonía y enfermedades infecciones intestinales, que son problemas asociados con la pobreza y el rezago en materia de servicios médicos y servicios sanitarios y de educación. En las décadas de 2010 y 2020 despunta la diabetes *mellitus* en primer lugar.

Si nos asomamos a la mortalidad en menores de un año (véase cuadro 2.2), destaca la gran incidencia que existe en el país alrededor del periodo perinatal, cuando suceden más de la mitad del total de las muertes en este grupo, reportándose para 2002 50.9 % (CONAPO 2002). En el estado de Chiapas, donde para 2001 se reportaron 160 290 nacidos vivos (INEGI 2003:69), esta causa también ocupa el primer lugar de mortalidad con 828 casos, con una tasa aproximada de 51.6 por

cada 10 000 nacidos vivos. Lo anterior deja ver que en todos los niveles existen serios problemas institucionales de cobertura, además de una inadecuada relación con las parteras, ya que en las acciones que se emprenden con estas no se respetan ni refuerzan aquellas prácticas que coadyuven a un mejor desenlace.

Cuadro 2.1. Defunciones generales por causa principal, 2002

Causa	Nacional	Estructura %	Tasa por 10 000	Chiapas	Estructura %	Tasa por 10 000
Tumores malignos	58 599	12.7	6.0	1 923	11.7	4.9
Enfermedades del corazón*	74 325	16.2	7.6	1 726	10.5	4.4
Accidentes	35 639	7.8	3.7	1 552	9.4	4.0
Diabetes <i>mellitus</i>	54 925	11.9	5.6	1 381	8.4	3.5
Enfermedades del hígado	28 449	6.2	2.9	1 020	6.2	2.6
Ciertas afecciones originadas en el periodo perinatal**	18 582	4	1.9	790	4.8	2.0
Enfermedades cerebrovasculares	26 583	5.8	2.7	758	4.6	1.9
Influenza y neumonía	11 706	2.5	1.2	586	3.6	1.5
Enfermedades infecciosas intestinales	4 687	1	0.5	585	3.6	1.5
Agresiones	10 088	2.2	1.0	474	2.9	1.2
Las demás causas	136 104	29.6	14.0	5 629	34.3	14.4
Total	459 687	100	47.2	16 424	100	41.9

Nota: Defunciones registradas según lugar de residencia habitual del fallecido.

* Excluye paro cardíaco.

** Incluye tétanos neonatal.

Fuente: INEGI 2004, Cuaderno número 15. Estadísticas demográficas.

La segunda causa son las malformaciones congénitas, con 215 casos y una tasa de 1.3, que también son la segunda causa de muerte a nivel nacional; la tercera son las enfermedades infecciosas intestinales, con 166 casos y una tasa de 1.0, que a nivel nacional son la quinta causa de muerte; la cuarta son la influenza y la neumonía, con 86 y una tasa de 0.5, que a nivel nacional son la tercera causa de muerte; la quinta son las infecciones respiratorias agudas, con 43 casos y una tasa de 0.27, que a nivel nacional son la sexta causa; la séptima es la septicemia, con 38 casos y una tasa de 0.24, que a nivel nacional ocupa el octavo lugar; la séptima, la desnutrición, con 29 casos y una tasa de 0.18, que a nivel nacional ocupa el mismo lugar; la octava son los accidentes, con 23 casos y una tasa de 0.14, que a nivel nacional se encuentran en el cuarto lugar; la novena la meningitis, con 10 casos y una

tasa de 0.06, que en el nivel nacional ocupa la decimotercera posición, y la décima causa son la bronquitis crónica y la no especificada, el enfisema y el asma, con ocho casos y una tasa de 0.05, que a nivel nacional ocupa la duodécima posición.³

Cuadro 2.2. Número y tasa de defunciones de menores de un año por causa, 2001

Causa	Núm.	Tasa por 10 000	Nacional
Ciertas afecciones originadas en el periodo perinatal	828	51.66	1°
Malformaciones congénitas, deformidades y anomalías cromosómicas	215	13.41	2°
Enfermedades infecciosas intestinales	166	10.36	5°
Influenza y neumonía	86	5.37	3°
Infecciones respiratorias agudas	43	2.68	6°
Septicemia	38	2.37	8°
Desnutrición y otras deficiencias nutricionales	29	1.81	7°
Accidentes	23	1.43	4°
Meningitis	10	0.62	13°
Bronquitis crónica y la no especificada, enfisema y asma	8	0.50	12°

Fuentes: nacional: CONAPO 2002; para Chiapas: INEGI 2003.

A nivel nacional, entre la población de hasta cuatro años la mortalidad durante el periodo perinatal ocupó también el primer lugar con una tasa de 31.5 por cada 1 000 habitantes, dato aún preponderante para ambos grupos. En tanto que entre las personas de uno a cuatro años de edad (véase cuadro 2.3) la primera causa de muerte fueron las enfermedades infecciosas intestinales, con una tasa de 3.5 por 1 000 habitantes, causa que a nivel nacional ocupó el tercer sitio; en segundo lugar aparecieron la influenza y la neumonía, con una tasa de 2.3, ocupando el cuarto lugar a nivel nacional; la tercera fueron los accidentes, con una tasa de 2.1, que se ubicaron en lo nacional en el primer sitio; la cuarta la desnutrición y otras deficiencias nutricionales, con una tasa de 1.4, ocupando a nivel nacional el sexto lugar; la quinta, las malformaciones congénitas, deformidades y anomalías cromosómicas, con una tasa de 1.0, que se ubicó a nivel nacional en el segundo puesto; la sexta los tumores malignos, con una tasa de 0.8, colocándose a nivel nacional en el quinto lugar; la séptima la septicemia, con una tasa de 0.6, siendo la séptima causa a nivel nacional, y las infecciones respiratorias agudas, también con una tasa de 0.6, que ocupan en el país el octavo lugar; la bronquitis crónica

³ Para Chiapas: INEGI 2003:168; Nacional: CONAPO 2002.

y la no especificada, el enfisema y el asma, con una tasa de 0.4, se encuentran a nivel nacional en el duodécimo lugar, y las agresiones, con una tasa de 0.4, ocupan a nivel nacional el décimo lugar. Así, podemos notar a nivel nacional el perfil de mortalidad para menores de uno a cuatro años, que gira en torno a enfermedades infecciosas, siendo más alta esta tendencia en el estado de Chiapas.⁴

De las 10 principales causas de mortalidad en personas de uno a cuatro años, destaca que cinco son problemas de orden infeccioso, situándose a nivel nacional entre los primeros lugares, a partir del cuarto, lo que inclina que, en el marco de pobreza del país, el estado de Chiapas cuenta con un perfil de mayor rezago.

Respecto de la morbilidad, la única información obtenida de los municipios de Chamula y Chenalhó la proporcionó el Departamento de Informática de la Jurisdicción Sanitaria II San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, de la Secretaría de Salud, que contaba con datos referentes al periodo que va de enero a junio de 2002 sobre la morbilidad y mortalidad registradas por dicha institución.

Cuadro 2.3. Principales causas de mortalidad en personas de uno a cuatro años, en Chiapas, 1999

	Casos	Tasa por 10 000	Lugar nacional
Población de uno a cuatro años, 296 060	536	18.1	
Enfermedades infecciosas intestinales	105	3.5	3°
Influenza y neumonía	68	2.3	4°
Accidentes	61	2.1	1°
Desnutrición y otras deficiencias nutricionales	42	1.4	6°
Malformaciones congénitas, deformidades y anomalías cromosómicas	31	1.0	2°
Tumores malignos	24	0.8	5°
Septicemia	19	0.6	7°
Infecciones respiratorias agudas	17	0.6	8°
Bronquitis crónica y la no especificada, enfisema y asma	12	0.4	12°
Agresiones	11	0.4	10°

Fuentes: CONAPO 2002; para Chiapas, INEGI 2003.

⁴ Nacional: CONAPO 2002; para Chiapas, INEGI 2003:169.

En relación con la morbilidad, como podemos observar en el cuadro 2.4, los 10 principales motivos de consulta externa en Chenalhó correspondieron a enfermedades infecciosas, entre las que destacaron de manera alarmante las relacionadas con infecciones respiratorias agudas, seguidas de amibiasis intestinal; esto se encuentra en relación directa con la mortalidad porque, como se puede observar en el cuadro 2.5, las defunciones que se presentaron en el mismo periodo se corresponden con los principales motivos de consulta.

Cuadro 2.4. Consulta externa Chenalhó, enero-junio de 2002

Causas		%	Tasa por 1 000 habitantes
Infecciones respiratorias agudas	1 337	45.06	48.9
Amibiasis intestinal	331	11.16	12.1
Infecciones internas por otros organismos	228	7.68	8.3
Dermatitis	195	6.57	7.1
Gastritis, duodenitis y úlcera	121	4.08	4.4
Shigelosis	113	3.81	4.1
Parasitosis	86	2.90	3.1
Desnutrición leve	60	2.02	2.2
Conjuntivitis mucopurulenta	57	1.92	2.1
Escabiosis	57	1.92	2.1
Todas las demás causas	382	12.87	14.0
Total	2 967	100.00	

Fuente: Sistema Nacional de Salud. SUIVE-1-2000 Jurisdicción Sanitaria II.

Cuadro 2.5. Mortalidad Chenalhó, enero-junio de 2002

Causas	Frecuencia	%	Tasa por 100 000
Enfermedades infecciosas intestinales	1	14.29	3.7
Septicemia	1	14.29	3.7
Influenza y neumonía	1	14.29	3.7
Síntomas, signos y hallazgos anormales clínicos y de laboratorio no clasificados	2	28.57	7.3
Las demás causas	2	28.57	7.3
Total	7	100.00	

Fuente: Sistema Nacional de Salud. SUIVE-1-2000 Jurisdicción Sanitaria II. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Por otro lado, Graciela Freyermuth (1993:114), a partir de la revisión de las actas de defunciones ocurridas entre 1988 y 1993, como se puede ver en el cuadro 2.6, pudo aproximarse al perfil de mortalidad de Chenalhó, y los datos que obtuvo no distan de los que ofreció la Jurisdicción Sanitaria II.

Cuadro 2.6. Mortalidad de hombres y mujeres de 15-49 años, según actas de defunción, Chenalhó, 1988-1993

Causas	Frecuencia	%
Diarreas e infecciones intestinales diversas	51	22.77
Infecciones respiratorias	23	10.27
Tuberculosis	19	8.48
Muerte violenta	16	7.14
Calentura	14	6.25
Hinchazón	12	5.36
Alteración	14	6.25
Muerte materna	11	4.91
Alcoholismo crónico y agudo	7	3.13
Dolor de estómago	7	3.13
Epilepsia	6	2.68
Cardiovasculares	5	2.23
Otras	39	17.41
Total	224	100.00

Fuente: Freyermuth (2000:114).

Por lo que toca al municipio de Chamula, en lo que respecta a morbilidad, como se muestra en el cuadro 2.7, al panorama infectocontagioso del perfil obtenido se agregan tanto la desnutrición en diferentes grados, como las dermatitis, lo que reitera el hecho de que las condiciones higiénico-sanitarias y la disponibilidad de alimentos son mucho más precarias que en Chenalhó.

Para el mismo municipio, tal como se muestra en el cuadro 2.8, la mortalidad en Chamula es más elevada que en Chenalhó, pero también se dio a expensas, principalmente, de problemas infectocontagiosos de vías respiratorias y del sistema digestivo.

Cuadro 2.7. Morbilidad reportada por la Secretaría de Salud para Chamula, enero-junio de 2002

Causas	Frecuencia	%	Tasa por 1 000
Infecciones respiratorias agudas	994	45.87	16.8
Infecciones internas por otros organismos	171	7.89	2.9
Desnutrición leve	151	6.97	2.6
Dermatitis	134	6.18	2.3
Gastritis, duodenitis y úlcera	111	5.12	1.9
Amibiasis intestinal	106	4.89	1.8
Desnutrición moderada	77	3.55	1.3
Otitis media aguda	52	2.40	0.9
Parasitosis	43	1.98	0.7
Shigelosis	39	1.80	0.7
Conjuntivitis purulenta	38	1.75	0.6
Todas las demás causas	251	11.58	4.3
Total	2 167	100.00	36.7

Fuente: Sistema Nacional de Salud. SUIVE-1-2000 Jurisdicción Sanitaria II. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Cuadro 2.8. Mortalidad, Chamula, enero-junio de 2002

Causas	Frecuencia	%	Tasa por 100 000
Influenza y neumonía	3	12.50	5.1
Enfermedades infecciosas intestinales	1	4.17	1.7
Tuberculosis pulmonar	1	4.17	1.7
Enfermedades del corazón	1	4.17	1.7
Enfermedades de la circulación pulmonar y otras enfermedades del corazón	1	4.17	1.7
Enfermedades obstructivas crónicas	1	4.17	1.7
Enfermedades del hígado	1	4.17	1.7
Colelitiasis y colecistitis	1	4.17	1.7
Insuficiencia renal	1	4.17	1.7
Síntomas, signos y hallazgos anormales clínicos y de laboratorio no clasificados	10	41.67	16.9
Las demás causas	3	12.50	5.1
Total	24	100.00	40.7

Fuente: Sistema Nacional de Salud. SUIVE-1-2000 Jurisdicción Sanitaria II. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Todo el panorama antes presentado muestra una faceta incompleta del acontecer en enfermedad y muerte, ya que no da cuenta, por un lado, de todo lo sucedido desde la perspectiva de la nomenclatura de la biomedicina, al no registrarse ni las acciones ni la morbilidad que quedan en el ámbito de las ONG que realizan trabajo de salud y, por otro lado, mucho menos de lo que sucede en esos ámbitos que no rebasan la comunidad, me refiero a los padecimientos de filiación cultural y los que tienen significado en la sociedad mestiza, pero que son atendidos por los *jpoxtavanejetik*.

Recursos de las etnomedicinas de los mayas de los Altos

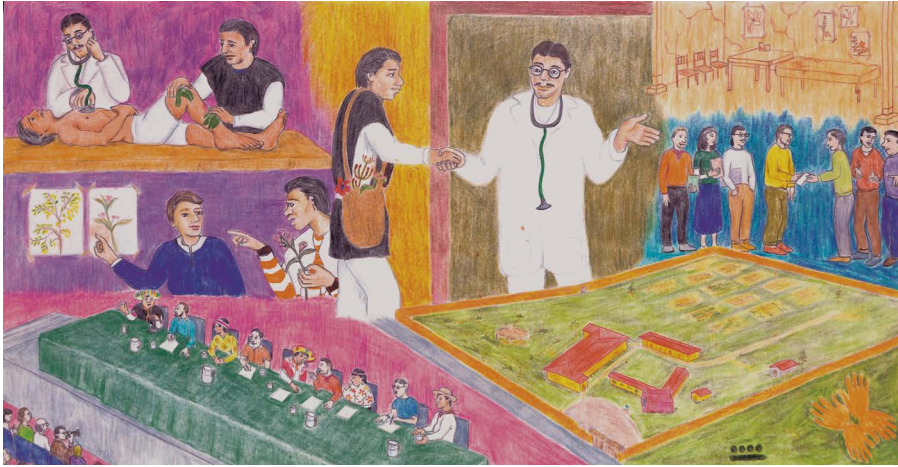
Es evidente que, después de varias décadas de ser publicada la primera edición de este libro, la etnomedicina de los mayas de los Altos de Chiapas tal como la registramos entonces se ha modificado considerablemente, así como ha disminuido de manera gradual el número de sus practicantes, situación que a mi modo de ver tiene una causa multifactorial en la que destacan factores como los siguientes: los jóvenes, debido a su adscripción a cosmovisiones distintas a las de sus ancestros, han dejado de soñar; conversiones religiosas de los legos y algunos *jpoxtavanejetik*; prohibición de practicar o acudir a la etnomedicina; migraciones temporales y definitivas que repercuten en las formas de ver y vivir en el mundo, así como el retiro por edad o muerte de los *jpoxtavanejetik*.

En 1989 Freyermuth (1993:73, 82, 83 y 85) estimó, con 95 % de confianza —datos que sería difícil sostener en la actualidad debido a los factores citados en el párrafo anterior—, que en los Altos de Chiapas había entre 572 y 1378 *j-iloletik* o quienes pueden sentir/escuchar la sangre, de 230 a 390 *jtoivits* o rezadores de los cerros, de 86 a 433 *jts'ak-bak* o hueseros, y de 1061 a 1736 *jtamol* o parteras. Consideró que dentro de estos rangos aproximadamente 20 % tenían hasta tres mandatos y que hasta un 70 % de los *j-iloletik* abarcaban entre una y tres comunidades (1993:70-71), mientras que el total de los partos eran atendidos por las parteras mayas (1993:85).

Política de salud dirigida a los pueblos originarios

En cuanto a las enfermedades consideradas como síndromes de filiación cultural y que los *jpoxtavanejetik* contemplan dentro del ámbito de las enfermedades que requieren rezo (un altar con ofrendas y oraciones), entre las más frecuentes, en

el IV Encuentro de Etnomédicos realizado en 1989 (véase OMIECH 1989), fueron reportadas las siguientes: *potslom* (enfermedad de sueños sexuales), *me' vinik* (alteración), *ch'ulelal* (enfermedad del *ch'ulel*), *komel* (espanto), *k'ux jch'utik* (dolor de estómago), *k'ok'* (calentura), *chuaj* (atarantamiento), *ak'bil chamel* (enfermedad por mal echado), *ik'* (aire), *ta xixitalan ch'ulelal* (*ch'ulel* jugueteado), *kak'al sik* (escalofríos, paludismo), *k'el satil* (mal de ojo), *xenel* (vómito) y *tsa'nel* (diarrea).



Fuente: Page y Velasco 1999.

En materia de política sanitaria, durante la conformación del Estado neoliberal mexicano, a principios de la década de 1990 las medicinas populares, y especialmente las etnomedicinas, aparecían en el discurso político sanitario en un primer plano. Su consideración como un recurso de salud insustituible dentro del esquema de extensión de cobertura inserto en las estrategias de la atención primaria de salud iba aparejada con la descapitalización gradual a que se sometió al sector salud a partir de la década de 1980, lo que, como se muestra en el apartado anterior, se refleja en los escasos recursos humanos destinados a los municipios que nos interesan. A través de esta política se intentó suplir la atención de primer nivel —que es y debería seguir siendo responsabilidad del Estado— y se depositó en las etnomedicinas y medicinas populares, con el hecho implícito de que en la medida en que la comunidad recurriera a las instancias etnomédicas, a la biomedicina privada o a la compra directa de medicamentos en farmacias, en esa medida absorbería el gasto en salud. Y como expresamos en otro trabajo:

Coadyuvando, así, por un lado, a disminuir el volumen de enfermos atendidos por las instancias oficiales, lo que corre paralelo a la disminución del presupuesto federal asignado a este renglón, aunado a la redefinición de las acciones que las instituciones de salud prestan en estos ámbitos: la instrumentación de programas de fomento a la salud y aplicación de medidas puntuales en la prevención de las enfermedades infectocontagiosas y al fortalecimiento de las instancias organizativas de etnomédicos, mediante la asignación de fondos, que no tienen parangón con el costo que representa el mantenimiento de un hospital o un programa de salud, es decir, con un costo mínimo para el Estado en lo relativo a los programas de apoyo a la etnomedicina (Page 2002:46).

Dicho proceso fue inducido desde la Organización Panamericana de la Salud (OPS), la Organización Mundial de la Salud (OMS) y la Organización Internacional del Trabajo (OIT), a través de la generación de foros de discusión en los que se convocó a los países miembros. En especial estos organismos se enfocaron en invitar específicamente a los profesionales que tenían a su cargo la planificación en salud, lo que resultó en la elaboración de apartados en los diferentes tratados y convenios internacionales en los que quedó establecida la necesidad de incorporar a los practicantes de las diferentes medicinas populares y etnomedicinas en los sistemas nacionales, regionales y estatales de atención a la salud.

Entre los documentos que tuvieron mayor importancia en la conformación de políticas y estrategias en salud destacan la Declaración de Alma-Ata, emitida en 1978, en la que se formuló el famoso lema de «Salud para todos en el año 2000», y el Convenio 169 de la OIT, emitido en 1989 (OIT 1989; Page 2002:27).

En México, el ajuste de la política sanitaria al neoliberalismo y a las recomendaciones de las organizaciones internacionales de salud se concretó legalmente con la adición de un tercer párrafo al artículo cuarto constitucional referente a la salud, que dio lugar a la correspondiente ley reglamentaria, la Ley General de Salud, que apareció en el *Diario Oficial de la Federación* el 7 de febrero de 1984 (Secretaría de Salud 2002:40-51).

Por otro lado, sobre la base de las estrategias propuestas para la atención primaria en salud a finales de la década de 1970, el biomédico Gonzalo Solís Cervantes —originario de Yucatán y entonces encargado de la Sección de Mínimos de Bienestar del Centro Coordinador Indigenista (CCI) Tzeltal-Tzotsil, de lo que fuera el INI en San Cristóbal de Las Casas—, propuso y desarrolló el incipiente modelo de lo que más tarde serían las organizaciones de médicos originarios y

la interrelación de estas con las instituciones biomédicas.⁵ Entre las actividades encaminadas al fortalecimiento de la etnomedicina, organizó encuentros entre etnomédicos de la misma o de diferentes regiones, e instaló huertos de plantas medicinales en las Unidades Médicas Rurales del Programa IMSS-Coplamar, escuelas y albergues de educación indígena, puestos de salud del mismo INI y herbarios.

En 1983, la propuesta fue retomada por el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), que en convenio con el Gobierno del Estado y la entonces Secretaría de Salubridad y Asistencia (SSA) realizaron, con el mismo biomédico como responsable, los programas denominados de Medicinas Paralelas y de Atención Primaria de Salud.⁶

En 1985 se dio por terminado el convenio y algunos de los técnicos y un biomédico participante en dicho programa convocaron a etnomédicos de Chenalhó, Chamula, Tenejapa, Oxchuc y Margaritas para conformar lo que hoy es la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH) (Page 2002:75),⁷ que desde sus inicios recibió financiamiento principalmente de la fundación alemana Pan para el Mundo, así como fondos para infraestructura y proyectos provenientes del gobierno federal vía INI y la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL); también recibió apoyo de Oxfam, la embajada de Holanda en México,

⁵ «En 1979, coincidiendo con la irrupción del programa IMSS-COPLAMAR, el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil del INI, en San Cristóbal de Las Casas, inició el proyecto denominado Medicinas Paralelas. Este pretendía, a grandes rasgos, 'llevar a cabo el reconocimiento y el desarrollo formal y sistematizado de la etnomedicina en los Altos de Chiapas' (Solís 1985:29) y para tal fin, consideraba necesaria la vinculación y el trabajo conjunto con los médicos tradicionales en donde prevalecieran el respeto y el reconocimiento a estos terapeutas» (Freyermuth 1993:58).

⁶ Sobre el particular, Freyermuth afirma: «Las únicas diferencias con el proyecto anterior eran la participación de un equipo más amplio (conformado por médicos, antropólogos, y técnicos bilingües) y el planteamiento de una vinculación más estrecha con el programa de atención Primaria de Salud de la Secretaría» (1993:60).

⁷ «La Organización de Médicos Originarios del Estado de Chiapas (OMIECH) nació a iniciativa de estos técnicos, quienes invitaron a terapeutas tradicionales de los Altos —anteriormente vinculados a UNICEF— a conformar la agrupación. En 1985, se constituyeron como asociación civil contando con fondos provenientes del exterior, que obtuvieron gracias al respaldo de la diócesis de San Cristóbal. [...] Más que un programa de medicina tradicional, la OMIECH pretende ser un espacio creado y dirigido por los indígenas, en donde se pueda discutir y buscar soluciones a los problemas que actualmente vive la medicina tradicional y, en general, la salud de los pobladores de la región. En muchos sentidos, la OMIECH realiza el trabajo iniciado por el INI en 1979 y continuado por UNICEF-SSA, haciendo la promoción de la medicina herbolaria, la investigación antropológica y etnobotánica incorporada al proceso de organización, la participación de las mujeres y las parteras, la vinculación con organizaciones y grupos independientes y la difusión en general, por diferentes medios, de la medicina tradicional» (Freyermuth 1993:67).

la Fundación MacArthur y la Fundación Chagas (Page 2002:38). En 1986 las comunidades de Oxchuc se separaron de OMIECH para conformar la Organización de Terapeutas Indígenas Tradicionales (ODETIT) (2002:38).

En 1989, cuando el INI vuelve a encabezar las estrategias encaminadas a incorporar a los etnomédicos de México en los sistemas regionales de atención a la salud-enfermedad, se elaboró un programa y se destinaron fondos orientados a conformar, a partir de los modelos generados en los proyectos antes mencionados y por medio de la inducción planificada, las 52 organizaciones de etnomédicos que existieron hasta 1995, así como el Consejo Nacional de Médicos Indígenas Tradicionales (CONAMIT) (Page 2002:39).⁸

Por el lado de las instituciones de atención biomédica, en 1983 lo que entonces era el IMSS-Solidaridad llevó a cabo el Programa de Interrelación con la Medicina Tradicional, que planteó como punto nodal la participación de la comunidad en el cuidado de la salud y el aprovechamiento de los recursos de las medicinas tradicionales en las acciones de atención primaria de salud (IMSS-Solidaridad 1992a:10), mediante acciones enfocadas a delinear la posible interacción entre las etnomedicinas con la biomedicina, objetivo que por cierto nunca se alcanzó.

En 1992 el IMSS-Solidaridad plasmó en un convenio con la OMIECH el reconocimiento por parte de la cúpula institucional de la comisión de errores y omisiones durante la instrumentación del Programa IMSS-Coplamar que han obstaculizado el acceso de la población originaria a los servicios que este ofrece; en el documento se resaltó la falta de previsión de circunstancias y situaciones que redundaron en la mala aplicación de las acciones y, por último, la necesidad de que las comunidades participaran en la planificación, ejecución y evaluación de los programas de salud dirigidos a ellas (IMSS-Solidaridad y OMIECH 1992b:4).

De esta manera, entre los objetivos de mayor importancia en dicho convenio destacan: adecuar los servicios a las características socioculturales de la población indígena, difundir los fundamentos teórico-metodológicos de la etnomedicina entre el personal del programa y enriquecer ambas medicinas mediante el intercambio de experiencias y conocimientos (IMSS-Solidaridad y OMIECH 1992b:6).

Como resultado del convenio antedicho, al menos en la Clínica de Campo de San Cristóbal de Las Casas se lograron —mientras quienes firmaron el

⁸ «Asimismo, los países del centro a través de las ONG apoyan financieramente los proyectos relacionados con la medicina tradicional, dejando de ser estudio privativo de la antropología y pasando a ser parte del quehacer médico. A nivel local el INI se vincula nuevamente al sector salud a través de la OPS y SSA, con apoyo de instituciones como UNICEF. El INI vuelve a ser pionero en esta área después de haber perdido la dirección de la planificación de los servicios de salud dirigidos a población indígena» (Freyermuth 1993:68).

convenio estuvieron al frente del programa— importantes avances en la relación interinstitucional. Entre otras cosas, se efectuaron cursos de inducción dedicados a médicos de Unidades Médicas Rurales (UMR) y a personal de la Clínica Hospital de Campo de San Cristóbal, en los que participaron las organizaciones, y se creó un módulo de traductores del tsotsil y tseltal, acciones que ayudaron a generar un cambio de actitud de dicho personal, mientras estuvo adscrito a la clínica, hacia la etnomedicina y su utilidad, así como hacia las circunstancias culturales que han obstaculizado el uso de los servicios hospitalarios por parte de la población originaria. Desafortunadamente, reitero, al fin de la gestión de los firmantes la situación regresó al cauce anterior.

Entre 1994 y 1995, en el marco de la estrategia de fortalecimiento de las etnomedicinas, la federación, por medio de SEDESOL-INI, canalizó recursos financieros para la creación de Centros de Desarrollo de la Etnomedicina en Chiapas. Así, en terrenos del Centro Coordinador Indigenista de San Cristóbal de Las Casas fue construido el Centro de Desarrollo de la Medicina Maya, operado por OMIECH, instalación que a la fecha cuenta con un laboratorio de herbolaria para la elaboración de medicamentos a base de plantas medicinales, un museo sobre la etnomedicina tsotsil, instalaciones para trabajadores y administrativos, un aula y dormitorios para visitantes; también fueron autorizados recursos a la ODETIT para la creación del Centro de Desarrollo de la Etnomedicina Tseltal, que fue ubicado en la cabecera municipal de Oxchuc.

Por otro lado, en 1995, con objeto de generar o fortalecer los vínculos de interrelación de la biomedicina y las etnomedicinas, se inició la canalización de recursos a las organizaciones de etnomédicos por intermedio del programa IMSS-Solidaridad (antes Coplamar), que de esa manera adquirió el carácter, por encima de la Secretaría de Salud, de ejecutor de la política de salud relacionada con los pueblos originarios. Del presupuesto de la federación destinado al fondo de apoyo al desarrollo de la etnomedicina en el estado de Chiapas se le asignaron 180 000 pesos, de los cuales se entregaron 60 000 a cada una de las tres organizaciones del estado (Page 2002:40):

En total, de 1995 a 1999 el Programa apoyó 214 proyectos comunitarios de medicina tradicional, aportando una inversión de casi cuatro millones de pesos que benefició a 80 grupos u organizaciones de médicos indígenas tradicionales, que, a su vez, agrupaban a cerca de 3000 miembros pertenecientes a poco más de 500 localidades del universo de trabajo; los grupos beneficiados fueron 22 (IMSS-Solidaridad 1992:322).

Sin embargo, la relación entre las instituciones biomédicas y las organizaciones se quedó en el financiamiento y, al menos en la región de los Altos de Chiapas, no fue más allá, toda vez que el IMSS-Solidaridad no generó programas encaminados a consolidar la interrelación de las medicinas ni aceptó las diferentes propuestas que les presentamos para la realización de proyectos piloto encaminados a la construcción de un modelo de atención mixta dirigido a población originaria.⁹

Por otro lado, en relación con el proceso de incorporación de las etnomedicinas a los sistemas de atención regional, los tiempos y la interpretación de la estrategia no siempre han sido los mismos entre los estados y la federación.

En el caso de Chiapas, el 30 de octubre de 1990 se publicó, en el *Periódico Oficial del Estado*, la Ley de Salud del Estado de Chiapas, a que da lugar la Ley de Salud Federal (véase Gobierno del Estado de Chiapas 1990). Esta ley incluye, en el Título IV, «Recursos humanos para la salud», el Capítulo IV, «De los auxiliares de fomento a la salud» (Congreso del Estado de Chiapas 1990:48-51), encaminado a normar las prácticas de la etnomedicina y la herbolaria, donde se da cuenta de la situación legal de los etnomédicos chiapanecos dentro del contexto del Sistema Estatal de Atención a la Salud.

Si bien esta ley sentó el precedente de ser la primera que contempló la incorporación de las etnomedicinas en un Sistema Estatal de Atención a la Salud, adolece, primero, de serias omisiones en su elaboración y, segundo, de sesgos que, como expongo en otro trabajo (Page 2002:42), no permitieron su implementación.

Lo correspondiente al capítulo a que hacemos referencia fue promulgado en 1991, cuando aún se discutían en la federación las características que tendría la adición de un primer párrafo al artículo cuarto de la Constitución Mexicana con respecto a los derechos culturales de los pueblos originarios, cuya propuesta fue presentada al Congreso de la Unión el 7 de diciembre de 1990, y su aceptación publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 28 de enero de 1992, es decir, dicho capítulo fue emitido mes y medio antes de ser propuesta la adición mencionada al cuarto constitucional, cuando en todo el país, y sobre todo en las Cámaras de Diputados de las diferentes entidades federativas, ya se discutía sobre el particular dos años antes de su promulgación. Es también de suma importancia el hecho de que aunque el Convenio 169 de la OIT ya estaba vigente en la legalidad mexicana, no fue tomado en consideración ni por quien hizo la propuesta de ley ni por

⁹ Entre 1997 y 1998 se propuso al Programa Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad el proyecto piloto «Interacción coordinada entre la etnomedicina y el sistema médico Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad en una comunidad tseltal de los Altos de Chiapas», para ser realizado en la cabecera municipal del municipio tseltal de San Juan Cancuc, proyecto en cuya elaboración participé.

quienes dentro del Congreso del Estado de Chiapas la avalaron; por último, y no de menor importancia, es el hecho de que los grupos que se verían directamente afectados por dicha ley no fueron nunca informados ni convocados a consulta.

Los elementos señalados en el párrafo anterior y las posiciones de descalificación y satanización llevaron a la conformación de un capítulo que simplemente pretendió:

incorporar a los médicos originarios tradicionales, que no a su medicina, a la estructura del Sistema Estatal de Salud, lo cual podemos constatar desde el título mismo: «De los auxiliares de promotor de la salud», lo cual llama la atención, porque además del hecho de la incorporación, resalta que de entrada se ubica a los médicos originarios tradicionales en el nivel más bajo del escalafón del organigrama del sector salud, introduciéndonos de lleno en el espíritu biomédico, integracionista y descalificador de las prácticas médicas tradicionales de los originarios a que se refiere este documento (Page 2002:43).

En el articulado destacan varios elementos: establecer el «control del ejercicio de la medicina tradicional»;¹⁰ que para obtener el reconocimiento que otorga la ley, los médicos originarios estén obligados a recibir «adiestramiento suficiente en materia de fomento a la salud o en actividades elementales de primeros auxilios y atención médica simplificada, en cualquier institución del sector salud»,¹¹ o «el reconocimiento será individualmente y no a grupos ni organizaciones, tampoco se otorgarán registros ni apoyarán trámites».¹²

Lo anterior nos ha llevado a concluir (Page 2002:43), en primer lugar, que con dicha ley claramente se pretendía biomedicalizar las prácticas etnomédicas de los diferentes grupos originarios del estado; en segundo lugar, no se aspiraba a reconocer los conocimientos, destrezas y efectividad de los practicantes de la etnomedicina y, en tercer lugar, la estructura del capítulo muestra el desconocimiento que existe en los ámbitos del aparato legislativo y del sector salud del estado de Chiapas acerca de la estructura, el carácter y la importancia que tiene para las comunidades originarias la etnomedicina. Se procedió como si las comunidades y los etnomédicos estuvieran esperando la primera oportunidad para deshacerse de su etnomedicina y recibir, unos, los parabienes de la atención biomédica y, otros, el «conocimiento», dejándose de lado, en primer término, que

¹⁰ Congreso del Estado de Chiapas 1990:art. 81, 59.

¹¹ Congreso del Estado de Chiapas 1990:art. 85 inciso II, 59.

¹² Congreso del Estado de Chiapas 1990:art. 88, 60.

esos grupos participan de una visión de la realidad distinta de la sociedad global y, en segundo término, la importancia histórica que para estos tiene la tradición etnomédica por integrar ideas y prácticas que de manera determinante han coadyuvado a su sobrevivencia física, cultural y espiritual ante el constante embate de la sociedad colonial. Por fortuna, este aspecto de la ley resultó tan desafortunado para el mismo gobierno del estado que hoy constituye letra muerta.

Con la clara intención de resolver el conflicto emanado del capítulo IV citado, en marzo de 1999 fue emitida la Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Chiapas, que en el capítulo VI, «De los Servicios de Salud», en los artículos 49, 50 y 51 determina que los etnomédicos originarios pueden poner en práctica sus conocimientos ancestrales dentro del marco establecido por la Ley de Salud. Por otro lado, se establece que las clínicas y hospitales deben proveer espacios y apoyos para que los médicos originarios tradicionales puedan realizar sus prácticas. Por último, en este apartado por primera vez se plantea la posibilidad de dar apoyos a los etnomédicos originarios para la conservación y el desarrollo de sus medicinas, por la vía de programas estatales y municipales que se diseñen para los efectos (Albores 1999:14-15). Sin embargo, mientras el capítulo IV de la Ley de Salud no sea derogado o modificado, los avances reales, en relación con las reivindicaciones de las organizaciones de médicos originarios en torno a la Ley de Salud, son relativos, ya que no se produce modificación alguna al estatus legal.

El levantamiento zapatista, el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés y la suspensión del diálogo entre el EZLN y el gobierno federal, colateralmente repercutieron en el avance de la estrategia de interrelación de las medicinas y el proceso se estancó. Sin embargo, los etnomédicos no cesaron durante un tiempo en la creación y consolidación de los órganos que les permitieran, a partir de una posición de fuerza, tener un peso decisivo en cualquiera que resultase ser el derrotero de la política de salud dirigida a los pueblos originarios.

Para los efectos, a partir de 1994 y durante unos cuantos años se sostuvieron diversos encuentros apoyados por el Instituto Nacional Indigenista que permitieron, a las 11 organizaciones del estado, conformar el Consejo de Organizaciones de Médicos y Parteras Tradicionales Originarios de Chiapas, A. C. (COMPTICH),¹³ que se disolvió hacia 2012.

¹³ Como tal, el COMPTICH ha tenido que luchar por la suspensión del proyecto de bioprospección denominado ICBG-Maya, realizado por la Universidad de Georgia y un laboratorio farmacéutico inglés, y con apoyo financiero del Gobierno de los Estados Unidos, con el que se pretende identificar y patentar los principios fisicoquímicos y biológicos presentes en plantas, tierra e insectos que sean de su interés.

Con la gestión de Pablo Salazar Mendiguchía en la gubernatura estatal a partir de diciembre de 2000, en COMPTICH se consideró la posibilidad de desarrollar, junto con el gobierno del estado, un modelo de atención mixto para regiones con población originaria. Se presentó entonces una propuesta en las mesas de discusión para la elaboración del plan sexenal de dicho gobierno. Al respecto, la única acción efectuada por el Instituto de Salud del Estado de Chiapas, con el médico René Estrada al frente, fue la realización de un taller en octubre de 2001 que tuvo como objetivo iniciar la discusión de lo que podría llegar a ser la interrelación de los servicios de salud y las etnomedicinas; sin embargo, después de eso no se realizó ningún otro acercamiento durante el sexenio.

Interrelación de medicinas y modelos mixtos de atención a la salud-enfermedad

Una de las posibilidades que se barajaron para la incorporación de las medicinas populares a los sistemas regionales de atención está contenida en el planteamiento programático de lo que fue el programa IMSS-Coplamar, que contemplaba el concepto de «interrelación entre las medicinas». Según informó esta institución (IMSS-Solidaridad 1992:315), las acciones que emprendieron en este renglón fueron las siguientes: primera etapa, 1979-1981, contacto informal con terapeutas tradicionales; segunda etapa, 1982-1989, primera fase, proyecto piloto Chiapas, segunda fase, generalización del proyecto en el ámbito nacional, y tercera fase, consolidación del proyecto; tercera etapa, 1990-1995, relación con las organizaciones de médicos originarios tradicionales, y cuarta etapa, 1996-1999, fortalecimiento de estrategias de interrelación con terapeutas tradicionales y trabajo con organizaciones de médicos originarios tradicionales.

Sin embargo, la realidad para los Altos de Chiapas fue, como ya se señaló, que la relación se redujo a aspectos financieros y a alguna que otra plática a nivel delegacional.

En la República mexicana, la propuesta de interrelación fue mejor comprendida e incluso impulsada más por las organizaciones de etnomédicos que por el sector salud, al grado que desde las primeras se hicieron diversas propuestas tendientes a generar un modelo de atención mixta para regiones originarias, que en el mejor de los casos fue archivado por el IMSS, y ni siquiera considerado por la Secretaría de Salud, a no ser en el nivel de discurso.

Fue bajo la tutela del gobernador Pablo Salazar Mendiguchía cuando el Instituto de Salud del Estado se vio forzado a considerar estos aspectos, más

por la presión del ejecutivo en persona que por interés de sus titulares; por lo mismo, dicho proceso, si así se le puede llamar, estuvo plagado de dificultades y obstáculos.

Después de más de dos décadas en que la incorporación de las etnomedicinas fue tema de discusión por distintas instancias gubernamentales, no fue sino hasta 2002 cuando la Secretaría de Salud se posicionó oficialmente al respecto creando la Dirección de Medicina Tradicional, que se dio a conocer por medio de dos documentos: «El enfoque intercultural» y «El personal operativo de la SSA y su relación intercultural con la medicina tradicional», ambos hechos públicos en julio de 2002.

En Chiapas dicha iniciativa tomó cuerpo en junio de 2004 mediante la realización de talleres sobre interculturalidad dirigidos al personal de la institución.

En el caso de que la «interrelación» o la «interculturalidad en salud» llegara a concretarse, para los *jpoxtavanejetik* organizados fue claro que esta tendría que darse bajo las siguientes premisas: la primera, que el modelo que se generara tendría que tomar en consideración que cada *jpoxtavanej* trabajaría en los espacios en que habitualmente lo había hecho, siendo enfáticos en negarse a hacerlo en espacios creados exprofeso para el trabajo conjunto, descartando con ello la iniciativa de las clínicas de atención mixta.

Las organizaciones de etnomédicos del estado de Chiapas propusieron partir inicialmente de la referencia y contrarreferencia de pacientes y, dependiendo de cómo se suscitara las experiencias particulares de las diferentes regiones, avanzar en el sentido de realizar acciones conjuntas de atención a la salud-enfermedad; en segundo lugar, que tendrían que tomarse en cuenta las siguientes propuestas, resultado de una discusión que tuvo una duración de varios años realizada en comunidades socias de OMIECH y ODETIT:

1. Toda legislación que se realice, a nivel federal o de los estados en relación con los pueblos originarios, estará contenida en apartados específicos de Derecho de los Pueblos Originarios. [...]
2. Que en todo proceso legislativo en materia de derecho de los pueblos originarios, realizado en los estados, sean tomados como directriz, la Ley Reglamentaria correspondiente al primer párrafo del Artículo Cuarto de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, una vez que este haya sido modificado según la demanda de diferentes organizaciones originarias del país, así como el Convenio 169 de la OIT, suscrito por México, y que constituyen los tres órganos máximos de referencia.

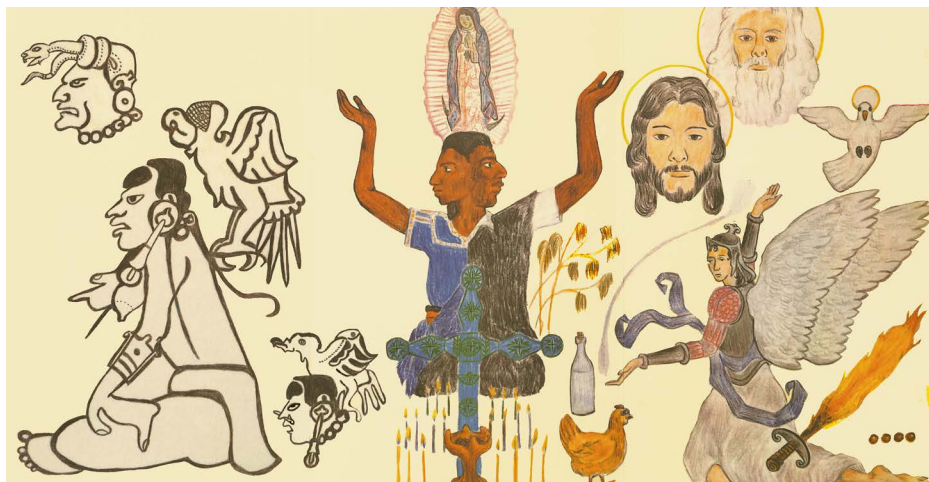
3. Que es improcedente legislar sobre los mecanismos internos de la etnomedicina tradicional por ser esta, parte de el costumbre y tradición de los pueblos indios. [...]
4. Que, en todo caso, lo legislable son las características bajo las que debe interactuar el sector salud de la sociedad global con las comunidades originarias y sus etnomédicos. [...]
5. Se debe adicionar un capítulo a las leyes de salud, tanto federal como de los estados, donde se establezca que se respetan los mecanismos propios de los grupos originarios para la validación de la práctica de sus médicos originarios tradicionales. Mecanismos de validación fincados en el costumbre indígena y que han sido aplicados durante siglos.
6. Se deben asegurar mecanismos jurídicos y financieros destinados a la conservación, fortalecimiento, rescate de recursos en vías de extinción y desarrollo de las etnomedicinas tradicionales, así como apoyo a sus organizaciones.
7. Que toda legislación que se realice en torno a las etnomedicinas tome como base la determinación de los etnomédicos de continuar siendo independientes, al mismo tiempo que estar coordinados con las instituciones de salud, apoyados por ellas, pero no como asalariados o con menosprecio sino por el contrario con respeto y apoyo mutuo.
8. Que el trabajo que se realice en coordinación con el Sector Salud tenga como base un programa especial en cuyo diseño participemos por igual las organizaciones de etnomédicos y las instituciones.
9. Que las comunidades y etnomédicos participemos en la planificación, programación, desarrollo y evaluación de los programas oficiales de salud, aprovechando los conocimientos que tenemos de las regiones, de la cultura, de las necesidades y de las formas de llegar a los habitantes de nuestras comunidades.
10. Que el Gobierno Estatal apoye a través de sus instituciones proyectos de investigación, capacitación y servicio abocados a afinar las relaciones entre las etnomedicinas y los sistemas de salud.
11. Consideramos que en los planes de estudio de las instituciones formadoras de recursos humanos, sobre todo aquellas cuyos egresados realizarán su trabajo profesional en zonas originarias, debe ser contemplada la inclusión de materias como antropología médica, medicina social, botánica y herbolaria medicinal, ya que es necesario que estos cuenten con conocimientos que les permitan desenvolverse en nuestras culturas y darnos los apoyos que realmente necesitamos.

12. Que los servicios de clínicas y hospitales asentados en las regiones originarias se adecuen a las necesidades de la población. La adecuación mencionada tendría que realizarse en coordinación con los etnomédicos, sus organizaciones y representantes de las comunidades.
13. Que los gobiernos federal y de los estados apoyen la documentación, así como la identificación y preservación de los recursos naturales usados por las etnomedicinas.
14. Que no se obstaculice la libre participación del etnomédico como autoridad religiosa, dentro de la organización jerárquica tradicional.
15. Por ningún motivo se podrá obligar a los etnomédicos a tomar cursos con contenidos propios de la biomedicina, como son los de fomento a la salud, primeros auxilios y atención médica simplificada. Correspondiendo a la libre decisión de cada persona tomarlos o no. En su lugar se sugiere que se fijen mecanismos encaminados a la organización de encuentros entre etnomédicos y la creación de Centros de Desarrollo de la Medicina Tradicional, que tengan por objeto el intercambio, la enseñanza y el fortalecimiento de las técnicas y los procedimientos de nuestra medicina (Page 2002:117-121).

Precisamente, el proyecto del que deriva este libro fue el primero de una serie de trabajos encaminados a documentar en su totalidad los elementos de las etnomedicinas practicadas por los socios de la OMIECH y la ODETIT, y tuvo como objetivo, además de fungir como memoria del acontecer del momento, empezar a dar a conocer a la sociedad global, y específicamente al sector salud, la situación que estas etnomedicinas guardaban, además del impacto real que tenían en sus ámbitos de incidencia. Y es el primero también en tanto considera que, para que el sector salud y otros de la sociedad nacional estén en posibilidad de entender, aunque sea en forma parcial, el sentido de la medicina de los tsotsiles, es preciso partir de los conceptos en que se sustenta, para luego estar en capacidad de generar programas de salud en los que deben resaltar acciones que coadyuven a reforzar los procesos de «interrelación» o «interculturalidad» entre las medicinas, buscando con ello que los resultados de investigación influyan, además de en el lineamiento de las políticas de salud, en la planificación y su concreción en acciones que deban responder a las necesidades sentidas y reales de los mayas y otros grupos para que esto repercuta positivamente en sus condiciones de vida.

Capítulo 3. Mitos de origen y estructura del mundo.

Su importancia en el campo etnomédico tsotsil



El complejo religioso mesoamericano

Las diferentes regiones mayas, como todos los grupos étnicos asentados en lo que fue Mesoamérica, formaron parte de aquello que López Austin en algún momento denominó «complejo religioso mesoamericano». Al respecto, dicho autor señaló que la confluencia de diversas sociedades con distinto grado de desarrollo y con interacción en diferentes ámbitos —económico, político, religioso y de dominación/subordinación— dio como resultado la conformación de un:

complejo religioso mesoamericano —y con él el mítico, el mágico, y, en términos más amplios, el de la cosmovisión— como un conjunto estructurado de procesos sociales, creencias, prácticas, valores y representaciones que se van transformando a lo largo de los siglos (López Austin 2006:28).

Mesoamérica abarcaba una extensa zona de América. Por el norte limitaba con el río Sinaloa, por el noroeste con los ríos Mayo y Yaqui, por el noreste con el Pánuco, por el sur los límites abarcaban Belice, Guatemala y el Salvador, y por el suroeste Honduras, Nicaragua y Costa Rica (López Austin 1975:7). Los orígenes de los pueblos insertos en esta región, como expresó López Austin, se remontan aún más atrás, a la época «en que los pueblos nómadas llegaron a depender de tal forma de los productos de sus cultivos que se asentaron definitivamente junto a sus sembradíos (2500 a. C.)» (López Austin 2001:49). Su cohesión fue otorgada por el cultivo de maíz, frijol, chile y calabaza, domesticados, según el autor, entre los años 7500 y 5000 a. C. (López Austin 2001:51; 2018:49).

Este complejo estuvo matizado por una gran heterogeneidad entre las diversas sociedades que lo integraron y, por lo mismo, se crearon vínculos diversos y variables, lo que lo hizo «rico en expresiones regionales y locales». Mesoamérica no se caracterizó precisamente por la «presencia de rasgos típicos» o «por un promedio de constantes»; su valor deriva «de todo el complejo de relaciones, de sus combinaciones y pesos relativos y no de la mera relación dominante» (López Austin 1975:8).

Según el mismo autor, lo que dio cohesión y ha permitido la persistencia del complejo religioso mesoamericano es un «núcleo unificador muy resistente al cambio» (López Austin 1992:13), mas no «inmune a él» (López Austin 2001:59), inscrito en lo que Braudel delineó como «rutas de la larga duración histórica» (1999:94-95), que han permitido que las relaciones suscitadas en el decurso histórico entre las sociedades participantes en dicho complejo hayan dado origen «no solo a semejanzas entre estas, sino a diferencias e inhibiciones producidas por las diferencias asimétricas».¹

Es decir, que los diferentes hechos y la construcción de cosmovisión, así como el desarrollo de los distintos campos que la componen, no ocurrieron ni necesariamente suceden en todas estas sociedades de forma paralela, con la misma duración, ni se han visto sujetos a los mismos nichos ecológicos y procesos sociales ni

¹ Cabe remitir al lector a la tesis doctoral de Andrés Medina Hernández (1999), en la que realiza un acucioso recorrido por la cosmovisión mesoamericana mediante de la revisión de etnografías efectuadas en la región.

a embates homogéneos provenientes en su tiempo de las sociedades dominantes y después de la sociedad nacional.

Sin embargo, la estructura basamental ha persistido con tanta fuerza que al día de hoy, después de más de 500 años de coloniaje, podemos encontrar entre los grupos originarios que han poblado Mesoamérica una cosmovisión claramente diferenciada de la de la sociedad nacional, si bien con amplios elementos provenientes de esta última, pero aún cimentada en el complejo religioso mesoamericano. Por ejemplo, sobre el grupo otomí, Galinier señala:

Los otomíes conservan viva una verdadera cosmovisión en la que integran conceptos de espacio y tiempo, una noción de persona, una teoría del destino que tiene incontestables fundamentos precortesianos [...] confirma la vigencia, en un estrato muy profundo de la percepción del cosmos, de representaciones que no han desaparecido del patrimonio común de los grupos que constituyen la familia otomí-pame, como un rasgo «arcaico» escondido detrás de la diversidad lingüística y cultural. Todos esos factores nos invitan a «excavar» en el sistema ritual y en la cosmología de los otomíes orientales para alcanzar el núcleo duro del *eidos* otomí, de lo que ha resistido tras complejos procesos de transformación, a cuatro siglos de colonización (Galinier 2001:455).

Precisamente, es la noción de núcleo unificador muy resistente al cambio, inscrito en la *muy larga duración* (Braudel 1999:94), lo que nos permite inscribir, con sus semejanzas y diferencias, la cosmovisión de los grupos mayas de los Altos de Chiapas dentro del contexto del complejo religioso mesoamericano, que en su dinámica contiene: primero, elementos antiguos de dicho complejo y propios, es decir, los creados como consecuencia de las dinámicas intersubjetivas suscitadas entre los pueblos mayas, que han otorgado unidad a la cosmovisión y a lo religioso, por proveer y a la vez proteger, «valores, creencias, prácticas y representaciones fundamentales»; segundo, los conformados por elementos «más vulnerables al cambio» y, tercero, los de «naturaleza efímera» (López Austin 1984:17), estos últimos de carácter más lábil. Todos ellos pasan y han cruzado por diferentes ritmos de actualización y de creación como resultado de la influencia de los diferentes determinantes a lo largo del decurso histórico (López Austin 2006:11).

Entre los *vehículos de expresión privilegiados* (López Austin 2001:64) de la cosmovisión (López Austin 2006:13), el mito de origen constituye una base importante para comprender el porqué y el cómo de la etnomedicina de los tsotsiles de Chamula y los pedranos de Chenalhó.

Para tal aseveración se parte de que, si bien en su versión actual dicho mito presenta una estructura diferente a la registrada en el Popol Vuh (Recinos 1961:27), debido a la incorporación de diversos elementos, al correr de los siglos, en ese proceso de *creación continua* (López Austin 2001:63) de cosmovisión que es condición necesaria a todo proceso social, no ha perdido su fundamento estructural. En tal sentido, uno de los elementos más resistentes al cambio resulta ser el que delimita, primero, la premisa para la creación de la humanidad actual (considerando otras creaciones y exterminios previos) y la razón por la que aún rige en la cosmovisión; segundo, la estructura del universo que tiene el objetivo claro de coadyuvar a que la humanidad cumpla con el mandato primigenio de nutrir a las deidades, y, tercero, la conformación de la persona. Tales aspectos, entre estos tsotsiles, trascienden el espacio del ritual para proyectarse en la dialéctica de la dinámica social, y con más especificidad en cada acto de la vida cotidiana.

En el campo etnomédico, que es el que más interesa en este estudio, lo antedicho determina, como veremos más adelante, las formas que adoptan la salud, la enfermedad, la prevención y la ritualidad ligada a la muerte y, en consecuencia, las características que adquieren no solo la atención, sino los procesos de formación e iniciación de quienes se ocupan de ella.

La noción de cosmovisión

Con López Austin, entiendo la cosmovisión como un:

Hecho histórico de procesos mentales inmersos en decursos de muy larga duración, cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística (López Austin 2015:44).

La cosmovisión, entonces, se constituye como «un conjunto de concepciones fundamentales» (López Austin 2018:53), «una especie de gran código de usos múltiples» (2018:54) compartido por uno o varios conjuntos sociales que se difunde y actualiza, además de confrontarse con, e incorporar, elementos de otras cosmovisiones, todo lo cual tiene lugar a partir de los intercambios intersubjetivos que se suscitan en los diferentes campos del quehacer humano. En resumen, como señala López Austin, se trata de:

un conjunto sistémico de actos mentales con el que una colectividad humana, en un tiempo histórico dado, aprehende holísticamente su propio ser y su entorno para interactuar tanto entre semejantes como con el medio. Esto hace necesaria una conceptualización idónea que analice y comprenda el conjunto (López Austin 2018:81).

La intersubjetividad como eje de la comunicación, como base del «interactuar entre semejantes» así como con el otro, es inherente al complejo de las representaciones sociales que Jodelet (2008:50) sitúa en «tres esferas» dialécticamente interactuantes, a saber: transubjetiva, intersubjetiva y subjetiva, que en su confluencia alimentan y retroalimentan la cosmovisión y los mitos.

Jodelet situaría la historicidad, obviamente asociada con la larga duración, en la esfera de la transubjetividad. Sobre esta señala: «remite a todo lo que es común para los miembros de un mismo colectivo... Su escala abarca tanto a los individuos y a los grupos, como los contextos de interacción, las producciones discursivas y los intercambios verbales» (Jodelet 2008:53); es decir, para constituirse fueron necesarios procesos intersubjetivos antiguos y recientes a través de los que se fueron configurando los elementos de la larga duración y los no tan resistentes al cambio, el núcleo duro de la cosmovisión (López Austin 2001) y, entre otros, el campo mítico dentro de límites ideológicos precisos, manteniendo en este «una coherencia relativa» dentro de cuyos márgenes tienen lugar la diversidad y las divergencias.

Entre los elementos de mayor antigüedad de la cosmovisión resaltan, entre otros, los mitos de origen del mundo/universo/criaturas y de la fundación, la conformación y la razón de su estructuración; también lo referente a los ámbitos anecúmenos y ecúmenos (López Austin 2015:26-27), así como los restantes elementos de su entorno y las taxonomías que los ordenan, clasifican y jerarquizan, y, por supuesto, las leyes que todo lo rigen.

De acuerdo con el modelo de Jodelet, la esfera de la transubjetividad, a la vez que configura, es configurada por la intersubjetividad y la subjetividad en un proceso circular de retroalimentación dialéctica.

La coherencia relativa de la cosmovisión, como señala López Austin, y en concreto la que tiene lugar en los diferentes campos del quehacer humano, deriva de las dinámicas intersubjetivas, marcadas por coincidencias, diferencias de opinión y controversias. Estas dinámicas se suscitan dentro del marco del contexto estructural de los diferentes «campos particulares de acción» (López Austin 1984:18) o, como cita Jodelet, «que se sitúa[n], como lo muestra Merleau-Ponty, en el campo de la institución que significa» (2008), para nuestro caso los campos mítico,

religioso y etnomédico, que interactúan y se actualizan a través de los encuentros intersubjetivos, las prácticas cotidianas, rituales y ceremonias, actos que tienen lugar en espacios definidos según sea el motivo de que se trate, cada cual con sus correspondientes órdenes y reglas de operación encabezados por etnomédicos, autoridades religiosas, pasados. En parte, Castoriadis resume lo antes expuesto de la siguiente manera:

Los individuos socializados son fragmentos hablantes y caminantes de una sociedad dada; y son fragmentos *totales*; es decir, que encarnan —en parte efectivamente, en parte potencialmente— el núcleo esencial de las instituciones y de las significaciones de su sociedad. No hay oposición entre el individuo y la sociedad, el individuo es una creación social, a la vez en tanto tal y en su forma histórica cada vez (Castoriadis 1997:3-4).

Si bien López Austin en sus primeras reflexiones sobre la cosmovisión no hace referencia explícita a la importancia de la intersubjetividad en la conformación y actualización de la cosmovisión, recientemente introduce de manera acertada en su análisis las nociones de procesos mentales (subjektividad) que se concretan en la intersubjetividad (2015:43), lo que precisamente permite incidir en los constantes ajustes que tienen lugar en elementos de la larga duración y periféricos de la cosmovisión conforme se ajustan las condiciones de la vida sociocultural y económica a las demandas de la sociedad dominante, y como se vive en coherencia con los vaivenes que ello conlleva. Al respecto, menciona:

La comunicación y, por tanto, la intersubjetividad, operan en la diversidad de los ámbitos. Obviamente la calidad de la comprensión entre los componentes del proceso intersubjetivo variará, obedeciendo no solo al referido principio de Porfirio,² sino además en cuanto contenido, al tipo de interrelaciones producidas en las diversas interacciones (López Austin 2018:91-92).

Asimismo, las prácticas a que dan lugar las representaciones sociales, y en concreto los intercambios intersubjetivos, van delineando, reforzando, cuestionando, actualizando o modificando la subjektividad y los *habitus* que conforman al individuo, proceso que tiene lugar en los ámbitos de las diferentes instituciones.

² El principio que propuso el filósofo platónico Porfirio establece que: «A mayor comprensión menor extensión, y viceversa» (López Austin 2015:43). «A mayor número de creyentes considerados en conjunto, las similitudes de las creencias serán más limitadas; a menor número, los puntos de coincidencia, y por tanto la calidad de la intelección, serán mayores» (López Austin 2015:42).

El *habitus*, como señala Bourdieu, es lo que el individuo ha adquirido principalmente a través de la educación informal y formal, premios y castigos, normas de comportamiento institucional. Lo dice el término, es aquello que se ha adquirido, «pero que también se ha encarnado de modo durable en el cuerpo bajo la forma de disposiciones permanentes» (2005:403).

Así, *habitus* y subjetividad van de la mano ya que, como explico en otro texto:

La esfera de la subjetividad compete a la apropiación/encarnación y elaboración de la experiencia del individuo fundada en procesos cognitivos, emocionales y físicos entre los que se enfatiza, además de la palabra, la acción no verbalizada como medio de transmisión de conocimientos (Ortner 2006, en Good-Eshelman 2015:145), por medio de los cuales se configuran/asimilan, transforman o cambian las representaciones de todo orden (Jodelet 2008:51-52).

Cabe además establecer que el pensamiento, y por tanto la subjetividad a que da lugar, aunque sin ser reducible al hecho, tiene un «encadenamiento histórico», en otras palabras, que lo sociohistórico «constituye la condición esencial de la existencia del pensamiento y la reflexión» (Castoriadis 1997:3), cuyo contenido intrínseco y estructurado reside en la esfera transubjetiva (Page, Erosa y Acero 2018:21).

En torno a lo anterior, la noción de *habitus* nos permite ahondar en la subjetividad porque, como *ethos*, designa «un conjunto objetivamente sistemático de disposiciones con dimensión ética, de principios prácticos» (Bourdieu 2005:402), que configura en el individuo «esquemas prácticos, axiológicos» (2005:402); el *eidos* como sistema de esquemas lógicos, y el *hexis* como «disposiciones corporales, posturas, gestos, modos de estar de pie, de caminar, de hablar» (2005:402).

Esto lleva a la consideración de que la intersubjetividad no solo remite al habla y la escritura, sino a expresiones corporales y faciales, gestos, señas, abrazos, golpes, etcétera.

Así, en el modelo propuesto, en la esfera de lo transubjetivo se sitúan los elementos ideológicos fundamentales que persisten del núcleo duro de la cosmovisión, a saber, en función de nuestro interés, elementos míticos precolombinos que han logrado subsistir hasta nuestros días, coloniales principalmente procedentes del catolicismo español y globales (protestantismos, espiritualismo, islam, agnosticismo, etc.) que se asimilan conforme se incorporan al sistema.

Los elementos señalados se cruzan en el campo de la cosmovisión, en el juego y re juego en que confluyen lo que el común conoce y ha encarnado del

mito mismo, los elementos de la visión del mundo que el grupo dominante busca imponer, y por su parte impactan sobre las subjetividades de los participantes, a su vez jerarquizadas.

La noción de mito

Entre los «campos», diría Bourdieu (2005:404-405), o «sistemas ideológicos», como apuntó López Austin,³ que conforman la cosmovisión y que inciden en el campo etnomédico, el mítico y el religioso, es de una importancia decisiva especialmente el mítico, toda vez que constituye el principal núcleo generador, reproductor y actualizador de la cosmovisión; en este se encuentra presente la «expresión de una totalidad» desde una perspectiva «profundamente religiosa» (Meslin 1978:225) dado que, como señala Eliade, es «el producto de la experiencia religiosa general y no de una determinada clase de seres privilegiados» (Eliade 1976:24-25).

El mito carece de autoría, por lo mismo, es un producto histórico, social e ideológico que solo adquiere sentido y existe como tal cuando tiene como referente a la sociedad y se integra dinámicamente en esta, cumpliendo diversas funciones,⁴ lo que determina en parte los procesos socioculturales y religiosos.

Como producto histórico, el mito proviene de la memoria ancestral y va cambiando a lo largo del tiempo, ajustándose a las necesidades socioculturales, «es persistente en el tiempo, pero no inmune a él» (López Austin 1992:26; Meslin 1978:231), es decir, se transforma sin perder su esencia⁵ a expensas, fundamentalmente, de elementos muy resistentes al cambio de la cosmovisión. Concretamente,

³ Los sistemas ideológicos constituyen el plano abstracto de los campos particulares de acción, en nuestro caso el campo etnomédico, ya que son los determinantes, en primera instancia, del movimiento y de las transfiguraciones étnicas que se suscitan tanto en los diferentes principios generales como en la manera particular de conciencia interna, articulando en forma coherente los elementos de los sistemas ideológicos de otros campos que se imbrican, así como el peso relativo que estos adquieren en el complejo que se forma. Los sistemas ideológicos están indisolublemente ligados al plano de lo concreto, en el que se manifiestan: «en formas particulares de acción, que incluyen instituciones, prácticas, normas, reglas, medios de transmisión ideológica y, en fin, todo medio de realización directa de las funciones de la acción en el campo particular» (López Austin 2015:18).

⁴ Meslin sostiene: «puede ser a la vez expresión de realidades superiores al hombre y consideradas sagradas para él y medio también de justificar un orden social, de transgredir, sublimándolas a través de un personaje heroico, unas prohibiciones sociológicas y de explicar unas situaciones típicas que todo hombre, poco o mucho, encontrará a lo largo del itinerario de su vida» (1978:235).

⁵ López Austin apunta: «Los hechos sociales se ven afectados por dos tipos de historia: la de su transformación como clases y la de su transformación como procesos específicos» (1992:116).

en los grupos de tsotsiles que nos interesan el mito se transmite, se preserva de generación en generación y se actualiza mediante diversos mecanismos, entre los que destacan la tradición oral, el ritual y los sueños.

El mito-narrativa o mito-relato se transfiere por medio del habla y requiere un ámbito intersubjetivo; se sustenta en el mito-creencia —transubjetivo— que «constituye un saber social, una interrelación de saberes individuales puestos en marcha en contextos de prácticas diversas» (López Austin 1992:115), que predispone a que actos y prácticas cotidianas y rituales sean coherentes a su sentido, y a partir de ello se constituye en «costumbre». Es en el devenir intersubjetivo donde lo transubjetivo se transmite, transforma y delimita, y a la vez impacta y actualiza la esfera de la subjetividad en un proceso dialéctico continuo.

Es en este sentido que el mito, en tanto «vivo» y «encarnado», constituye creación constante y recreación social. En tanto «vivo», se sitúa en el plano del contexto y se recrea o actualiza conforme el individuo y en el colectivo se adapta a los embates de la realidad social en que se inserta.

Por otro lado, el mito-escrito forma parte de las versiones que quedan para la historia o para el re juego académico, como es el caso.

Respecto del modelo del núcleo duro y periféricos de la cosmovisión, abordado en los diferentes textos de la amplia producción de López-Austin, destaca el mito como una entidad fundamental para el análisis y el ordenamiento de la cosmovisión; cómo encarna y se constituye como *habitus* en el sentido de *ethos*, *eidos*, *hexis*, toda vez que es a partir de este eje, como veremos, que se vertebran, estructuran y articulan los elementos que, desde la perspectiva que nos planteamos, explican y dan coherencia a las diferentes variaciones que encontramos del mito de creación, de origen y de fundación, los ámbitos en que se sitúan y su procedencia, originaria o colonial.

El mito-narrativa, relato, en su discurso se presenta como persuasivo y paradigmático (Meslin 1975:229), sitúa y orienta al individuo y a la colectividad en la realidad, ubicándolos en el sitio que en el orden de la naturaleza les corresponde; constituye «un conocimiento integrado unitariamente a la actividad humana en tanto participa en la realidad misma del mundo» (1975:235). Su interiorización ubica al individuo en la raíz de la experiencia de vida revelando el sentido particular de objetos y fenómenos, motivando la emotividad y el sentimiento⁶ al que

⁶ Jung señala: «cuando empleo la palabra ‘sentimiento’, me refiero a un juicio de valor, por ejemplo, agradable, desagradable, bueno y malo, etc. El sentimiento según esta definición no es una emoción (que como indica la palabra, es involuntaria). El sentimiento al que me refiero es (como el pensamiento) una función racional (es decir, ordenante), mientras que la intuición es una función irracional (es decir, percibiente)» (1966:61).

se ve indisolublemente ligado. Este proceso, si bien se suscita entre consciente e inconsciente, preferentemente acontece en el ámbito del segundo.

Sin embargo, para este trabajo, que versa sobre el campo etnomédico, lo que interesa respecto del mito es su estar vivo, su presencia ideológica dinámica y determinante en los procesos que se suscitan en torno al campo etnomédico, «su capacidad generadora y condicionante de otros procesos» (Jung 1966:108).

El punto de partida, entonces, deberán ser los mitos de origen de los dos pueblos que se analizan en este trabajo,⁷ que definimos como unidades subordinadas al mito cosmogónico más general. Y de estos, dada la necesidad de particularizar, se rescatan los elementos que dan sentido y forma al campo etnomédico. A este respecto, la comensalidad se sitúa en lo profundo del núcleo duro, y constituye el elemento mítico de mayor importancia para los tsotsiles de Chamula y Chenalhó.

En tal sentido, el propósito de Dios al dedicarse a las distintas creaciones fue dejar sobre la tierra un ser cuya tarea preeminente, si no es que única, es la de proveer nutrimento, sostén y adoración a las deidades. Este propósito, al no cumplirse, fue y es razón suficiente para coaccionar o, en caso extremo, exterminar parcial o totalmente a las diferentes humanidades o personas que no cumplan con el cometido. A esto lo he denominado el «mandato primordial».

El propósito de Dios de crear una humanidad con capacidad para nutrirlo y cuya única razón de su existencia sea esta se expresa en el Popol Vuh como sigue:

Cuando el creador y el Formador vieron que no era posible que [los animales] hablaran, se dijeron entre sí: —No ha sido posible que ellos digan nuestro nombre, el de nosotros sus creadores y formadores. Esto no está bien, dijeron entre sí los Progenitores. [...]

Así, pues, hubo que hacer una nueva tentativa de crear y formar al hombre por el Creador, el Formador y los Progenitores.

¡A probar otra vez! Ya se acercan el amanecer y la aurora; ¡hagamos al que nos sustentará y alimentará! ¿Cómo haremos para ser invocados, para ser recordados sobre la tierra? Ya hemos probado con nuestras primeras obras, nuestras primeras criaturas; pero no se pudo lograr que fuésemos alabados y venerados por ellos. Probemos ahora a hacer unos seres obedientes, respetuosos, que nos sustenten y alimenten. Así dijeron (Recinos 1961:27).

⁷ Con Eliade nos referimos a mitos de origen, en plural, considerando que: «Los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico: cuentan cómo el Mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido» (1968:28).

La persistencia y transfiguración de la comensalidad entre los mayas, así como la importancia que tuvo en la conformación y determinación de las formas que adoptó el campo etnomédico de los tsotsiles, fue documentada entre chamulas,⁸ pedranos⁹ y andreseros¹⁰ a partir de las etnografías publicadas en la década de 1960.

Las diferentes creaciones y consecuentes destrucciones que se narran entre los mayas¹¹ indican con precisión que el exterminio de las diferentes humanidades se

⁸ «Se supone que las palabras son del agrado de las deidades, aunque no van dirigidas directamente a ellas. Este género, así como también el rezo, en realidad se presenta en el escenario ritual. Su ambiente implica la presencia de calor metafórico, pues el lenguaje ritual comparte, con otros símbolos rituales, las cualidades del aumento de calor, expresadas en su caso, como multivocalidad y redundancia de mensaje. Vinculado con la metáfora de calor está el hecho de que las deidades consumen esencias y los humanos sustancias. Esto explica que la mayoría de los rituales chamulas vayan acompañados de un lenguaje ritual, flores, música, velas, incienso, tabaco, aguardiente, fuegos artificiales y hojas. La razón es que todos estos elementos producen calor, humo, aromas o sonidos, que les sirven de alimento a los dioses» (Gossen 1980:209).

⁹ Según Arias (1975:32), entre los medios para aplacar y agradar a esos reguladores espirituales se halla el de ofrecerles bebidas y alimentos, que consisten principalmente en incienso y cirios y el alma de los alimentos y las bebidas del pueblo. Así, los ritos y las ceremonias realizados por las comunidades constituyen cierto tipo de comensalia de sacrificio entre el hombre y «los seres importantes distintos del hombre», durante la cual se ponen de acuerdo respecto de importantes asuntos económicos; el convenio consiste en fortalecer el pacto sellado en años anteriores, es decir, por parte del pueblo, no desatender sus obligaciones hacia quienes regulan la lluvia y, por parte de los segundos, enviar la lluvia en la cantidad necesaria y exactamente en el momento convenido. En caso de que alguna de las partes falte al compromiso, es facultad de la otra parte vengarse negando los alimentos (en el caso del hombre) o abriendo las compuertas de los lugares sagrados para inundar los maizales, o bien, cerrándolas para hacer que las plantas de maíz se sequen (en el caso de los reguladores).

¹⁰ Holland (1963:123) elaboró este aspecto de diferente manera al decir que: «Los indios creen que son inherentemente pecadores debido a que subsisten consumiendo el alimento que los dioses benévolamente les proporcionan; si el hombre no propicia periódicamente a los dioses en forma adecuada, ellos pueden enfurecerse y enviarle enfermedades para recordarle sus deberes sociales y religiosos. Los dioses se enojan muchas veces con toda la humanidad y le mandan, como castigo, enfermedades epidémicas; en otras ocasiones eligen únicamente a unos individuos y dejan escapar a los demás. Estas enfermedades son, frecuentemente, acompañadas por fiebre e intenso malestar, presentan una crisis y, en la mayor parte de los casos, son contagiosas».

¹¹ En un análisis sobre el mito referente a las distintas destrucciones del mundo y a la creación de la humanidad, Moreno (1967:200) señala que, para los nahuas, las diferentes destrucciones obedecieron a una lucha suscitada entre los dioses de los cuatro rumbos por el control del universo, lo que está en relación con los cuatro primeros soles. Más adelante (Moreno 1967:202) deja ver que el quinto sol, el actual, se relaciona con el centro y lo preside Quetzalcóatl, el cual persiste gracias a la sangre que le es proveída por los nahuas. A diferencia de lo que veremos más adelante, según el análisis realizado por este autor, la liga nutricia con los dioses se hace presente solo en la quinta edad, lo que apunta a pensar que el principio del mito bajo la estructura que le dan los mayas tiene su origen en su ámbito.

debió a su incapacidad estructural, ya fuera física, emocional, intelectual o espiritual, para cumplir el objetivo de adorar y proveer el sustento de las deidades.¹²

Es preciso aquí enfatizar, como un factor incidental en la conformación de las diferentes respuestas emocionales y nosológicas de los actuales tsotsiles, la manera en que resaltan los defectos e imperfecciones que caracterizaron a las diferentes humanidades, lo que, concomitantemente, llevó a su destrucción por no avenirse a los propósitos de las deidades. Esto claramente indica que la última creación —la humanidad actual—, si bien se aviene a la intención primordial, no es del todo perfecta, por lo que permanece latente la posibilidad de su destrucción —dadas las actualizaciones que han ocurrido en el mito, la amenaza de destrucción total de la humanidad ya no es tan evidente, a reserva de considerar la noción del «juicio final»; aun así, fue mencionado en forma aislada por los colaboradores—.

En cuanto a grupos e individuos, este concepto no constituía una amenaza real, solo se concretaba en lo cotidiano en tanto no se cumpliera con el mandato primordial. Esto también fue reportado entre los chamulas en la década de 1970.¹³

¹² En los mitos de origen presentados en el Popol Vuh (Recinos 1961:27-28) se habla de que la carne de los primeros hombres fue hecha de lodo, pero: «se deshacía, estaba blanda, no tenía movimiento, no tenía fuerza, se caía, estaba aguada, no movía la cabeza, la cara se le iba para un lado, tenía velada la vista, no podía ver hacia atrás. Al principio hablaba, pero no tenía entendimiento. Rápidamente se humedeció dentro del agua y no se pudo sostener». Más adelante, Recinos (1961:29-30) dice: «Los dioses se reunieron y acordaron consultar con la abuela-abuelo *Ixpiyacoc*, *Ixmucané*, quien echó la suerte con granos de maíz y tzité [conocido en Guatemala como árbol de pito y en náhuatl como *Tzompanquahuitl*], de lo que resultó que el hombre, en el segundo intento fue hecho de madera: ‘Existieron y se multiplicaron; tuvieron hijas, tuvieron hijos los muñecos de palo; pero no tenían alma, ni entendimiento, no se acordaban de su Creador, de su Formador; caminaban sin rumbo y andaban a gatas’. Luego menciona: «Los segundos hombres fueron destruidos por medio de una gran inundación. Los terceros hombres fueron hechos de otras maderas, tzité y espadaña [planta de la que se saca el tule con el que se hacen petates], pero tampoco hablaban, ni pensaban y fueron nuevamente destruidos, por medio de una resina que descendió de los cielos, así como deidades que con sus armas los desmembraron. Los descendientes de estos hombres son los monos. Mucho tiempo después, ya que Hunahpú e Ixbalanqué habían ascendido a los cielos para pasar uno a ser el Sol y el otro la Luna, fue creado el cuarto hombre: Y dijeron los Progenitores, los Creadores y Formadores, que se llamaban Tepeu y Gucumatz: ‘Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados; que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la Tierra. Así dijeron» (1961:103). Por último, en la página 104 señala: «La cuarta humanidad fue hecha de maíz, de mazorcas amarillas y blancas: [...] esta fue su sangre, de esta manera se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz [en la formación del hombre] por obra de los progenitores. Y moliendo entonces las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, hizo Ixmucané nueve bebidas y de este alimento provinieron la fuerza y la gordura y con él crearon los músculos y el vigor del hombre. Esto hicieron los Progenitores, Tepeu y Gucumatz, así llamados».

¹³ Gossen afirma: «en cada una de las tres primeras creaciones del universo, el Creador no logró su ideal de humanidad y destruyó sus abortados esfuerzos. Aunque los chamulas creen que

No puede pasarse por alto que de la última creación deriva un humano defectuoso, que si bien es capaz de atender el mandato primordial, presenta inconstancia y otros defectos para su consecución, debido a lo cual las deidades crean condiciones en la persona humana mediante las que se le coacciona para su cumplimiento. Entre las condiciones que documenté para que la humanidad tsotsil tradicionalista centre su atención de vida, su cotidianidad en dar cuidado, adorar y proveer a las deidades de sustento, está el complejo de alteridad —*ch'ulel*, *vayijelil* y *kibal*—, así como la mediación proporcionada por diferentes deidades de la tierra, además de apóstoles, vírgenes y santos que habitan en las iglesias.¹⁴

Revelación onírica y actualización del mito

López Austin apunta que en la tradición mesoamericana los dioses, durante la creación, determinaron el derrotero de la humanidad al fincarle responsabilidades, así como delimitar su quehacer en el mundo: «Los hombres han imaginado a los dioses con la pretensión —consciente o no— de descubrir los secretos de su comportamiento» (2006:169). En el caso de los tsotsiles de Chamula y Chenalhó, la «revelación onírica» predomina sobre la imaginaria, y deviene central en las formas de conocer el anecúmeno, de interpretarlo, de adorar, cargar y nutrir. Cosa tan importante no se deja a la especulación. Es también entonces como, entre los tsotsiles que nos interesan, por medio de la revelación onírica se suscitan diversas interacciones en los distintos campos del quehacer humano. Los constantes procesos de revelación onírica y de comunicación coadyuvan, antes que otra cosa, al «cumplimiento del mandato primordial», a reforzar las reglas del vivir y del cumplir, los mecanismos sagrados para la solución de diversos problemas y sufrimientos por los que pasa la humanidad.

la actual Cuarta Creación es el ensayo más exitoso, también saben que está llena de iniquidades y que incluso está en peligro de destrucción; por lo tanto, están interesados en defenderla de la mala conducta de la gente perversa» (1980:45). Y más adelante dice: «La única circunstancia que podría causar su repetición en Chamula, sería que los indios descuidaran sus obligaciones para con los santos y demás deidades. Una negligencia de ese tipo podría acarrearles un castigo y hasta la destrucción de la Cuarta Creación» (1980:186).

¹⁴ En apoyo a este postulado, Figuerola resalta: «los Dioses no pueden existir sin el tributo humano, no se pueden pensar a sí mismos como seres independientes; y esta extraña relación vital explique tal vez el por qué, cuando aquellos faltan a esta imposición divina, estos los castigan severa y hasta cruelmente» (2010a:83).

el sueño constituye una de las vías del conocimiento, sin duda valiosa, sobre todo cuando se espera establecer por medio de él una comunicación con los seres invisibles. Esto ha persistido, y a través de las imágenes oníricas se ha creído recibir en donación rezos, narraciones y procedimientos terapéuticos. Sin embargo, conviene acentuar que el sueño del inspirado es apenas el primer paso de una aceptación social consciente, y que el recurso al sueño es uno de los varios con los que cree contar el hombre para dialogar con la divinidad (López Austin 1984:133-134).

Versiones del mito de creación

De las distintas versiones que a la fecha se presentan sobre el mito de creación entre los tsotsiles de Chamula y Chenalhó he seleccionado dos por ser las que con mayor frecuencia documenté en las entrevistas que se llevaron a cabo, las cuales tienen diferencias consustanciales con su antecedente prehispánico,¹⁵ incluso con la información recabada en las décadas de 1960 y 1970, que guarda más parecidos con el mito de origen prehispánico.¹⁶ Lo que resalta de las discrepancias entre ambas es que en la actualidad ya no se narra la destrucción de las humanidades. Al respecto, me parece que tales cambios se suscitaron como consecuencia de la resignificación de varios elementos del núcleo de la cosmovisión, predominantemente los menos resistentes al cambio, como consecuencia de la incorporación de elementos del mito de origen judeocristiano que sucedió como efecto de la evangelización católica inicial tras la invasión española, y desde la segunda década del siglo xx a partir del intenso trabajo pastoral —sin parangón con ninguna otra época— realizado hasta nuestros días en los Altos de Chiapas por la Iglesia católica diocesana y otras denominaciones de orden cristiano e islámico (véase Page 1996:43). Sin embargo, como se podrá observar a continuación, los elementos que

¹⁵ A diferencia de lo aquí planteado, y a despecho de lo que otros autores afirman, Guiteras (1965:253) reportó que los tsotsiles pedranos parecían carecer de mitos acerca de la creación del mundo, como si todo lo indispensable para la vida hubiese existido siempre.

¹⁶ Gossen (1980:45), en oposición a lo escrito en el *Popol Vuh*, enuncia que la actual humanidad corresponde a la cuarta creación, mientras que sobre el particular, en el reporte que hace Holland (1963:71) sobre los andreseros de la década de 1960, señala que estos consideraban vivir en el tercer mundo. Curiosamente, este autor hace alusión a un primer mundo plano habitado por personas imperfectas que no sabían morir, las cuales fueron destruidas mediante un diluvio, siendo sus descendientes los monos, lo que tiene gran semejanza con el mito quiché del *Popol Vuh*. La segunda humanidad, a su vez, fue destruida debido a que, cuando las personas morían, no sabían permanecer muertas y a los tres días resucitaban. Sin embargo, fueron destruidas mediante un torrente de agua caliente. En el tercer intento fue cuando vino Jesucristo, quien creó la humanidad actual.

hemos considerado como centrales y más resistentes al cambio prevalecen. Así, el estado actual de dichos mitos es el siguiente.

Primera versión

En la primera versión, mencionada por la mayoría de nuestros colaboradores,¹⁷ se sostiene que la tierra tiene dos estratos: la faz de la tierra, donde vivimos los humanos, los apóstoles, los *anjeletik* y los enemigos (el *pukuj* y sus huestes), y bajo la superficie, donde viven personas muy «chiquitas» con los pies chuecos que tienen dioses diferentes a los de la humanidad, región a la que los humanos no tienen acceso. En el mito de referencia, aunque no se hace alusión a las diferentes destrucciones de la humanidad, se señala que Jesucristo primero situó sobre la superficie de la tierra a las personas «chiquitas de pies chuecos», mientras que a los ancestros de los actuales tsotsiles los situó en la parte inferior.

El Apóstol Obispo intercedió ante Dios y logró que se ubicara a esa primera humanidad sobre la superficie de la tierra. Lo hizo teniendo la certeza de que las personas pequeñas que entonces habitaban sobre la superficie estaban incapacitadas para solventar las necesidades de alimento y cuidado de las deidades: nutrir, adorar, cargar y trasladar a las divinidades durante las procesiones. Insistía en que este grupo no sentía ni profesaba respeto o interés alguno; además, no sabían comer y no tenían educación. En síntesis, que no eran como los que los podrían suplir que en ese momento habitaban en la parte inferior de la tierra.

En tal sentido, la narración va como sigue: un día ya lejano, llegó a la tierra un Santo Apóstol llamado Santo Obispo y les ordenó a los primeros hombres que lo cargaran, pero estos no pudieron, lo que el santo vio muy mal. Este hecho lo expuso ante otros apóstoles y Jesucristo, insistiendo en que esa gente no era apta para habitar la superficie de la tierra, de manera que se inclinó por hacer un intercambio entre estos y los que moraban bajo su superficie. Al hacerse el cambio, el resultado fue el esperado, porque la humanidad que había permanecido bajo la superficie ofrecía abundantes plantas, velas e incienso a las deidades; además, eran capaces de cargarlos y nutrirlos.

Dado que ya no se vislumbra la destrucción de la humanidad, pero sí la posibilidad de volver a habitar bajo la superficie de la tierra, la condición para su

¹⁷ Lo mencionaron 13 *jpoxtavanej*, todos los provenientes de Chamula y algunos de San Pedro Chenalhó, lo cual obviamente no es estadísticamente significativo, pero de alguna manera muestra una tendencia predominante.

permanencia sobre la superficie estriba en cumplir en forma perpetua con el mandato primigenio, lo que permite a la humanidad, además, mejorar sus condiciones existenciales y mantenerse en una situación de menor sufrimiento, en el sentido de que en el mundo inferior la naturaleza es áspera y seca y no hay alimentos, por lo que la gente se tiene que alimentar del olor de lo que consumen los que están sobre la superficie de la tierra. Además, cuando el sol en su recorrido pasa por esos lugares irradia un calor tan abrasador que, si quienes viven bajo la superficie no se protegen, sufren graves quemaduras, mientras que cuando el sol anda iluminando y calentando la superficie de la tierra, la temperatura del lugar es fría en extremo.¹⁸

Aquí, resulta interesante destacar la persistencia de tres elementos del núcleo duro prehispánico en la actual narración del mito de creación: el de la sucesión de diferentes humanidades sobre la superficie de la tierra y el de haber logrado la creación de personas con capacidad para cumplir con el designio sagrado primigenio de nutrir a las deidades. Por otro lado, destaca la resignificación del elemento relativo al exterminio de las humanidades, que es suplido por la amenaza siempre presente de ser relegados a un sitio de sufrimiento extremo; el estrato bajo la superficie de la tierra, en cierto sentido, apunta al modelo del infierno católico, en el que destacan un calor abrasador y un frío insupportables, hambre nunca satisfecha y situaciones que conllevan un sufrimiento permanente.

Segunda versión

En la segunda versión del mito se narra que inicialmente los ancestros de los actuales tsotsiles —y se presume que también los del resto de la humanidad— fueron colocados por el Señor Jesucristo sobre la primera tierra, una superficie completamente plana y abundante en frutos y placeres. En ella, la gente no requería esfuerzo alguno para allegarse sustento y no se conocían el agotamiento, el hambre o la incomodidad, en síntesis, el sufrimiento.

¹⁸ Para Zinacantán, Fabrega y Silver (1973:25), y para San Pablo Chalchihuitán, Köhler (1995:1). En Venustiano Carranza se habla de la existencia de enanos que viven bajo la superficie de la tierra, a los que, como reporta Díaz Salas (1963:59), se denomina *koncaveetik*; *pixulum*. Sobre el particular se dice que el sol y la luna en su circuito pasan por esos lugares, pero tan cerca, que las personas van desnudas y tiene que usar sombreros para no ser quemadas. Fabrega y Silver (1973:101-102) y Köhler (1995:1) señalan que los enanos son demasiado débiles para trabajar, se alimentan del olor de las comidas, y en lugar de los sombreros, Fabrega y Silver mencionan que se cubren la cabeza y la nuca con lodo. Cuando el sol se coloca sobre el cenit de *kolontik*, en la superficie de la tierra será la medianoche.

Las divinidades celestiales suponían que, al permitir que la gente viviera una vida fácil y confortable, esta no encontraría impedimento para centrar todas sus energías en servirles, mencionándolas, adorándolas y alimentándolas. Pero sucedió que sus criaturas adoptaron una actitud arrogante y ni por asomo se acordaban de cumplir con el mandato primigenio, y mucho menos de dar manutención a sus creadores.

Las deidades, en vez de optar por el exterminio de esta humanidad, se tomaron cinco días para modificar el mundo. Para ello hicieron piedras, y con estas montañas y cerros —estructuras que han sido consideradas como pilares del mundo—;¹⁹ también crearon muchos más árboles y otras plantas, cuevas, barrancas, grandes cañones; ojos de agua, arroyos, ríos, lagunas y mares, con el objeto de que fueran habitados por deidades secundarias asignadas a la tierra con orden de coaccionar a la humanidad para que cumpliera el mandato primordial.²⁰ El objetivo principal de los cambios señalados fue el de proveer sufrimiento para que constantemente se recordara a las deidades y se cumpliera con las obligaciones.

Me parece que esta versión del mito, en la parte que corresponde a la superficie plana y a la vida placentera de la humanidad, de alguna manera reconstruye e incorpora el paraíso judeocristiano. La humanidad vive en estado excelso sin la necesidad de realizar esfuerzo alguno para allegarse sustento, mientras que la

¹⁹ En relación con los nahuas prehispánicos, López Austin (1984:74-75) habla sobre la presencia de las columnas sostenedoras del mundo a través de las que se desplazaban los chamanes por el tiempo. Por otro lado, Köhler (1995:88), a partir de un estudio realizado en la década de 1960 en San Pablo Chalchihuitán, municipio vecino de San Pedro, reporta que los pilares del mundo se localizan en la dirección de los puntos solsticiales y no en relación con los puntos cardinales; además, menciona un pilar en el centro, situado en lo que se considera es el ombligo del mundo. Pitarch (1996:203-204), en su etnografía sobre Cancuc, municipio tseltal, menciona que la base de las columnas sostenedoras del mundo se encuentra en el *k'atinbak*.

²⁰ En la década de 1960, entre los andreseros, Holland reportó un mito en el que se menciona una tierra plana; sin embargo, en esa versión aún es notoria la raíz prehispánica, dado que se narra la creación y destrucción de varios intentos de humanidad: «Un curandero de mediana edad de Larráinzar oyó relatar a su padre los siguientes acontecimientos: Este es el tercer mundo y, antes de él, hubo otros dos. En el primero, la Tierra era completamente plana y no había Sol, sino solo una luz muy débil. Había muchas personas en ese mundo, pero eran imperfectas y no sabían morir; esto no agradaba a los dioses y por ello enviaron un diluvio que acabara con el mundo. Únicamente los sacerdotes escaparon a la muerte porque eran monos aulladores y monos arañas y treparon a los árboles más altos para salvarse. [...] Destruído el primer mundo y muertos sus pobladores fue creado otro y nuevamente poblado por personas. Pero estas también eran imperfectas porque no permanecían muertas después de morir; a los tres días volvían a vivir y seguían viviendo eternamente. Esto tampoco agradó a Dios, quien decidió entonces destruir el mundo con un torrente de agua caliente. Cuando comenzó a caer el agua, algunas personas se refugiaron en las cuevas, pero todos murieron y por ello encontramos con frecuencia huesos humanos en las cuevas: son los restos de los habitantes del segundo mundo» (Holland 1963:71-72).

noción de pecado primordial tiene que ver, en el caso que nos ocupa, con no cumplir el mandato primordial: servir, adorar, mencionar y nutrir a las deidades. Este sería el elemento resistente al cambio proveniente del mito prehispánico persistente.

Si bien esta versión mítica tan solo es sostenida por tres de nuestros 12 colaboradores, los tres pertenecientes al pueblo pedrano —de los que el más joven reside en la cabecera municipal de Chenalhó y los otros dos en comunidades que están alejadas entre sí y con la cabecera municipal—, deja ver que esta ya circula en un área extensa. También llama la atención el hecho de que, donde debería existir consenso en torno a una sola versión del mito de origen, circulan al menos dos, lo cual de alguna manera es indicativo de la acelerada desarticulación que la cultura va sufriendo por efecto de la incidencia de diferentes elementos de globalidad que gradualmente son incorporados, algunos de los cuales generan tensión social durante periodos variables.

Otro elemento por destacar en ambos mitos es que, más allá de la estructura definitiva que adquiere el mundo —lo que de manera concomitante conlleva la modificación en el orden de todas las cosas—, está la consideración de que, si bien existe la amenaza más general de exterminio, esta, después de un lapso, pasa a un plano secundario y deja de constituir un amago directo, lo que ayuda al relajamiento en el deber del mandato primigenio.

También destaca que desde un principio las deidades se percatan de la imperfección fundamental de su creación, por lo que adicionalmente atan a la humanidad a mecanismos que la coaccionen y regulen, con lo que logran que esta realice el trabajo para el que fue creada. En este contexto, los complejos que mayormente destacan son el de persona y la presencia de divinidades secundarias en el entorno natural, ambos elementos de procedencia prehispánica, de los que se hablará con detalle en otros capítulos; asimismo, se mencionan elementos de cuño más reciente, como los libros o libretas de registro divino, así como la presencia y funciones de deidades del panteón católico y lugares habitados por estas.

Otro hecho mítico que apunta hacia el planteamiento inicial que se sustenta se relaciona con el objeto de la creación de la palabra y su razón de ser.

El mito establece que primero la gente no hablaba. El Señor Jesucristo percibió que eso hacía del humano un ser incompleto, por eso lo dotó de la palabra, para que fuera capaz de dirigirle plegarias. Para lograrlo, Jesucristo le pidió a su madre, la Virgen de Santa María, que hiciera tres tortillas con «hoyitos» y se las dio a comer a la primera pareja —por eso ese secreto se usa con los niños que

no quieren hablar, se les administra y en un corto lapso desaparece el impedimento—. Ese hecho también marcó la idea del origen de la tortilla.

Al dotar a la humanidad de palabra, Dios ordenó que se utilizara para decir cosas buenas y no mentiras, y así se hizo. Pero luego el *pukuj* «metió los chismes, las mentiras y las malas palabras» (colaborador Victorio Vázquez:85).

Madre Tierra

Finalmente, además de lo relacionado con la noción de persona, el mito sobre la creación y su objetivo se completan con otro elemento muy resistente al cambio proveniente del complejo religioso mesoamericano, que es la figura de la deidad que sustenta y da cobijo al complejo de seres que la habitan: la Tierra, «quien» fue creada para ser madre, Madre Tierra, la madre cargadora de los hijos de Dios, un ente vivo con voz y voluntad propia, un ser sagrado que se presenta en sueños como una mujer blanca de cabellos negros, tan largos que estando ella de pie llegan al suelo.

Cuando la Madre Tierra sintió el peso de la gente y de los animales se incomodó y le dijo a Jesucristo que la gente, sus hijos, y sus animalitos apestaban mucho y que no los podía aguantar. Se quejaba de que comían y luego defecaban por todas partes, por lo que al peso se sumaba su desagradable y penetrante olor. En una palabra, la apestaban toda.

El Señor Jesucristo le dijo que tenía que someterse, que solo fue creada para dar cobijo, criar y sostener a sus hijos los humanos, y para ellos había también creado los árboles y todas las cosas, que no había ningún otro lugar donde ponerlos y que por lo mismo ella los tenía que aguantar, debía ser la «cargadora», la «abrazadora», y los debía besar a todos.²¹

Sin otra alternativa, y además sabiendo que dependía de los hijos de Dios para su manutención, adoptó su papel de santa Tierra Madre, amable, protectora y nutricia, sapiente de todos los pecados y delitos, pero también castigadora y exterminadora implacable.

²¹ Para Cancuc, según refiere Figuerola, la Tierra es tratada como un símil del útero materno fecundado: «los expertos se referirán al útero materno diciendo que es la caja (*kaxa*) de la mujer, haciendo un paralelismo entre el cuerpo humano y una tierra humanizada, no es entonces de extrañarse que en las plegarias aparezca designada la Tierra como *Me' kaxail* (señora caja), aquella que contiene en su interior una cantidad enorme de hombres y animales. En fin, la señalarán también, para subrayar su fertilidad y proximidad afectiva, por el término de parentesco de 'señora madre'» (2010a:39-40).

Además de sostener a la gente, la santa Madre Tierra hace crecer sobre su superficie los alimentos que le permiten mantenerla. Cuando se le solicita, impide que quien implora caiga en poder del *pukuj* y sus huestes. Ella ha llegado a querer tanto a sus hijos que a la hora de preparar la tierra y sembrar permite que se le lastime con el azadón, el machete o el pico, que sobre su faz se vierta suciedad, que se le pise, que la humanidad cometa pecados, y que se quemen su hierba, su zacate y los montes. Por eso cada día se le debe pedir perdón y protección, y periódicamente ofrecerle un ayuno, hincarse, y antes de empezar a trabajar sobre su superficie, pedirle perdón y permiso.²²

Por otro lado, si bien no es afirmado en forma explícita por nuestros colaboradores, puede colegirse a partir de la narración de las interminables batallas que se libran sobre la faz de la tierra entre el bien y mal que la santa Madre Tierra es la única deidad del panteón tsotsil actual que sigue siendo concebida con cualidad dual: capaz de criar, dar cobijo y nutrir a sus hijos, pero también de aniquilarlos de la manera más violenta, atrayéndolos hacia los precipicios o la profundidad de las aguas, cimbrándose mediante los terremotos, así como dando cauce al bien o al mal según se le suplique.

De acuerdo con los colaboradores, anteriormente se asumía a la santa Madre Tierra como la potencia suprema, madre de la vida universal; todas las demás fuerzas y la vida tenían su origen y emanaban de ella, pero a su vez se consideraba como una devoradora implacable. Todas las fuerzas de la naturaleza —eclipses, lluvia, vientos, tempestades, terremotos— se producían a su arbitrio según quisiera beneficiar o dañar, dando cauce a su ira o a su amor maternal. La santa Madre Tierra castigaba y destruía, demandaba sacrificios continuos, sus órdenes debían ser obedecidas sin protestar, y para no merecer su abandono se debía ser minucioso en las ofrendas, ya que por una falta o desviación leve se perdía su favor.

Así pues, la importancia que guarda la santa Madre Tierra en el mito indica y refuerza con claridad el sentido de la misión primordial de la humanidad, la razón primera y última de su existencia: cumplir el mandato primordial, adorar, cargar y mantener a Dios.²³

²² Por otro lado, Guiteras (1965:234-235) menciona que la Madre Tierra tolera de mala gana a la gente, que hace presa de sus criaturas, en ocasiones el hedor de algunos nada higiénicos hijos de Dios va más allá de lo tolerable y, cuando encuentra la oportunidad, arrastra los *ch'uleltik* de esas personas a sus profundidades y de esa manera los enferma, y que la procreación la ofende sobremedida.

²³ Guiteras reportó entre los pedranos que la Madre Tierra era considerada como guardiana de la tradición, la rectitud y el orden moral (1965:234-235).

Libros o libretas de registro divino

Otro elemento clave, seguramente legado de los inicios de la Colonia, son los libros o libretas de registro. Las divinidades celestiales llevan el registro pormenorizado de todos los actos de sus hijos haciendo anotaciones en unos libros, libretas o listas gigantescas. En una versión se dice que de estos documentos están encargados varios dioses secretarios y el Padre Secretario, mas en una escala inferior los encargados de revisar las anotaciones son los dioses policías. Según otra versión, quienes revisan los libros son san Pedro o san Pablo, e informan al Señor Jesucristo sobre los actos de los difuntos para determinar cuál será el destino final de los *ch'uleltik*.

Hora tras hora las deidades encargadas revisan lo que hacen las personas y lo registran en los libros.²⁴

En una de las versiones se dice que existen dos libros, en uno se anota todo el bien que se hace y, en el otro, todos los pecados-delitos que se cometen. En otra relación se establece que son tres libros, con empastado de plata, que cada uno pesa como 300 kilos y que son del tamaño de una casa. Se dice que uno de los libros está en el cielo, otro en la tierra y el tercero en el infierno. Uno es verde, otro celeste y el último negro. El colaborador que sobre esto nos habló aclaró que en su sueño no le explicaron el significado de los colores, pero deduce que en el libro negro están anotados los pecados-delitos más graves, en el celeste los pecados-delitos menores y, en el verde, cuando no hay pecados.

En todos los libros está consignado el nombre de las personas, su lugar y fecha de nacimiento, su residencia y probables fechas de muerte. En el primer libro, que está en el cielo, se registra si la persona ha cumplido con el mandato primordial, es decir, si ha ofrendado con velas, incienso, plantas y flores, si ha orado y ayunado, y cuántas veces se ha hincado y ha llorado ante la divinidad, así como todas las

²⁴ Holland reporta que las deidades celestiales llevan un registro minucioso de los actos de sus hijos en la tierra y que la información les llega por una intrincada pero eficiente vía: «Los dioses del Cielo deliberan en conjunto acerca de los asuntos del mundo que gobiernan. Desde sus respectivos puestos en el nivel decimotercero del Cielo, el Dios Sol y los santos patrones de los diversos municipios mantienen una vigilancia constante sobre la población de sus municipios correspondientes así como sobre el mundo de los espíritus de las montañas sagradas. Las deidades superiores mantienen un contacto ininterrumpido con las inferiores, así como con los principales dioses ancestros de cada montaña sagrada. Si se comete un pecado, ya sea en el mundo real o en el de los espíritus, los santos y, en último lugar el Dios Sol, reciben aviso a través de esos largos canales que llegan hasta el Cielo; incluyen el pecado en su catálogo y lo cargan a la cuenta del que lo cometió. Periódicamente los dioses consultan y deciden los castigos que han de enviar a los que han pecado en su contra; es así como cada uno liquida sus deudas con las deidades» (Holland 1963:74-75 y 122).

buenas acciones. En los libros segundo y tercero se registran uno a uno y en forma pormenorizada los pecados-delitos cometidos por cada persona, sobre todo en el tercero, el que lleva el *pukuj*. Algunos de estos pecados son, por ejemplo, golpear a las esposas y los hijos, tener mujeres u hombres fuera del matrimonio, meterse con personas casadas, robar y asesinar.

La función más importante de los libros de registro celestial se cumple tanto para los que creen en la existencia del infierno, y por tanto son sujetos a un juicio inmediato al morir, como para los que dicen que el infierno aún no existe, y en consecuencia todo premio y sanción se otorgarán en el momento del juicio final (asunto que se aclara más adelante). En ambos casos, a cada persona se le juzgará sobre la base de lo asentado en dichos registros, y según sea el balance se colocarán del lado derecho los «buenos» y del lado izquierdo los «malos». Cada persona tiene derecho a tres días de aclaración, lapso en el que se le formulan preguntas relacionadas con las causas por las que no ofrendó o por qué cometió cada uno de los pecados-delitos anotados en los libros. A continuación se emitirá el juicio definitivo, tal y como sucede en la tierra cuando alguien comete algún delito que lo lleva a los tribunales; es decir, primero se le somete a tres días de aclaración porque así lo dejó dicho Dios.

Asimismo, en la libreta se asientan el orden y las fechas en que los hijos pequeños de Dios irán padeciendo las enfermedades celestiales conocidas como sarampión, varicela, tosferina, parotiditis, etc. También se anota cuando una persona ha nacido en lunes o miércoles, y si se hicieron las ofrendas pertinentes para evitar que esas personas lleguen a pertenecer al *pukuj*.

Cuando una persona ha acumulado cierta cantidad de pecados-delitos sin haberse encomendado para pedir perdón o sin haber ofrecido regalos a las deidades para su protección, se asienta en los libros y la persona es abandonada a su suerte, por lo que seguramente caerá en las manos del *pukuj*, enfermará y, de no rectificar, morirá.

En estas listas también consta qué personas tendrán cargos y responsabilidades y cuáles no; ahí están escritos los nombres de los que son y serán representantes de Dios.

A los *jpoxtavanejetik* se les vigila más que a otras personas: si cumplen con las «promesas» que les fueron entregadas, si cuando se les solicitan sus servicios salen a ayudar a sanar, si completan las ayudas para sanar y dejan a los enfermos sanos y comiendo, si engañan a la gente, si cobran, si piden más de lo que la gente puede ofrecer a cambio de sus servicios, y si su comportamiento es arrogante o sencillo

y de buen trato. Todo ello es registrado minuciosamente en los libros y revisado a cada momento.

Pero también los *jpoxtavanejetik*, antes que nadie, si cumplieron con su mandato, por sus esfuerzos aquí en la Tierra al morir se van por el camino recto, el estrecho, lleno de flores, el que solo es para unos cuantos, el que lleva al cielo.

Si alguna persona muere, pero su hora no está marcada en alguna de las tres libretas, será regresada a la Tierra y resucitará en su cuerpo antes de ser enterrada.

De nueva cuenta podemos ver cómo, a pesar de que las libretas constituyen una adquisición reciente, su incorporación es coherente con el cumplimiento del mandato primordial; de la misma manera podemos notar que la condición de mayor importancia para acceder al reposo eterno en el cielo después del juicio final tiene que ver en especial con haber cumplido el mandato de adorar, mencionar y nutrir a las deidades, quedando en un segundo plano lo relativo a los delitos-pecados.

Es posible atribuir la presencia de los registros referidos a la importancia que en otro tiempo tuvieron, entre otros, los escribanos durante la Colonia, así como el registro de faenas realizadas, pagos, créditos y deudas de que eran objeto los campesinos mayas en las fincas.

El quehacer de las deidades en el campo etnomédico

Estructura del universo

Para entender cómo se organiza el campo de lo sagrado en torno a la necesidad divina de nutrimento, se precisa partir de la estructura que tiene el universo según los tsotsiles que aquí analizamos.

De la sistematización de la información relativa a la estructura del mundo se puede concluir que, independientemente del concepto que vierten los diferentes colaboradores al respecto, hay coincidencia en que pueden distinguirse tres regiones fundamentales: *vinajel* (cielo), *yan vinajel-yan balamil* (entre el cielo y tierra) y *balamil* (en torno a la superficie de la tierra). Considerando dentro de esta estructura tanto el plano ecúmeno como el anecúmeno (López Austin 2015), en ese entramado acontece el actuar humano, el de las deidades, las experiencias de la mayoría de los *alter ego* de la persona y las experiencias oníricas.

Al respecto, Arias, en la década de 1970, escribió que tanto los tseltales como los tsotsiles conciben el mundo como una unidad a la que se denomina

vinajel-balamil (cielo-tierra) (Arias 1975:39). Sostiene que el estado de vigilia tiene lugar sobre la superficie de la tierra, mientras que las experiencias oníricas se desarrollan en el plano del *yan vinajel-yan balamil* (otro cielo-otra tierra); por lo que toca al *ch'ulel* y al *vayijelil*, ambos pueden desplazarse en los dos ámbitos (1975:39).

Vinajel

En la región superior de *vinajel* (el cielo) vive el Padre Celestial, en la inferior el Señor Jesucristo. A diferencia de lo que sucede en *yan vinajel-yan balamil*, ahí no hay estratos, es residencia tan solo del Padre, del Señor Jesucristo y de las vírgenes santa María y Guadalupe. El Señor Jesucristo se ocupa de los asuntos de los humanos, rige desde una silla de oro situada detrás de una mesa también de oro con cuatro sillas, en una oficina a la que acuden las deidades menores para tratar diversos asuntos referentes a sus hijos.²⁵

Por un lado, se describe que el cielo está en el aire porque Dios no necesita tener dónde pararse y, por otro, que es como un monte lleno de flores de diferentes colores o solo blancas; además, con una casa de cuatro o seis lados, de oro y plata, llena de arcos y puertas de oro, con plantas alrededor, además de frutales como caña, naranja y lima. Al entrar en *vinajel* se percibe el perfume de las flores de naranja y lima.

La Virgen de Santa María tiene una casita rodeada de flores de diferentes colores, y se dice que al lado está la casita de la Virgen de Guadalupe.²⁶

En alguna parte de *vinajel*, no se precisa cuál, se guarda la esencia de la materia sagrada que ha sido ofrendada a través de los *j-iloletik*: el olor del copal, el calor de las velas y veladoras, la fragancia de las flores y el calor y estruendo de los cohetes.²⁷

²⁵ Holland (1963:69) reportó los mismos datos en la etnografía realizada en San Andrés.

²⁶ Llama la atención cómo en la última década el culto a la Virgen de Guadalupe ha ido aumentando en importancia entre chamulas y chenalheros. En este sentido destaca la participación de las «antorchas guadalupanas» —grupos de jóvenes que, corriendo por tramos, llevan una antorcha ya desde su comunidad al templo de la Virgen en San Cristóbal o viceversa— provenientes de estos pueblos, durante los días en que en San Cristóbal de Las Casas se lleva a cabo la festividad correspondiente.

²⁷ En la década de 1970 Fabrega y Silver (1973:25) documentaron entre los zinacantecos que arriba de la tierra se ubica el cielo, donde viven el Padre Sol (Totil k'akal o Kahvaltík ta vinahel) y la Madre Luna (Ch'ul me'tik) que, según la referencia, algunos colaboradores los identifican como el Dios Padre de la religión católica y otros con el Señor Jesucristo. Por otro lado, Köhler (1995:1) relata que entre los pableros, en la década de 1960 se decía que la región más peligrosa del

La humanidad tiene prohibido llegar a *vinajel* principalmente porque come y despidе un olor fuerte y desagradable²⁸ y los dioses celestiales no lo aguantan. Por eso, a los que realizan un recorrido onírico les enseñan ese lugar desde lejos, como a un kilómetro de distancia. En otra versión se dice que si a una persona le permiten entrar al cielo, no deberá tocar nada.

Palabras que se mencionan relacionadas con la estructura del cielo son: riqueza, lujo, belleza, blancura; desde la posición de espectador lejano, despreciado y limitado en su movilidad, a mi manera de ver lo anterior muestra la asimilación que ha tenido lugar respecto a la posición social y la situación de opresión en que han vivido los pueblos originarios desde la invasión española, de lo cual el ejemplo más significativo fue la finca.

Yan vinajel-yan balamil o ta o'lol vinajel xchiuc balamil

La importancia de esta región, si así se le puede llamar, estriba en que en sus diferentes niveles —los que sean, tres o nueve—, traslapados,²⁹ o en sucesión separados por puertas, alberga diferentes elementos que, por el lado de las inmediaciones con *balamil*, se acercan a lo mundano, y conforme a *vinajel*, a lo sagrado.³⁰

La idea sobre escalones, niveles o estratos del mundo ha sido reportada en Mesoamérica y, por supuesto, entre los antiguos mayas, para quienes el cosmos estaba dividido en nueve o 13 pisos celestes y nueve para el inframundo, cada uno

Universo era precisamente el techo del mundo, habitado por seres malévolos deseosos de devorar las almas de los humanos.

²⁸ Ciertamente, en esta aseveración el colaborador no hace distinción entre el *ch'ulel* elemento etéreo de la persona y, por lo mismo, se esperaría que sin olor, y el elemento corpóreo, que requiere de alimentarse y desechar.

²⁹ Sobre los escalones, estratos o planos del universo, hay una interesante discusión que entabla Köhler (1995:110) ante el modelo piramidal del universo tsotsil que Holland presenta. Comenta que, en una revisión que él hizo de la etnografía efectuada entre tsotsiles, en todos los casos encontró que los diferentes estratos, independientemente de su número, se superponen unos a otros, y no como plantea Holland: «La tierra es el centro del universo, siendo una superficie plana y cuadrada, sostenida por un cargador en cada esquina. Ven el Cielo como una montaña con 13 escalones, seis en el oriente, seis en el occidente, con el decimotercero en medio formando la punta del Cielo» (1963:69).

³⁰ Pensamos que dicho espacio sería el equivalente de lo que Arias (1975:39) denomina «otro cielo-otra tierra», cuando se refiere a los componentes estructurales del universo: «sus aspectos o partes son los siguientes: Cielo Interno-Tierra Interna (Yut Vinajel-Yut Balamil) u Otro Cielo-Otra Tierra (Yan Vinajel-Yan Balamil) y Superficie del Cielo-Superficie de la Tierra (Sba Vinajel-Sba Balamil) o Este Cielo-Esta Tierra (Li' ta Vinajel-Li' ta Balamil)».

de los cuales, al igual que entre los pedranos y chamulas de la actualidad, estaba habitado por diferentes deidades (López Austin 2015:62-63; Montolío 1989:41).

En este apartado nos referiremos a los diferentes niveles entre cielo y tierra como estratos o pisos, entendiendo con esto la superposición de unos sobre otros o bien como habitaciones, según el contexto.

Entre los tsotsiles tradicionalistas de San Pedro Chenalhó y San Juan Chamula, las referencias al número de estratos en *yan vinajel-yan balamil* es variable, y son concebidos como un continuo en el que se intercalan pisos que van de tres a 13.³¹ En este sentido, en varios de los testimonios se deja ver que un *j-ilol* en su formación onírica recorre tantos estratos como poder se le entrega, lo que entre los etnógrafos genera confusión, porque la mayoría de los colaboradores afirman que solo existe el número de estratos que han recibido.

Otros colaboradores opinan que no hay estratos, que tan solo es algo simbólico que se menciona en los rezos y lo que realmente representan son los días que Jesucristo trabajó en la creación, empezando un lunes y terminando un sábado, 13 días. Si no, significaría el número de puertas a través de las que se tiene que pasar para llegar a Dios, cada una guardada por el número que corresponde a la puerta de deidades soldado que evitan que alguno de los que están «adentro» pueda escapar. También se nos dijo que cada puerta es vigilada por dos deidades soldado.

Uno de los colaboradores nos indicó que hay diferencias en la forma en que se reciben las promesas, y que a algunos les entregan estratos y a otros no, como fue su caso; sin embargo, no negó su posible existencia.

Los estratos que se mencionan en el rezo también pueden ser una referencia a habitaciones de diferentes deidades, argumento que se sustenta en que las divinidades, en general, están suspendidas en el aire, no necesitan punto de apoyo.

³¹ En la década de 1960 Holland reportó, con respecto a San Andrés Larráinzar, lo siguiente: «Desde abajo se asemeja a una cúpula o una taza puesta sobre la superficie de la tierra. Una gigantesca ceiba sube del centro de la tierra. El cielo, es una enorme montaña o pirámide. Este concepto de 'montaña de la tierra' se simboliza muchas veces en los antiguos códices. Bajo la tierra está situado el mundo inferior, *Olontik*, el mundo de los muertos, constituido por nueve, trece, o un número indeterminado de escalones» (1963:69). Asimismo, los pableros de la década de 1960, según reporta Köhler (1995:1), concebían el universo dividido en tres planos rectangulares superpuestos, de los que la superficie terrestre era el del centro; el superior, lejos de la tierra, el cielo (*vinajel*) sostenido por cuatro postes o dioses; por debajo el *kolontik*, donde habitan personas de aproximadamente un metro de estatura. Además, este mismo autor (1963:105) señala que el universo tiene la forma de una casa de las del tipo de techo de paja.

Así, las opiniones respecto al número de estratos, habitaciones y estructura del mundo son variables,³² de tal manera que ni siquiera se puede afirmar que exista una tendencia a favorecer cierto número. Parece ser que tal precisión no es trascendente, sino más bien la función que tienen entre los tradicionalistas chamulas y chenalheros.

En general, se dice que en los primeros estratos en dirección a la cúpula celeste viven: en uno, los *muk'ta ch'uleltik*³³ de los apóstoles; otro se describe insistentemente como no habitado, no visitado por nadie, ni por el Sr. Jesucristo, se presume que será el infierno una vez que tenga lugar el juicio del fin del mundo, y en él se pueden observar hermosos mares o inmensos jardines; en otro, que es de relevante importancia y al que algunos llaman Jerusalén, residen los *ch'uleltik* de los muertos, y es donde descansan hasta el día del juicio final, por cuyo resultado serán destinados a gozar de la vida eterna en el cielo o a sufrir en el *impierno*.

Uno, o a lo sumo dos estratos, están habitados por pequeñas personas que, según refieren quienes los han visitado a través de recorridos oníricos, sufren en demasía, son muy envidiosos, violentos, y es manifiesto su deseo de dañar a los *ch'uleltik* de los humanos que osen aventurarse por su dominio.

En los estratos superiores se describen grandes fábricas destinadas a la producción de automóviles o de aviones, cuyos jefes son «rubios y altos».

En un estrato que la mayoría de los colaboradores sitúan cerca del cielo, se ubica Ojorox totil, el Padre Sol.³⁴

La noción de estratos tiene particular importancia en la organización de la cosmovisión tsotsil y, concomitantemente, en el campo etnomédico que es parte de esta, en el sentido de que todo lo bello y lo prohibido que los caracteriza constituyen una invitación prevista por las deidades para hacer caer en diversas trampas a los *ch'uleltik* de los humanos que no han cumplido con el mandato primordial; estas entidades, siempre curiosas, fácilmente ceden ante la permanente tentación, sobre todo, a la que incitan dichos lugares.

³² Cinco de 13 escalones, uno de nueve escalones, tres de tres escalones, uno de dos escalones, uno de cinco escalones y uno de nueve escalones.

³³ Los *ch'uleltik* se dividen en dos: los *muk'ta ch'ulel* o mayores que residen en algún estrato entre cielo y tierra, y los *its'inal ch'ulel* o menores que residen en el cuerpo de santos o humanos.

³⁴ «El Ojorox totil o Señor Padre Devorador de Jaguares (que se deriva de Ahau y Ax o Axes de los mayas) recibe también el nombre de Dios y siempre se dice que existió 'en el principio'. Recibe, igualmente, el título de Totimal (principio masculino que mi colaborador tradujo por Padre de Todo)» (Guiteras 1965:231).

Osil balamil (en torno a la superficie de la tierra)

La mayoría de los colaboradores señalaron que en torno a la superficie de la tierra existen entre dos y tres estratos, a saber: la superficie de la tierra, *osil balamil*,³⁵ donde residimos los humanos y las deidades secundarias; bajo la superficie de la tierra, *olol*,³⁶ donde viven los enanos que precedieron a la humanidad sobre *osil balamil*, y un tercer estrato concebido por algunos, una minoría, como el inframundo o *impierno*, o el «final del mundo», donde se comercia con las almas atrapadas por los seres malignos.

En la estructura del mundo referida, la humanidad fue ubicada en un estrato intermedio, es decir, por debajo de *yan vinajel-yan balamil* y por encima de *olol*, ello debido a la importancia primordial que esta tiene para Dios, ya que este estrato facilita tanto su protección como su control. Para esto último, Dios dejó a los apóstoles en las iglesias y a los *anjeletik* en las cuevas y en los ojos de agua.

Cerros y cuevas

La persistencia más que evidente de las representaciones en torno a cuevas, ojos de agua, Santa Cruz, piedras y árboles, además de provenir de elementos prehispánicos, según Broda

se explica por el hecho de que continúan en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria y el deseo de controlar estos fenómenos. Por tanto, los elementos tradicionales de su cosmovisión siguen respondiendo a sus condiciones materiales de existencia, lo cual hace comprender su continuada vigencia y el sentido que retienen para sus miembros (Broda 2001:168).

³⁵ «Osil-Balamil es el mundo en que vivimos; el concepto que esta palabra expresa abarca el Universo; por lo tanto, el Sol y la Luna pertenecen al 'Osil-Balamil. 'Osil-Balamil tiene de acuerdo con su descripción, forma cuadrada, como la casa y la sementera; y el Cielo está sostenido por cuatro pilares 'como postes de una casa' y rodeado de agua» (Guiteras 1965:231). Broda (1991:479) sostiene que en el contexto de la cosmovisión prehispánica se concebía el espacio debajo de la tierra como lleno de agua.

³⁶ «Existe otro estrato cuadrado, donde moran los *yoyob*, los enanos, gentecilla que nunca ha 'pecado'. Se dice que ellos viven el 'O'lol. El 'O'lol constituye la parte media o centro de 'Osil-Balamil el interior del cubo donde, de igual manera se localiza el Katinbak, o reino de los muertos» (Guiteras 1965:231).

Entre los chamulas y pedranos tradicionalistas actuales las cuevas y los ojos de agua son de importancia vital por constituir en la geografía de la cosmovisión lugares sagrados y, en relación con el campo etnomédico, núcleos importantes en la génesis de la salud o la enfermedad,³⁷ razón por la cual su estructura y organización no puede dejar de mencionarse para una mejor comprensión del problema de estudio que nos ocupa.

La cueva,³⁸ en general, se encuentra en estrecha relación con la montaña o el cerro, de hecho constituye uno de los accesos a *yan vinajel-yan balamil*,³⁹ por este motivo, conceptualmente constituye lo mismo y su tratamiento en el discurso se entrelaza frecuentemente.

De manera similar a la noción del mundo, la estructura a partir de estratos se reproduce en el interior de las cuevas-cerros. Llegan a tener hasta 12 niveles o habitaciones y 13 puertas. En cada uno, los *anjeletik* que las habitan almacenan los diferentes productos y cosas, que permanecen bajo su poder. Según una de las

³⁷ A propósito de las cuevas, Mercedes de la Garza (1984:240) cita a Guiteras, Holland y Laughlin; sin embargo, estas referencias proceden de los Altos de Chiapas. Thompson (1979:380) informa que los Tzultacahs, deidades mencionadas por todos Los Altos de Guatemala, entran en sus moradas bajo las montañas a través de las cuevas o cenotes. Por otro lado, López Austin reporta que entre los nahuas se pensaba que: «El mundo inferior, terrestre, acuático, daba origen a los ríos, a los arroyos, a los vientos y a las nubes, procedentes todos de los grandes depósitos que se erguían sobre la superficie de la tierra. Estos (los montes) liberaban sus cargas ya por manantiales, ya por elevadas cuevas de las que partían nubes y vientos para ocupar su sitio celeste. Era el mundo inferior un mundo platórico de riquezas (aguas, semillas, metales); pero concebido como avaro y cruel por los agricultores, dependientes del inseguro régimen pluvial. Ellos imaginaban este mundo terrestre y acuático contaminado por la muerte y custodiado celosamente por los peligrosos 'dueños' de manantiales y bosques. Aún hoy los lugares de donde procede la riqueza —fuentes, bosques, minas— se conciben como puntos de comunicación entre el mundo de los hombres y el de la muerte, guardados por los *ohuican chaneque*, los dueños de los lugares peligrosos» (López Austin 1984:64). Y agrega: «Se cuenta en ellos que personajes míticos y hombres usan como vías de acceso las cuevas, los lagos, los manantiales y los troncos huecos de árboles y bejucos; estos últimos aluden sin duda a los conductos habituales de los dioses. Frecuentemente se hace mención a la perplejidad de los personajes al regresar a la superficie de la tierra en un tiempo distinto al que esperaban encontrar» (1984:74-75). También, pero en relación con los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Aramoni (1998:8), a propósito del susto, dice: «para suplicar a los señores del inframundo que protejan y devuelvan el espíritu extraviado por algún susto 'accidental' en alguno de los innumerables lugares peligrosos, puertas de entrada al corazón de la tierra, custodiadas celosamente por diversas fuerzas divinas menores». En Asia, Eliade (1976:169) entre los altaicos menciona las cuevas como punto de entrada a los infiernos.

³⁸ Heyden (1995:501) sostiene que en casi todas las épocas y culturas en México, la gran matriz de la tierra está representada por la cueva. Nos habla de Chicomostoc, mítico lugar de siete cuevas donde tuvo lugar la creación tanto de deidades como del género humano.

³⁹ Broda (1982:479-480) reporta un relieve grabado sobre la roca de una cueva en el sitio Preclásico de Chalcatzingo, Morelos, en el que la entrada de la cueva se simboliza como las grandes fauces del «monstruo de la tierra» y acota la importancia que se atribuye a las cuevas, señalando la construcción de la Pirámide del Sol en Teotihuacán sobre una cueva natural.

descripciones, en un nivel almacenan la semilla de maíz; en otros, frijol, semillas de verduras, fruta, chile, tomate y arroz; en otros animales como pollos, cerdos, caballos y becerros, y en uno de gran importancia, el agua.⁴⁰ Es por eso que a los *anjeletik* se dirigen las plegarias para que Dios otorgue buena lluvia y, consecuentemente, abundantes cosechas.⁴¹

El conocimiento de estos pormenores está en manos de los *j-iloletik* y de los *jtoivits* (rezadores de los cerros); ese saber les permite llevar a cabo en forma apropiada las peticiones que implican a la cueva y sus deidades.

Un colaborador refirió que en las cuevas-cerros los *anjeletik* guardan armas que fueron dejadas por los antepasados de los humanos. Señaló que en la cueva de Ch'enal uch (cueva de los tlacuaches), por el rumbo de Yabteclum en el municipio de Chenalhó, hay 13 armas, y tiene la idea de que en caso de guerra⁴² los *anjeletik* reventarán la cueva para proporcionar dichas armas a sus hijos. Se tiene duda respecto a si en este comentario el colaborador se refiere a los hijos de los *anjeletik* como familia o a los hijos de Dios, los humanos de Chenalhó.

En otras habitaciones de la cueva-cerro se guardan animales dañinos y plagas.⁴³ Nuestro colaborador en un viaje onírico visitó una repleta de culebras. A estos animales, los *anjeletik* los liberan cuando quieren infligir un castigo a la comunidad por no ofrendarles durante sus fiestas y por la falta de respeto que eso conlleva.

De lo anterior, hay que hacer notar los visos que aún se conservan del carácter dual que anteriormente tenían las deidades de la tierra, aún presentes en los *habitus* de los tsotsiles tradicionalistas, al aseverarse que los dioses castigan si no se les ofrenda, cuestión que se contrapone con lo planteado en otro lugar

⁴⁰ Según Broda (1982:466), entre los mexica: «Se decía que la lluvia procedía de los cerros en cuyas cumbres se engendraban las nubes. Para los mexica las montañas eran sagradas y se concebían como deidades de la lluvia. Se les identificaba con los Tlaloque, seres pequeños que producían la tormenta y la lluvia y formaban el grupo de servidores del dios Tláloc». En el mismo documento se menciona que, durante la temporada de secas, el agua era almacenada en el interior de los cerros para soltarla en la temporada de agua, y no solo esta, también el maíz y todo el alimento. Y que existía una comunicación subterránea entre los cerros, las cuevas y los ojos de agua con el manto de agua situado en el interior de la tierra, y que dichas aguas procedían del Tlalocan. Datos semejantes han sido reportados en México, Guatemala, Belice y Honduras (1982:478-481).

⁴¹ Heyden (1995:502) señala que muchas de las ceremonias que en México se celebran en torno al agua tienen lugar en las cuevas (como los graniceros que viven en las faldas del Popocatepetl y del Iztaccíhuatl).

⁴² Entrevista realizada antes de los cruentos hechos que tuvieron lugar en Acteal, situado a pocos kilómetros de Yabteclum.

⁴³ Arias (1975:32) refiere que las plagas están principalmente dirigidas al exterminio del maíz como una forma de privar al hombre de su sustento principal.

de este trabajo, en donde se establece que quien no ofrenda queda desprotegido por las deidades y a merced del *pukuj*, criterio que esbozaron la mayor parte de los colaboradores. Esta encrucijada se resuelve, es decir, el carácter dual bien/mal atribuido a algunas cuevas es debido a que *anjeletik* buenos y malos comparten el mismo recinto, y cada cual otorga los recursos que le competen según su función. Este es el caso de la cueva-cerro de Chènal uch que, además de ser muy rica en semillas y todas las cosas, también contiene plagas y enfermedades. Esta es la razón por la que en su parte exterior los *j-iloletik* ofrendan bajo seis cruces situadas frente a la cueva, prueba de ello son los restos que ahí se observan de gran cantidad de velas, copal, plantas y flores.

En Chenalhó se encuentran, además de la cueva-cerro de Chènal uch, varias cuevas importantes: al noreste de este municipio, un *anjel* conocido como Tab habita una cueva de un cerro muy grande, que tiene 12 estratos y en cada estrato un cuarto. Cada jueves ese lugar sagrado es muy visitado.

Algunos pedranos piensan que en la mayoría de las cuevas-cerros de Chenalhó solo hay *anjeletik* chicos, como en la cueva-cerro Joj vits (cuervo) que, aunque es pequeña porque solo cuenta con nueve habitaciones-estratos, tiene mucho poder y trae muy buena suerte. Es habitada por un *anjel* verde chico al que también se le pueden pedir semillas, animalitos y salud. Desde la perspectiva *ch'ul* (mirada desde el plano *yan vinajel-yan balamil* que solamente y en ciertos momentos tienen los *j-iloletik*), los arcos de la entrada de la cueva son de flores de oro y plata.

Por el rumbo de la cabecera municipal de Chenalhó está la cueva que se llama Nàoj o Natok, donde también habita un *anjel* chico.

Hay otra cueva-cerro muy importante por el rumbo de Chalchihuitán; el *anjel* que la habita es muy grande y rico, y provee muy buena comida a sus protegidos.

Cuando se pasa cerca de una cueva-cerro habitada por *anjeletik* buenos y malos, no se debe decir el nombre de la cueva porque, si se hace, los *anjeletik* malos liberarán culebras⁴⁴ para que asusten a la persona o personas y puedan así atrapar sus *ch'uleltik*. Las culebras serían el equivalente de los perros que ladran

⁴⁴ De la Garza (1984:51) señala: «También puede considerarse como Dios celeste a Chaac, la deidad de la lluvia, que es tal vez la más venerada en la religión maya y cuyo culto sigue siendo principal entre los grupos mayenses de Yucatán. Su principal asociación animal es la serpiente [...]; pero es necesario señalar aquí que se trata de una deidad antropozoomorfa, de origen animal, que tiene además una corte de animales compañeros, ligados con la lluvia, como ranas, sapos y tortugas». Más adelante afirma: «Como madre cósmica, la serpiente se vincula también con la caverna» (1984:133). En relación con los mayas de Yucatán, al analizar los textos del *Chilam Balam de Chumayel* ubica la forma serpentina ligada a la deidad pluvial.

y asustan. Así, cuando uno visita una cueva, hay que comportarse tal como los antepasados enseñaron.

En los cerros en que solo hay *anjeletik* buenos el comportamiento es libre y se puede conversar, como sería el caso de la cueva conocida como Joj vits, donde llegan muchos rezadores de los cerros, incluso a veces se forman dos o tres grupos; en este lugar la gente se queda entre dos y tres horas.

Los miércoles hay que cuidarse, pues tal día no están los *anjeletik* blancos y verdes ni los apóstoles sobre la superficie de la tierra, porque todos acuden al cielo a entregar las ofrendas que los tsotsiles han hecho. Debido a ello, todas las puertas de los lugares habitados por *anjeletik* negros y rojos, es decir, cuevas, ojos de agua y ríos, están abiertos y fácilmente se puede perder el *ch'ulel*.

Ojos de agua

Hay dos tipos de ojos de agua, normales y sagrados. Los normales pueden pertenecer a deidades del bien o del mal, lo que dependerá del tipo de *anjel*⁴⁵ dueño, si es blanco o verde, o bien rojo o negro, en tanto que los ojos de agua sagrados invariablemente están bajo el poder de *anjeletik* verdes o blancos.

Los ojos de agua normales están siempre habitados por algún *anjel* menor, y se encuentran en las planicies o lugares bajos de los cerros, montañas o cañadas. Se dice que cuando el agua es buena, se le indica a los *j-iloletik* por la vía onírica.

Los ojos de agua sagrados se encuentran generalmente en lo alto de las montañas. Son manantiales muy antiguos que no dejan de manar. Su agua es de *anjeletik* verdes y blancos muy poderosos. Se localizan en sitios secos donde no debería haber agua, y durante las sequías aumentan su fluido y el agua se pone mucho más azul, que es el color que siempre tiene. Por estar en lo alto de los cerros, protegen los caseríos contra los vientos y las enfermedades acarreados desde otros pueblos o municipios. Cuando algún mal se aproxima, los *anjeletik* verdes

⁴⁵ Köhler registró que entre los tsotsiles de Chalchihuitán, los *anjeletik* ligados a los ojos de agua son del sexo femenino. Al respecto explica: «Las diosas del agua viven en manantiales y ojos de agua. Por lo regular se las llama *yahwal nio*», la 'dueña del manantial'. La mayor parte de ellas tienen además un nombre propio. Tienen aspecto de mujeres ladinas y a veces las llaman también Sinyora, 'mujer ladina' o 'ladina'. En las oraciones de caza no se las toma en consideración, pero por lo demás se las invoca en todas las oraciones que se dirigen a los dioses de la serranía. En ellas no se las trata como una categoría especial, sino que se las invoca junto con una larga lista de dioses de la serranía. Con frecuencia solo se advierte por el nombre si la petición se dirige precisamente a un dios de un cerro o a una diosa del agua» (Köhler 1995:9).

y blancos que viven en estos ojos de agua sagrados situados en las alturas se comunican con los dueños de las cuevas de la región amenazada para que tomen las medidas precautorias necesarias a fin de desviar el mal y así evitar que sus protegidos se vean afectados. Asimismo, con estas aguas sacian su sed las deidades de la tierra, los *petun kuch'umetik* (humanos-dioses, abrazadores de la tierra y el cielo).

Los ojos de agua sagrados están tapados por una piedra, que además de proteger ayuda a que el agua no se ensucie. Se dice que en esos lugares se bañaban los *petun kuch'umetik*. También por eso son lugares sagrados. En uno de estos (el lugar no se especifica porque es secreto) se dice que llegan 13 *petun kuch'umetik* que vienen de Chamula, Mitontic y San Pedro Chenalhó. El conocimiento sobre la ubicación de los ojos de agua sagrados también es revelado a los escogidos por las deidades a través de la vía onírica:

Entonces, pasé por esa piedra blanca y allí encontré 13 apóstoles parados y me preguntaron: —¿A dónde vas?— Y como me llevaba un señor, les dijo: —Le voy a mostrar el ojo de agua, es *j-ilol*, ayudador de los hijos de Dios aquí en la Tierra, y necesita el líquido para ayudar a sus semejantes, por eso le voy a enseñar. Así que ustedes no pueden decir nada y ahí nos vemos.

Los apóstoles no dijeron nada y se quedaron allí. Por eso sé que esa agua está cuidada. Además, hay dos *anjeletik* que viven allí, así lo he visto, están parados a los costados del agua, por eso nadie puede entrar, solo si es una persona comisionada por nosotros (colaborador Mariano Pérez Ts'unuk:30).

Una vez que el sitio le es mostrado al candidato, este tiene que ir a realizar una ceremonia para colocar cruces.

Se menciona un ojo de agua por el rumbo de la cabecera de Chenalhó que se conoce como Agua de Méndez y recibe este nombre debido a que una familia con este apellido colectaba agua en ese lugar. Este mismo colaborador menciona otros lugares: Vaxek kem, Merced y Joxib.

De estos manantiales se saca agua para la purificación de los enfermos, lo que se hace mediante un ritual en el que tres hombres seleccionados por el *j-ilol* tienen que recoger 13 vasos de agua con un vaso de cristal o taza de porcelana (no se puede meter cualquier recipiente, se requiere de alguno especial) y depositar el agua en un ánfora, acción que se tiene que realizar tres veces en tres días diferentes, porque son tres días de baño y el enfermo no se puede bañar con agua del día anterior. Para que los tres hombres puedan acercarse sin riesgo al ojo de agua, es preciso que el *j-ilol* los purifique y pida permiso a Dios.

En caso de que una familia llegue a vivir cerca de un ojo de agua, tiene que poner velas para eliminar el peligro potencial.

Como última consideración con relación a cerros-montañas y ojos de agua, cabe señalar que aún hoy se registra, no con precisión, que por sí mismos son deidades;⁴⁶ se describe, por ejemplo, a la montaña como guardiana para evitar la entrada de enfermedades procedentes de otras tierras.⁴⁷

Lugares sagrados sin residente

Piedras

Según se ha mostrado en los sueños de algunos *j-iloletik*, en un cerro por el rumbo de la tijera (es decir, donde se abren dos caminos) San Andrés-San Pedro, hay una gran piedra «metida» en la tierra a la que llega a rezar la gente. Adquirió su naturaleza sagrada debido a lo siguiente: san Pedro y san Miguel hicieron la apuesta de que quien levantara esa piedra se quedaría en donde hoy es San Pedro Chenalhó. El Señor Jesucristo avaló la apuesta, pero como su preferido era san Pedro, cuando san Miguel cargó la piedra, el señor le puso a la piedra más peso, y de esta manera ayudó a que San Pedro ganara y permaneciera en la que hoy es su tierra y su casa. La madre santa Catarina se enojó, porque ella también se quería quedar, pero como no aguantó el coraje (enojo) se puso muy nerviosa y mejor se retiró. Se fue a quedar hasta el último pueblo para no tener problemas.⁴⁸

⁴⁶ Guiteras (1965:236) reportó que sus colaboradores también denominaron *anjel* a las montañas, los rayos, el tabaco (*moy*) y el maíz.

⁴⁷ También Holland (1963:107) refiere la existencia de montañas sagradas, para cada comunidad, de las que a la más importante se denomina *Calvario*.

⁴⁸ Según Montoliú, «en Mesoamérica está presente el concepto de la piedra primordial o de la sagrada roca, donde se ocultaba el maíz siendo esta roca símbolo de la Madre Tierra» (1989:27). En el mismo documento, ese autor dice sobre el *Chilam Balam de Chumayel*: «el primer concepto cosmogónico importante es el de la piedra o roca primordial, que representa la Tierra misma como matriz original. Se dice que permanecía sumergida en las aguas caóticas y en la oscuridad total; como sucede en muchos relatos que hablan del principio de la creación. En la mitología universal, estas piedras primordiales suelen representar dicha matriz cósmica, de donde surgieron todas las cosas. La *petra genetrix* es el lugar donde el creador deposita su simiente, o sea, los granos de maíz, siendo un buen resguardo para el elemento energético primordial y los embriones divinos, humanos, animales, vegetales y minerales. La razón es que la piedra se considera un lugar eterno, durable, capaz de soportar fuego, inundaciones, vientos y terremotos» (1989:26-27).

Árboles

Aunque cada vez tiene menor vigencia la ofrenda frente a árboles —incluso el material de campo recolectado constituye una referencia colateral—, aún se puede observar. Las ofrendas a árboles o frente a estos se hacen preferentemente ante especímenes muy viejos, de 120 años o más. En el imaginario de los tsotsiles de San Andrés de la década de 1960, el árbol aún conservaba un sentido sagrado, ya que representaba el árbol de la vida.⁴⁹ Su antecedente reside en la imagen mesoamericana en la que la estructura del mundo consiste en cuatro o cinco árboles cósmicos que se elevan desde el plano terrestre hacia el cielo;⁵⁰ sus profundas raíces conectan la superficie de la tierra con el inframundo, y los diferentes niveles de sus follajes con los estratos que hay entre cielo y tierra.⁵¹

Entre los tsotsiles de la década de 1960, la mayoría de los reportes (Guiteras 1965:231; Köhler 1995:88) señalan la sustitución de árboles por cuatro pilares.

⁴⁹ Holland (1963:74) refiere que para los tsotsiles de la década de 1960 la ceiba seguía representando el árbol de la vida.

⁵⁰ Montoliú (1989:27) refiere con respecto al mito de creación contenido en el *Chilam Balam*, que «la semilla del maíz germinó, según se infiere en el relato, por la acción cenital del calor solar, creció y se convirtió en la gran columna de piedra o árbol mítico que sostuvo los cielos. Este árbol se conoce como Yax Cheel Cab en la mitología maya o Primer Árbol-del mundo. La tierra (matriz primigenia), el maíz y dicho árbol, tienen estrecha relación en la cosmovisión maya. Más adelante se mencionan otros cuatro árboles míticos, nacidos igualmente de las semillas del maíz, los cuales se ocultaban en la tierra y ayudaban a sostener los cielos que el Creador elevó».

⁵¹ En referencia al imaginario náhuatl, López Austin (1984:66) afirma que cuatro árboles cósmicos sostienen el cielo y son vías de tránsito de los dioses y sus fuerzas entre cielo y tierra. Según Quezada, «Con el diluvio desaparecieron los cerros bajo las aguas, cayó el Cielo sobre la Tierra y todo murió. Reunidos los cuatro dioses, Tezcatlipoca Rojo, Tezcatlipoca Negro, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli, se dieron a la tarea de levantar el Cielo. Cada uno de ellos hizo un camino dentro de la Tierra. Para que los ayudase en esta tarea crearon a cuatro hombres; Cuauhtémoc, Itzcóatl, Itzmali (Itzcalli) y Tenexúchitl. Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, dioses en disputa por el poder cósmico, se unen esta vez para sostener el Cielo transformándose en árboles, el primero en el Quetzalhuéxotl y el segundo en el Tezcacáhutl, 'árbol de los espejos'» (Quezada 1996a:53). Finalmente, siguiendo a Eliade, «importa recordar desde ahora que en un sinnúmero de tradiciones arcaicas, el Árbol Cósmico, expresando el propio carácter sagrado del mundo, su fecundidad o su perennidad, se halla estrechamente relacionado con las ideas de reacción, de fertilidad y de iniciación y en última instancia, con la idea de la realidad absoluta y de la inmortalidad. El Árbol del Mundo se convierte así en el Árbol de la Vida y de la Inmortalidad. Enriquecido por innumerables contrafiguras míticas y símbolos complementarios (la Mujer, el Manantial, la Leche, los Animales, los Frutos, etc.), el Árbol Cósmico se presenta siempre ante nosotros como el mismo depósito de la vida y el señor de los destinos» (Eliade 1976:200-201). Entre los tsotsiles de Venustiano Carranza, Díaz Salas (1963:265) menciona el diluvio y la conversión en monos.

Holland (1963:69)⁵² reporta la emergencia de una gigantesca ceiba, que corona la pirámide que conforma los escalones del cielo, mientras que el mundo es sostenido por cuatro dioses cargadores. En la actualidad, cuando los tsotsiles se refieren a estas estructuras, hacen la designación de los cerros como sostén de la Tierra (colaborador Jacobo Ruiz Ortiz:23).

La Santa Cruz

La Santa Cruz,⁵³ ser vivo distinto del ser humano, objeto de veneración entre los amerindios de México, Guatemala y Honduras (Broda 2001:170), simbolizaba entre los pueblos prehispánicos el árbol de la vida y la fecundidad (Broda 2001:178). Alrededor del 3 de mayo, días más días menos, se le conmemora⁵⁴ mediante la realización de ceremonias y fiestas en todos los Altos de Chiapas —tal como en el resto del México indígena y mestizo—, ya que se vincula con la santa Madre Tierra, lo sobrenatural y la fertilidad, y también en forma importante con la sequía, el agua que llega del cielo y la que hay sobre la tierra.

Broda considera que, aún en la actualidad, entre los pueblos originarios de México, Guatemala y Honduras una de las fiestas más importantes es la de la Santa Cruz. Sobre el particular afirma:

Cae en el apogeo de la estación seca, cuando se preparan las tierras para la siembra y los campesinos esperan con ansia las primeras lluvias. Este vínculo ancestral con los

⁵² Sin embargo, el modelo planteado por Holland es severamente criticado por Köhler (1995:108-113), quien aduce que los datos que presenta Holland son diferentes de lo que se encuentra en la etnografía de otros pueblos tsotsiles y lo acusa de forzar el modelo europeo presente entre los mayas de Yucatán. Por otro lado, este modelo es idéntico al que Montoliú (1989:48) presenta en relación con la estructura del mundo presente en el *Chilam Balam de Chumayel*.

⁵³ Según López Austin (1984:65) para los nahuas: «La superficie de la Tierra estaba dividida en Cruz, en cuatro segmentos. El centro, el ombligo, se representaba como una piedra verde preciosa, horadada, en la que se unían los cuatro pétalos de una gigantesca flor, otro símbolo del plano del mundo». En otro documento López Austin (1989:12) resalta que los conquistadores españoles registraron la existencia de la cruz como parte de la simbología religiosa entre los mayas de Yucatán.

⁵⁴ «La fiesta IV Huey Tozotli para la que los gobernantes de la Triple Alianza acudían a la cumbre del cerro Tláloc, tenía lugar durante el apogeo de la estación seca, y marcaba el tiempo propicio para la siembra del maíz. Estos ritos prehispánicos encuentran su continuación hasta nuestros días en la fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo) que se celebra en las comunidades tradicionales de México y Guatemala como una de las principales fiestas del año. Su simbolismo sigue estando vinculado con la sequía de la estación, la petición de la lluvia, la siembra del maíz, y la fertilidad agrícola en general» (Broda 1991:476).

ciclos estacionales y agrícolas ha pasado prácticamente inadvertido pues en la liturgia católica «la Santa Cruz» no ocupa un lugar tan destacado como en la vida ceremonial de innumerables pueblos originarios (Broda 2001:170).

Entre los actuales tsotsiles tradicionalistas la Santa Cruz está presente en todo lugar sagrado, en cada altar y centro ceremonial, donde se colocan una o varias cruces, generalmente tres. La Santa Cruz se percibe como un pasadizo o puerta,⁵⁵ punto de comunicación y acceso en doble vía entre el ámbito anecúmeno y el ecúmeno; es una deidad que, por un lado, recibe las plegarias de los que piden por el bien y la salud y, por otro, escucha a los *kibaltik* (los que se pueden transformar) y permite que se conviertan frente a ella.

Además de la fiesta en torno al 3 de mayo, entre los tsotsiles de Chenalhó, San Andrés y Zinacantán se realizan otras dos celebraciones dirigidas a la Santa Cruz (Guiteras, 1965:235-236; Holland 1963:94-95; Vogt 1996:89), cuando el maíz jilotea y hacia el final del ciclo agrícola, previo a la cosecha.⁵⁶ Estos días los *jtoivits* (reza-dores de los cerros), acompañados por sus vecinos, hacen procesiones para visitar, adornar y rezar frente a cada grupo de cruces localizado en los lugares sagrados y centros ceremoniales de su entorno. Cabe resaltar que entre los tsotsiles estas festividades no se realizan exclusivamente para conmemorar a la Santa Cruz, pues el ceremonial incluye cuevas, montañas y ojos de agua.⁵⁷ Para este fin, a lo largo del año se realizan colectas en cada comunidad con objeto de reunir los fondos

⁵⁵ También mencionado por Fabrega y Silver (1973:24); por otro lado, Pitarch refiere: «aquello que pasa a través de la Cruz es la sustancia inmaterial de los alimentos, los *ch'ul*» (1996:111-112). Más adelante señala: «La Cruz sirve para transportar las palabras del texto junto con la fragancia de las sustancias —todas ellas catalogadas como muy ‘calientes’— que se hallan sobre la mesa. Es evidente que lo que pasa a través de la Cruz es lo *ch'ul* de estas sustancias: el resplandor de la vela, el humo del copal, el vapor del alcohol y muy posiblemente (aunque esto no puedo asegurarlo) ‘el sentido’ de las palabras pronunciadas» (1996: 221). También, páginas antes, hace mención de cierta especialización de las cruces: «las que están en manantiales o al pie de los cerros comunican más fácilmente con los señores de la montaña correspondiente; las de los altares domésticos con las montañas Ch'iebal o con los *lab* secuestradores de *ch'ulel*, o con los Santos de Cancun u otros pueblos; las cruces de senderos y encrucijadas con los *lab* de uno mismo y otros propósitos inapropiados; las de la iglesia con las autoridades políticas mexicanas» (1996: 206-207).

⁵⁶ Sobre el particular, Broda explica: «El ritual de *yalo tepetl* (ida al cerro) abarca una secuencia de fiestas íntimamente relacionadas con el ciclo agrícola: 1) el 1 y 2 de mayo (significativamente, las principales ceremonias no tienen lugar el 3 de mayo, la fiesta católica propiamente dicha, sino dos días antes); 2) el 15 de agosto, y 3) el 13 de septiembre (Good, *notas de campo*, 1980). En las tres fechas se rinde culto a la Santa Cruz y a Tonatzin (Nuestra Madre, la Virgen [María]) (1991:176)».

⁵⁷ Broda menciona la existencia de cruces de agua en Mesoamérica, cruces pintadas de color azul que se pueden observar en las cumbres de importantes cerros, cuevas y ojos de agua (1991:176).

necesarios para la compra de cohetes, velas, copal y otros enseres que se utilizan para las ofrendas en estas celebraciones.⁵⁸

Iglesias

En otro orden se encuentran los espacios sagrados provenientes del panteón católico. Entre estos se cuentan las iglesias, donde habitan apóstoles, santos y vírgenes, edificadas en diferentes épocas en puntos de importancia económico-social estratégica para los conquistadores, bajo la tutela de diversas órdenes sacerdotales.

Deidades de la tierra

Los tsotsiles tradicionalistas, a excepción de lo que ya se mencionó sobre la Madre Tierra, no conciben a las deidades como entes que prodiguen indistintamente bien y mal; las categorizan en una de las cualidades o en la otra, hecho que constituye una de las transfiguraciones étnicas más recientes y de mayor importancia en su cosmovisión.

Las divinidades celestiales y un grupo de deidades de la tierra, entre estas todos los santos, apóstoles y vírgenes, así como los *anjeletik* verdes y blancos, prodigan el bien, mientras que las deidades que reparten el mal son el *pukuj* y los *anjeletik* negros y rojos residentes en algunas cuevas y ojos de agua.

Una pregunta obligada, y a la que se trata de responder en los siguientes párrafos, es la siguiente: si las deidades celestiales han perdido su carácter dual, ¿cómo entonces obligan a la humanidad a cumplir con el mandato primordial?

Las deidades del bien, tanto celestiales como terrenas, se dedican a dispensar el bien y a brindar protección exclusivamente a aquellos que las mencionan y les preparan ofrendas, es decir, a las personas que cumplen con el mandato primordial, y abandonan a su suerte a quienes no lo hacen como es debido o no lo hacen, y los dejan a merced de las deidades del mal y sus huestes cuya única tarea es hacer daño y exterminar a los impenitentes.

⁵⁸ Guiteras (1965:238) confirma la dualidad ya manifestada respecto a la cruz; sus colaboradores la conciben como una deidad que es una prolongación de la tierra. Durante el día, la cruz es «pastor, guardián y centinela» tanto en los centros ceremoniales como en los lugares sagrados: manantiales, cuevas, lagunas, etc.; por otro lado, en la relación de las personas con esta, se dice que limpia a la persona que ha caminado de las cosas dañinas con que ha entrado en contacto. Por las noches es dañina y se le teme, ya que es punto de reunión de los comedores de almas. Asimismo, menciona que durante los ritos agrícolas se le adorna con ramos verdes y flores.

Después de la creación, las deidades celestiales ascendieron al cielo, desde donde en adelante se dedicarán exclusivamente a observar a la humanidad y a recibir las ofrendas que esta les envía por intermedio de las deidades terrenales —sobre las que nos extenderemos más adelante— en las que depositaron todo el «trabajo».

Todas las deidades, pero especialmente las de la tierra, están sujetas a un orden jerárquico dentro del cual el Señor Jesucristo, que está en el cielo, es la autoridad suprema. Obedecen a la voluntad de sus inmediatas superiores y de cualquiera que tenga un rango más elevado, y tienen bajo su mando a las que poseen un rango menor: están «encadenados, nadie se manda solo».

Las diferentes categorías de deidades secundarias habitan en la superficie de la tierra con el único propósito de ayudar, de una manera u otra, a que la humanidad tsotsil cumpla con el propósito primordial de adorar y nutrir a Dios. Entre estas se pueden distinguir dos grupos: las que habitan en el entorno natural —cuevas, ojos de agua, cerros, lagunas, ríos, arroyos, etc.— y las que preferentemente habitan en iglesias, ermitas y altares de las casas. Las deidades del entorno natural corresponden a transfiguraciones étnicas de divinidades prehispánicas, y las segundas a la incorporación a la cosmovisión de deidades provenientes del panteón católico. Ambos tipos contienen elementos mixtos resultado de una reelaboración que se ha ido desarrollando a lo largo del tiempo.

Las deidades que habitan en el entorno natural⁵⁹ se encargan del manejo de los recursos de la naturaleza que son vitales para la vida, tales como el agua en todas sus formas, la semilla, la fauna silvestre, doméstica y perjudicial, la temperatura y el viento, elementos todos ellos que serán manejados discrecionalmente

⁵⁹ Como reportan Holland (1963:93) y De la Garza (1984:51), entre los tsotsiles de San Andrés, en la década de 1960 se les conocía como: «*chauc*, posible cognada de Chaac, el Dios maya de la lluvia». Sobre los mames de Santiago Chimaltenango, Garza (1984:85) menciona a los «Guardianes de los Cerros». Entre los tseltales de Cancuc; Pitarch (1996:48-49) traduce *yaj wal witz*, como «señor de la montaña». Por su parte, Köhler (1995:8) reporta que entre los tsotsiles de Chalchihuitán a estas deidades se les denomina *yahwal wic* «dueños de los cerros» o «señores de los cerros», y que también son conocidos como *anhel* u *ohow*. En Zinacantán, Fabrega y Silver (1973:24) informan que se les conoce como *totil me'iletik*, y a las deidades que residen bajo la superficie de la tierra se les designa como *yahval balamiletik* o *anheletik*. Entre los tojolabales, Ruz (1982:64) menciona al Niwan Pukuj, quien es el «dueño del monte», dueño de todos los animales. Thompson (1979:380) refiere que los *tzultacahs*, parangón de los *anjeletik*, son asimismo deidades de la tierra, tienen bajo su dominio el agua, el rayo, el relámpago y el trueno; cuidan a los animales, a los que tienen acorralados en sus dominios; a ellos se le ofrenda para obtener buenas cosechas. El mismo autor (1979:352-353) refiere que los mayas yucatecos designan como *yuntzilob*, o «dignos señores», a las deidades que les protegen dentro de sus comunidades y que protegen las milpas y a las personas en los caminos. También se les denomina *balam*, los cuales no tienen forma definida.

en función del grado de cumplimiento del mandato primordial por parte de la humanidad.⁶⁰

Aunada a esta labor de control, las deidades de la tierra, junto con las que residen en iglesias y altares, fungen como representantes de la divinidad —es decir, de las deidades celestiales (Dios)— ante la humanidad, manteniendo un contacto estrecho con los tsotsiles que han sido elegidos como enlace ante Dios, con quienes interactúan dotándolos de conocimiento y poderes diversos con objeto de que encabezen los rituales encaminados a dar cumplimiento al mandato divino y a reencauzar a todos aquellos que se desvían de este y que, por lo mismo, sufren.

Deidades del entorno natural

Todavía en las décadas de 1950 y 1960 las deidades del entorno natural remitían tanto a animales, como a los ancestros de los tsotsiles. Sobre el particular Holland afirma: «Los primeros dioses son los animales compañeros y naguales que corresponden a la élite de Larráinzar; los segundos son deidades que simbolizan los espíritus de sus ancestros inmediatos que no son tan remotos como los ya incorporados a los dioses del Cielo» (Holland 1963:110).

El impacto del proselitismo católico y protestante, y la imperiosa necesidad del tradicionalismo de protegerse ante el embate persecutorio, satanizador y descalificador, obligó a transfiguraciones severas que derivaron para el caso en la sustitución de tales deidades por figuras angélicas provenientes del panteón católico.

Cuando este estudio se realizó en los noventa del siglo xx, los chamulas y pedranos tradicionalistas denominaban a las deidades de más alto rango de entre las que habitan el entorno natural *anjeletik*, *anjel* en singular. Estas deidades, a pesar de su fenotipo, definitivamente conservan el hacer y el quehacer de las entidades

⁶⁰ «Los Anjel son quizá por antonomasia los dueños de los cerros, unos seres que viven en ciertos cerros, gobernándolos desde su interior de modo que afectan, entre otras cosas, la fertilidad del terreno donde se planta el maíz. Igualmente, los Anjel producen las nubes bajas de lluvia (no las altas que se interpretan como efecto del evaporamiento de la superficie terrestre) que despiden por las bocas de las cuevas, junto con cierto tipo de rayos denominados «rayos verdes». Ahora bien, en Cancun también se denomina Anjel, entre otras cosas, a cualquier *alter ego* (dentro del lenguaje ritual de las oraciones de curación), a los cancuqueros que poseen trece *lab* y que por tanto tienen la obligación de velar por el resto de los miembros de su linaje mayor (de una manera no muy distinta que los ‘ángel de la guarda’ mediterráneos), y también se llama Anjel al *may*, el tabaco silvestre molido con cal que es consumido en circunstancias ceremoniales» (Pitarch 1996:74).

prehispánicas. Al respecto, entre nuestros colaboradores se dice que: «Antes, nuestros dioses eran los *anjeletik*, las cuevas, los cerros. Dios los construyó para poner a los *anjeletik*, para que ahí llegara la gente a pedir perdón, alivio y sostén, porque antes no había ni iglesias ni fiestas» (colaborador Sebastián Hernández Lampoy:46).⁶¹

Del lado del bien hay *anjeletik* verdes y blancos —un colaborador señaló que también azules—, todos ellos antes estaban en *vinajel*. Dios los nombró junto con los apóstoles como sus representantes «para que estén en la tierra cuidando de sus hijos».

Los cabellos de los *anjeletik* brillan como oro, sus alas y sus caras son blancas, no como las de los *tsotsiles* y la gente de otros pueblos, que son morenos o negros, a quienes se les nota que fueron sacados de la tierra; tampoco son «chaparros».

Así como los humanos, los *anjeletik* también tienen familia e hijos. Se desplazan flotando, sostenidos por el viento, para cuidar. Hay grandes y chicos. También hay una relación de correspondencia entre el tamaño de los *anjeletik* y el grado de poder, así como de riqueza o pobreza; a mayor tamaño, más de todo: cuevas y cerros de mayor tamaño, manantiales con elevado flujo de agua, alta jerarquía, y control sobre un número más elevado de elementos de la naturaleza y de la producción.

Se dice que la Madre Tierra mantiene a los humanos, que es rica y tiene de todo, pero los *anjeletik* son los que administran los recursos.

Como se esbozó más arriba, los *anjeletik* tienen en su poder la vida silvestre,⁶² el viento y el agua; en las cuevas dejan el vapor y desde ahí mandan la lluvia.⁶³ Es

⁶¹ Arias (1975:41) anota que las moradas de aquellos seres distintos del hombre reciben el nombre de *ojov*, *anjel*. En relación con estas deidades, Broda (1982:466-467) ha propuesto que una serie de ídolos de piedra verde, ya tubulares u ovalados, de 10 a 23 centímetros de largo y delineados de manera sumamente estilizada, que han sido encontrados en forma profusa en ofrendas íntimamente asociadas con Tláloc, precisamente por sus rasgos tan estilizados, no provienen de una sola región de Mesoamérica. Además, ídolos parecidos han sido documentados en diferentes épocas y regiones de Mesoamérica. Entre los tlapanecos y mixtecos de Guerrero y Oaxaca, en Monte Albán, se les conoce como «penate»; asimismo, se han encontrado en Guatemala, en donde los quichés los designan como camahuiles o *alxik*. En el mismo documento, Broda (1982:470) señala que los nahuas de Huatusco, Córdova y Zongolica, Veracruz, consideran que en el interior de los cerros viven unos seres de color azul, a los que se denomina Típeyolohtli (corazón de cerro) y Tlasinihkeb (tronadores).

⁶² También en San Andrés, Holland (1963:93) documentó que los *anjeletik* periódicamente liberan algún animal como conejo o venado para que este sea presa de algún cazador.

⁶³ López Austin (1984:68) afirma que también era parte de la cosmovisión náhuatl prehispánica dar vida a las montañas deificándolas y ligándolas con el agua, así como con la enfermedad y la muerte.

por eso por lo que a ellos se les pide la lluvia, que controlen ventiscas y tormentas; asimismo, de ellos depende que se tenga buena o mala cosecha ya que, desde sus cuevas, por orden de Dios mandan el grano que crece en las milpas.

A través del control del viento pueden evitar o permitir la entrada de enfermedades para la gente y los animales, así como plagas o ventarrones que destruyan las siembras. En síntesis, en la medida en que el humano provee de atención y manutención a las deidades, ellas recíprocamente proveen para la manutención de la humanidad.⁶⁴

Por otro lado, se piensa que el mayor daño que pueden hacer los *anjeletik* blancos y verdes es descuidar sus deberes, de tal manera que pueden retrasar o retener la liberación de semillas o no vigilar adecuadamente los espacios naturales, dando paso libre a vientos o plagas y dejando de esta manera al grupo humano con el que está ligado a merced de las fuerzas del mal.⁶⁵

Además de habitar cuevas y otros lugares de la naturaleza, hay *anjeletik* dedicados a realizar actividades específicas, entre ellos están los *anjeletik* vaqueros, quienes se encargan de cuidar dentro de un corral en sus cuevas a los *vayijeltik* de los hijos de Dios.

Otros son los *anjeletik* guardianes de diferentes territorios, a quienes se debe pedir protección para la milpa, el hogar y el camino; los hay también que son una reelaboración del llamado ángel de la guarda y protegen a las personas situándolas bajo su sombra o cubriéndolas con sus alas, o bien antecediendo a su protegido en el camino para vigilar su paso. Además, cuando les corresponde, estos *anjeletik* extraen las enfermedades con las puntas de sus alas.⁶⁶

⁶⁴ López Austin (1984:423) hace referencia a la capacidad de transformación de las deidades prehispánicas en diversos elementos —agua, viento, torbellino, rayo, etc.—, tanto para dañar como para proteger; también menciona la traslación que de esto se hizo en algunas regiones de Mesoamérica hacia los santos católicos y que autores como Saler han categorizado como nagualismo entre las deidades.

⁶⁵ Para la década de 1960, Guiteras (1965:235-236) y Holland (1963:93-94) reportan datos, respectivamente, para Chenalhó y San Andrés, en los que consta la designación de *anjel*, con carácter dual, en el sentido de su capacidad para favorecer u obstaculizar, incluso para infligir daño o causar muerte mediante el rayo o el sumergimiento. Se les reporta como subordinados por completo a la Madre Tierra y sus caprichos, con capacidad de producir directamente daño y muerte, por ejemplo, morir ahogado o por efecto de un rayo.

⁶⁶ La idea del Dios protector ligado a la comunidad no aparece con el catolicismo, sino que se encuentra entre grupos prehispánicos. Al respecto López Austin (1984:78) escribe: «La vida, la salud y la capacidad reproductiva de los miembros del *calpulli* derivaban del *calputéotl*, tanto en forma individual como colectiva. Esta es una de las creencias arraigadas en muchos pueblos originarios actuales, que conciben al Dios protector como un campeón que lucha contra las malas influencias externas, incluyendo las que provienen de los dioses de comunidades vecinas y subyace el temor de que los individuos que salen del radio particular de protección divina quedan

También tenemos a los *anjeletik* que se encargan de la protección personal de quienes tienen responsabilidad social y sobrenatural, en especial los *j-iloletik* representantes de la humanidad ante Dios que, para efectos de cumplir con su mandato, están obligados a salir por las noches a visitar enfermos, exponiéndose a severos peligros.

Entre los elementos que tienen que ver con la configuración actual de los *anjeletik*, de inmediato resalta la adopción fenotípica de deidades propias del panteón católico, los ángeles, así como la adopción de estereotipos —elementos y conceptos— propios del discurso dominante/dominado, como son, entre otros: destacar lo blanco, lo dorado y lo alto, versus lo moreno, lo negro y lo corto de estatura, así como el paralelismo que existe entre la sociedad terrestre y la que ocurre en *yan vinajel-yan balamil* (otro cielo-otra tierra), como señalamiento del adecuado vivir, en que resalta la relación directamente proporcional entre estatura, poder y riqueza.

Un tipo de *anjel* que llama la atención por cumplir con un rol netamente católico es el *anjel* protector, que semeja al ángel de la guarda.

Fuera de estas consideraciones, como parte de los elementos más resistentes al cambio, conservan la función sustantiva prehispánica de su localización sobre la superficie de la tierra, así como la administración de los recursos de la naturaleza: semillas, fauna, agua, vientos y plagas.

Deidades de tercer orden

A continuación se reportan las mencionadas como deidades de tercer orden. Una de ellas es el rayo, protector ante el viento destructor y contra los *ch'uleltik* de los recién fallecidos que quieren arrastrar las almas de los vivos al *k'atinbak* (inframundo).

inermes ante la hostilidad del mundo. Los antiguos comerciantes, quienes por su oficio tenían que desplazarse a grandes distancias, portaban la fuerza de su Dios protector en sus báculos negros y al descansar formaban la imagen atándolos en un haz que cubrían con las vestimentas características de su protector. En las fuentes hay frecuentes menciones de que, al establecerse un *calpulli*, el Dios protector iba a habitar un monte próximo. En esta forma, e independientemente de su posición y de sus atribuciones dentro del panteón, actuaba como el Dios pluvial que proporcionaba a su pueblo las aguas en la medida en que se mantenían las buenas relaciones a través del culto».

En una situación intermedia entre deidad y amuleto están el maíz, del que se usan cinco mazorcas como protección para burlar a la muerte, y el tabaco (*moy*) como protector del ser humano ante la fatiga y el rayo.⁶⁷

Una deidad femenina importante reportada entre los pedranos de la década de 1960 es la «encantadora doncella» X'ob, hija del *anjel*, quien hace que el maíz se multiplique y provee de fuerza al ser humano (Guiteras 1965:236).

Al que guarda cada una de las puertas de las cuevas se le conoce como Antonio (Antú) «padre *anjel* portero», que se deja ver en el plano de la vigilia como sapo;⁶⁸ por esta razón se le encuentra fácilmente al pie de los cerros y a la entrada de las cuevas y, por supuesto, no se le puede dañar. Si esto llega a suceder lo más probable es que a la persona que lo hizo le caiga un rayo (*chauk*).

Otra deidad menor, que fue muy importante en el panteón maya en épocas prehispánicas, es la serpiente (culebra), deidad asociada con el Chauk, dios de la lluvia. En la actualidad, la serpiente se manifiesta alrededor y dentro de la cueva, siempre ligada al mal y al frío,⁶⁹ pero también suele asociarse con el culto

⁶⁷ Holland (1963:107) reporta el *moy* y el maíz como deidades que no requieren adoración, que son protectoras por su sola presencia. Incluso, más adelante explica que las montañas, al margen de los *anjeletik* que las habitan, tienen vida, dado que entre estas se comunican por medio de ruidos sordos y prolongados que emiten desde su base o cumbre y con ello predicen el estado del tiempo (1963:233). Sin embargo, Arias (1975:31-32) sostiene que, aunque no se les adora —en términos de presentarles ofrendas—, es necesario tratarlos con absoluto respeto, de lo contrario se corre el riesgo de ser castigados por los *anjeletik*.

⁶⁸ Sapos y ranas, según Mercedes de la Garza (1984:51) se asocian con el dios maya de la lluvia, Chaac, que forman parte de la corte de animales ligados a Chaac-serpiente dios de la lluvia; son quienes anuncian la llegada de Chaac (la lluvia) con su croar.

⁶⁹ «Como Madre Cósmica, la serpiente se vincula también con la caverna, concebida como el gran útero de la Madre Tierra y como 'Centro del Mundo'. Este carácter ctónico de tierra e inframundo que tiene la serpiente es uno de los más importantes a nivel universal y, de él, así como del cambio de piel, deriva la asociación del ofidio con las iniciaciones, que implican un segundo nacimiento, [...] El hecho de que la serpiente se relacione con el Huevo del Mundo y con la caverna se debe a que simboliza, ante todo, la energía primigenia» (De la Garza 1984:133, 135). En el mismo sentido, De la Garza (1984:134-135) señala a Zeus Ktésios, deidad subterránea de la antigua Grecia, guardiana de las riquezas, que era concebida como una serpiente. Asimismo, menciona que el símbolo de la serpiente está casi siempre ligado al agua, la noche, la luna y el inframundo. Se encuentra, entre otros, en los pueblos hindúes, donde una de sus denominaciones es Kundalini, y entre los melanesios, egipcios, algonquinos e iroqueses, chinos y japoneses, así como en la religión católica, en la que representa al diablo.

a la lluvia;⁷⁰ por lo mismo, forma parte de la corte de ranas, sapos y tortugas.⁷¹ Cualquiera de estos animales o de otro tipo que se encuentre en torno a una cueva y se le dé muerte, seguramente acarreará, como en el caso de los sapos, una inminente muerte por rayo.

Por otro lado, también se reporta la existencia de varias deidades de gran trascendencia prehispánica encarnadas en humanos. Entre las más importantes está el Vashak Men, que en la actualidad tiene un papel confuso; en un testimonio fue caracterizado como hermano de Jesucristo, de existencia previa a la creación de la tierra, a quien se le asigna el cuidado y crecimiento de los cerros; por otro, se le caracteriza como el apóstol encargado de la medición de las extensiones de tierra que fueron entregadas a los diferentes apóstoles.⁷²

Otras deidades del orden de los hombres-dioses son los *petun kuch'umetik* o *petcho* «abrazadores», «cargadores» de la tierra y el cielo, quienes cuidan a la humanidad, la abrazan y la ayudan. Se sabe que los *petun kuch'umetik* o *petcho* son personas —hombre o mujer, niño o niña— nacidas de mujer, con *ch'ulel* muy fuerte, con hasta 175 poderes, lo que ningún otro humano alcanza. Los *petun kuch'umetik* nunca se muestran en su cualidad de deidades, por lo que pueden ser cualquier persona⁷³ y la comunidad siempre desconoce quiénes son; permanecen

⁷⁰ Broda (1991:484) reporta que los chinantecos consideran a la serpiente como guardián de los manantiales. También, que el arcoíris es una culebra marina. En Guatemala y Honduras piensan que durante la temporada de lluvia en los ríos y manantiales viven unas serpientes a las que llaman *chicchan terrestres*; estas, durante la temporada seca se retiran a los cerros que se caracterizan por dar origen a un manantial. Díaz de Salas (1993:257) señala que al Ch'ul-witz, cerro situado al pie de San Bartolomé de Los Llanos (comunidad tsotsil en lo que hoy se conoce como Venustiano Carranza), de donde brota el agua que fertiliza la tierra y apaga la sed del mundo, lo circunda una gran serpiente que cuida su entrada.

⁷¹ Díaz de Salas (1993:257) y Montoliú (1989:59), en su análisis sobre los textos del *Chilam Balam de Chumayel*, ubican las ranas como espíritus pluviales «que cantaban antes de caer la lluvia».

⁷² Al respecto, Fabrega y Silver (1973:25) reportan que entre los zinacantecos se cree que el mundo es sostenido sobre los hombros de entre cuatro y ocho deidades a las que se conoce como Vashak Men; mientras que, como reporta Köhler entre los pableros de Chalchihuitán, el «Vashak Men es el dios más poderoso en el panteón de los pableros. Puede presentarse en manifestaciones muy diversas. Sin embargo, sus aspectos más importantes son los de un creador y un sostenedor del mundo. Vashak Men no es ningún *deus otiosus*; más bien se le invoca tanto en las aflicciones diarias como en ceremonias mayores, y es una figura importante en los mitos nativos. Solo el dios solar puede disputarle el primer lugar con respecto a la frecuencia de la mención en las narraciones» (1995:1).

⁷³ En un extenso trabajo titulado *Hombre-Dios*, en el que López Austin se extiende sobre la biografía de Quetzalcóatl, comenta que Daniel G. Brinton «en un campo de observación que rebasó con mucho los límites de lo que hoy llamamos Mesoamérica, descubriera la existencia de una serie de conceptos religiosos demasiado parecidos. Hablaban de un héroe nacional, civilizador mítico y maestro, que al mismo tiempo era identificado con la deidad suprema y con el creador del

en el anonimato viviendo como la gente común. Los únicos que saben quiénes son estos dioses son los apóstoles, los *anjeletik* y la Madre Tierra, de quienes han recibido el «cargo» y, obviamente, Dios.

Los *petun kuch'umetik*, como se menciona en otro apartado, son los únicos que se bañan, todos los jueves, en los ojos de agua sagrados que están en las montañas. Entre otros «trabajos», estos poderosos seres se encargan de recibir los *ch'uleltik* de los que van a nacer, lo que siempre hacen con tristeza al darse cuenta, como veremos en detalle más adelante, que el *pukuj* los ha encontrado en el camino y les ha asignado varios *vayijeliltik* (animales compañeros).⁷⁴ Arias designa a estas deidades-hombres como los guardianes de dos aspectos del mundo:

son considerados los más sabios y respetables de todos. De esas personalidades se dice: «Sus ojos están abiertos y ven el *sjam-smelol* de todas las cosas». Esos guardianes del orden invisible casi siempre se llaman antepasados (*totilme'iletik*) o protectores-defensores (*jpetum-jkuchum*) (Arias 1975:38).

Otra deidad asociada con el bien que aparece en el panteón tsotsil es el perro, que juega diferentes roles en la protección de los hijos de Dios, ya ayudando a los *anjeletik* vaqueros con el pastoreo de los *vayijeliltik* en los corrales de las montañas,

mundo. Frecuentemente gemelo o uno de cuatro hermanos, nace de mujer virgen, o al menos sin necesidad de ser engendrado por contacto sexual. El héroe entra en conflicto con su gemelo o sus hermanos, y al final obtiene el triunfo. El lugar de su nacimiento está asociado con el oriente. No muere, sino desaparece milagrosamente y se cree que habita en el lugar de origen, de donde algún día habrá de volver» (López Austin 1989:27). En la página 9 de dicho texto comenta, por ejemplo, los diferentes nombres con que es conocido el Hombre-Dios más significativo en Mesoamérica, Quetzalcóatl: «Nácxitl, Tepeuhqui, Meconetzin, Ahpop, Guatezuma, Kulkulcán, Ru Ralcán».

⁷⁴ Guiteras (1965:237) menciona los *totil me'il* 'madres-padres' y sus contrapartes, Poslob. El concepto de *totil me'il* aparece en el Popol Vuh (Recinos 1961:104-105) para designar a los creadores de la gente como son: Balam-Quitze, Balam-Acáb, Mahucutah y Iquim-Balam, de la vida, ancestros hombres-dioses, cuyo *kibal* sería el colibrí, guardián y conservador del hombre y de sus *kibaltik*; suaves con quien lo merece y severos con los perversos. En su calidad de dioses justicieros, son muy temidos por los tsotsiles de Chenalhó. Para Zinacantán, Fabrega y Silver (1973:24), «The principal deities are the Totil me'iletik (literally father-mothers), ancestral gods who live within the sacred mountains surrounding *hteclum* and in mountains near the various hamlets. The Totilme'iletik are seen as physically resembling Zinacanteco senior officials, and they are served by six ghostly *mayoletik*, the supernatural counterparts of the Indian policemen at the *cabildo*». Por su parte, Holland (1963:110) refiere la existencia de dioses ancestros y de linaje, que tampoco aparecen en nuestros testimonios; los primeros corresponden a los *vayijeliltik* de personas que en vida tuvieron un desempeño notable en su comunidad y municipio y, los segundos, a personas que aún en vida destacaban en su comunidad y que regían en el Ch'iebal de su comunidad y al morir pasaban a ser dioses ancestros.

ya acompañando, en forma sobrenatural, a los *j-iloletik* en su caminar nocturno cuando salen a ayudar a sanar.

Deidades provenientes del panteón católico

Apóstoles santos, santas y algunas vírgenes

Los santos, santas, apóstoles y algunas vírgenes son deidades secundarias incorporadas a la religión tradicionalista de los tsotsiles como resultado de la adopción del catolicismo. Entre las deidades consideradas apóstoles se encuentran, además, todos los santos y las vírgenes.

Dice el mito que ni Jesucristo ni su madre se quisieron quedar a vivir en la tierra debido a que la humanidad apesta, porque come, orina, defeca y escasamente se asea. Sin embargo, se precisaba de presencia divina para asumir la dirección y el cuidado de la humanidad, así como para intermediar entre esta y las deidades celestiales; se encomendó a las deidades secundarias varias tareas, entre otras, la de subir los regalos provenientes del cumplimiento del mandato primordial —el nutrimento—, que los humanos ofrecen como retribución a la protección y los favores que les brindan, así como la de informar del acontecer de sus hijos sobre la tierra.

Antes de ser dioses, los apóstoles eran humanos, pecadores, campesinos, comían su tortilla y todo lo demás, y tenían hasta siete o 12 mujeres. De estos, 11 se arrepintieron de sus pecados y pidieron perdón entregándole su vida a Jesucristo. El duodécimo, Judas, quien traicionó a Cristo, se transformó en el enemigo, el *pukuj*.

Así, después de que Jesucristo resucitó y antes de irse a reunir con su padre en el cielo, dotó de poderes a los apóstoles y los nombró sus representantes aquí en la tierra. Además, les dijo que sus «imágenes» iban a quedar en la tierra y sus *ch'uleltik* en alguno de los niveles intermedios entre cielo y tierra.⁷⁵

Los 11 apóstoles tienen las llaves que controlan los accesos al cielo, con las que abren las puertas por donde suben las ofrendas; por ello, sus imágenes en las iglesias siempre portan llaves.

⁷⁵ Según Holland, los tsotsiles de San Andrés consideraban que: «Los Santos del panteón católico son deidades subordinadas, hermanos y hermanas de Dios; ocupan las gradas inferiores del Cielo, de acuerdo con su relativa importancia [...]. Cada pueblo tiene su santo patrón que actúa como su guardián y es considerado como el fundador mítico y el ancestro principal» (1963:79).

Además de los 12 apóstoles, hay otros dioses que antes fueron santos o santas. Las santas y vírgenes están encargadas del cuidado de las mujeres.

El número que alcanzan estas deidades es de 173; la variabilidad en el conocimiento del número, según refieren unos u otros *jpoxtavanejetik*, es directamente proporcional al poder con el que se dota a cada cual. Están agrupadas en una jerarquía que obviamente encabezan la Virgen de Santa María, la de Guadalupe y los apóstoles. La cantidad de poder de unas y otras deidades a su vez se corresponde con el nivel jerárquico.

Se dice que las deidades de mayor poder son las que hicieron mejor los trabajos que les encomendó el Señor Jesucristo. Entre ellas se encuentran el apóstol de Tila⁷⁶ o el san Juan que está metido en una cueva en el cerro del Tzontehuitz.⁷⁷ Este último está considerado como más poderoso que el que se ubica en la iglesia de la cabecera de Chamula, incluso algunos chamulas piensan que tiene más poder que el Señor Jesucristo y que la Virgen de Santa María, quienes también tienen muchísimo poder. Este apóstol es muy visitado, y a su cueva constantemente llegan camiones con gente de Oxchuc, Chamula, Chenalhó y otros lugares. Curiosamente, esta deidad representa un amalgamamiento entre deidades prehispánicas y católicas.

Otros apóstoles que se reconoce que tienen mucho poder son el de Tulancá, santo Tomás y la Santa Cruz. El apóstol san Pedro, la Santa Cruz y la Virgen de Guadalupe son los apóstoles con mayor poder en la cabecera de Chenalhó. A san Pedro algunos *j-iloletik* de Chenalhó lo consideran un apóstol débil; sin embargo, hay quien dice que lo que pasa con él es que está fastidiado porque miles de personas lo nombran y le piden, y muchas veces ya no recuerda los nombres de aquellos a quienes designó como sus ayudantes (*j-iloletik*) y no los toma en cuenta, por lo que estos tienen que recurrir a otras deidades que sí atienden sus peticiones, como la Virgen de Santa María, santa Catarina y santa Magdalena; sin embargo, por supuesto, san Pedro tiene sus preferidos.

Jesucristo otorgó desde 13 hasta 36 poderes a los apóstoles.⁷⁸ Así vemos que a san Bartolo⁷⁹ y a san Juan, de la cabecera de Chamula, los dotó con 16; al de la

⁷⁶ Se designa apóstol de Tila al «milagroso» Cristo Negro patrón del pueblo de Tila, municipio de hablantes de tseltal y chol localizado al norte del estado de Chiapas.

⁷⁷ Como Tzontehuitz se designa la alta cadena montañosa, específicamente la punta más alta que se encuentra al sur oriente del municipio de Chamula y al nororiental de San Cristóbal de Las Casas.

⁷⁸ Pitarch (1996:191) menciona que «los Santos —según se da por sentado en Cancun— tienen un *ch'ulel* y trece *lab*, es decir, son personas «completas».

⁷⁹ Y según relato del colaborador Manuel Arias Gómez:44: «Un hombre 'molestó' a una mujer y no la recogió, entonces la mujer estuvo rezando, llorando y san Bartolo convirtió al hombre en

cueva del Tzontehuitz con 36, y santo Tomás de Oxchuc tiene 16 poderes. Esto en voz de un colaborador proveniente de Chamula.

Antes de que Jesucristo dejara a los apóstoles en las iglesias de los municipios,⁸⁰ anduvo caminando con ellos. Empezó por Pantelhó, donde se iba a quedar santa Catarina, y después fue Chalchihuitán, donde dejó a san Pablo. Se considera que primero los dejó a ellos porque son los de mayor poder. La segunda vez trajo a san Pedro a Chenalhó, a san Miguel a Mitontic y a san Juan a Chamula. Así, cada municipio lleva el nombre de un apóstol, que es el patrón religioso.

Haciendo alusión a la jerarquía sagrada, las deidades de la tierra que, se dice, están bajo el dominio de los 11 apóstoles principales y la Virgen de Santa María, tienen a su vez cargos: cónsules, suplentes y vocales; o vicepresidente, secretario, primer regidor, suplentes, comités, policías, etc. Esta jerarquía es equivalente a la que está en uso entre las autoridades de municipios y comunidades y que asimilaron a partir de la Colonia.

El sentido de la jerarquía y de la asignación de tareas según el nivel tiene como objeto, por un lado, acicatear y cuidar a los hijos de Dios a través de diversos mecanismos, así como conformar una red para hacer llegar a las deidades celestiales, específicamente los lunes y miércoles —la opinión predominante es que más bien los miércoles—, nutrimento (olores): calor de velas, copal, refresco, flores, plantas y palabras que ofrendan los *j-iloletik* y la gente. Por eso se les dice: «Levántate, padre, levántense los apóstoles para que suban nuestras ofrendas, los regalos que estamos dando por medio de rezos» (colaborador Manuel Arias Gómez:35).

Otras tareas encomendadas a los apóstoles son, por un lado, entregar los mandatos a los elegidos, a quienes serán *j-iloletik*, y apoyarlos en el rescate de los *ch'uleltik* y *vayijeltik* de las personas que se han desviado del camino de Dios; su función será también la de mediar entre humanos y deidades con objeto de reencauzar a los primeros en el cumplimiento del mandato primordial y con ello coadyuvar a que los enfermos sanen. Otra tarea que cumplen los apóstoles con los *anjeletik* guardianes es la de cuidar de la gente en los caminos: «Aventar al enemigo —*pukuj* o *anjeletik* rojos o negros— cuando se acerca». También sus responsabilidades atañen al cuidado de los animales; san Diego, san Antonio, san

mujer. Esto lo hizo porque a san Bartolo no le gusta que molesten a sus hijas y luego no se casen con ellas. Entonces el hombre empezó a llorar y pidió perdón. Le dijeron que tenía que ir a donde lo convirtieron en mujer; después de titubear, decidió ir y llevó 13 veladoras. En un momento lo convirtieron nuevamente en hombre».

⁸⁰ Este criterio fue encontrado por Fabrega y Silver (1973:25), quienes al respecto dicen que los santos fueron enviados a la superficie de la tierra por Totik k'ak'al, que son dioses poderosos con residencia en las iglesias.

Lorenzo y san Fermín están reconocidos como los apóstoles que tienen las almas de los animales, los protegen y ayudan.

Algunos hablan de responsabilidades que pesan sobre ciertos apóstoles. Por ejemplo, se encuentra el apóstol secretario a quien, por estar libre de «delitos-pecados» y en constante contacto con la humanidad, se le ha asignado llevar el registro minucioso en «los libros», específicamente de los actos buenos y malos, y participar en los juicios en los que se determina el camino final de las almas.

En relación con la posible inclinación de los apóstoles para facilitar el *ak'chamel* (mal echado), en un testimonio nos encontramos con el hecho de que, si se les hacen las peticiones y regalos adecuados, es posible conseguir que dañen a alguna persona en forma de enfermedad o muerte; entre estos se menciona a san Pedro, san Antonio y san Nicolás (colaborador Mariano Pérez Ts'unuk:32). El colaborador que nos dijo esto señaló que, si en la petición no se menciona el nombre del Señor Jesucristo, esta puede ser desviada por los apóstoles hacia el lado del mal.

La Virgen de Santa María, que está en el cielo, también dejó a su representante en la tierra. Dicen que se encuentra en «una cueva delante de Huita»;⁸¹ yace ahí y no en una iglesia debido a que no le gustan las aglomeraciones —por el olor al que ya se hizo referencia—. En una ocasión los ancianos del lugar la llevaron a una iglesia pero, descontenta, regresó a su cueva y en sueños les dijo que por favor no la tocaran, que la dejaran donde estaba. Esa virgen tiene 36 poderes.

Una locación especial de santos y apóstoles son las «cajas parlantes» con las que Dios dota a los *me'santoetik*.⁸² Estos son *jpoxtavanejetik* presentes entre los andreseros y los zinacantecos —pero no entre chamulas y pedranos—, a quienes las deidades dieron poder para cuidarlas. Estos apóstoles son pequeños, por eso caben en las cajas.⁸³ Las deidades que habitan dichas cajas fueron arrojadas del cielo a la tierra «porque no se portaron bien —pero no son malos—», y se les respeta y trata como a las otras deidades porque, aunque expulsados, fueron bendecidos por Dios y dotados de poder. Algunos opinan que las cajas no están

⁸¹ En las inmediaciones de la cabecera municipal de Chenalhó.

⁸² Cabe señalar que no solamente a los 12 apóstoles conocidos se les menciona como tales, sino que en la categoría de santos parlantes se incluye, sin distinción, a santos y santas. El santo que más frecuentemente se menciona es san Miguel. Entre los zinacantecos existen reportes de Fabrega y Silver (1973:43) y Vogt (1966:35) sobre estos santos. Aun en la actualidad es relativamente fácil identificar *jpoxtavanejetik* zinacantecos que trabajan con la ayuda de santos parlantes, lo que no sucede en los otros pueblos tsotsiles.

⁸³ Holland (1963:201) señala que, aunque las deidades que habitan las cajas tienen nombres de santos católicos, más bien se trata de deidades de la tierra o *anjeletik* de las montañas, cuevas y manantiales.

precisamente habitadas por los apóstoles ya señalados, sino por los *ch'uletik* de difuntos a los que se les puede pedir que dañen.

Debido a lo antes expuesto, no se confía mucho en lo que se dice desde las cajas porque pueden llegar a mentir o involucrar a personas inocentes en delitos-pecados que no cometieron. Como resultado de estas falsas acusaciones mucha gente inocente ha muerto y, por lo mismo, las cajas han dejado de ser opciones válidas entre chamulas y pedranos, quienes conminan a las personas que las realizan a abandonar dichas prácticas, si no es que son perseguidas, o bien expulsadas, del seno comunitario.

Pukuj y deidades malignas o enemigas

Por intentar echar a perder a sus hijos, Jesucristo expulsó al *pukuj* de *vinajel*⁸⁴ mandándolo a la tierra, lo que constituye una versión diferente a la ya expuesta sobre que dicho papel lo desempeña Judas Iscariote.

Las fuerzas del mal residen y se mueven sobre la superficie de la tierra, donde actúan en todo momento, no siempre con absoluta libertad, buscando dañar y destruir a la gente.⁸⁵

El *pukuj* tiene sus *anjeletik*, que son rojos y negros, y así como entre los blancos y verdes, los hay grandes y chicos. Cuenta con una gran hueste sujeta a una extensa jerarquía semejante a las que existen en las formas de organización social de los humanos (como secretario, tesorero, policía, etc.), y concomitantemente entre las deidades del bien. Además, el *pukuj* se apoya en deidades menores o espíritus y también cuenta con una amplia red de colaboradores humanos, principalmente los *j-ak' chameletik*, que se caracterizan por poseer poderes excepcionales.⁸⁶

La primera asociación mítica de un animal con el *pukuj* ocurre a través de la culebra que seduce a Eva para que coma el fruto prohibido, con lo que se abrió la percepción humana de la maldad. El *pukuj* es quien corrompe a la humanidad,

⁸⁴ Guiteras (1965:233) señala que el *pukuj* tiene igual poder que Dios y, como este, es todopoderoso.

⁸⁵ De esta manera también lo registra Guiteras (1965:231-232). Para los tsotsiles de San Andrés las fuerzas del mal residen en Olontik, el inframundo (Holland 1963:96).

⁸⁶ Guiteras (1965:237) menciona el *poslob*, a su vez, también deidad hombre que encarna las fuerzas del mal y cuyo *kibal*, como ya se mencionó, sería el jaguar, además del águila o gran halcón y los animales ponzoñosos cuya mordedura tiene como consecuencia una sensación de fuego; pareciera, según dice, ser el aspecto de la tierra que todo lo devora. A este también se le denomina *oxlajuneb* (13). A la persona cuyo *ch'ulel* se encuentra vinculado al *poslob* se le denomina *ti'bal* (brujo dañino).

«se cree muchísimo», tanto, que piensa que le puede ganar al Señor Jesucristo; él se mete de tal modo en la cabeza de la gente, que esta luego no siente cuándo ni cómo cae en el «delito». Pero, se dice:

El día del Juicio Final él también va a ir a pagar en el Infierno, no crean que se va a quedar tranquilo bailando. Y cuando Jesucristo y los apóstoles lo avienten, seguro que va a estar gritando: «¡Sálvame!, ¡perdóname, ya no lo vuelvo a hacer!» Pero será demasiado tarde y no tendrá salvación; después van a aventar a los que fueron grandes pecadores (colaborador Sebastián Hernández Lampoy:55).

En cuanto a las características físicas del *pukuj*, se dice que tiene siete cabezas diferentes y en cada caso utiliza la que más conviene a su interés primordial, que es apropiarse de los *ch'uleltik* de sus víctimas para acabarlos.

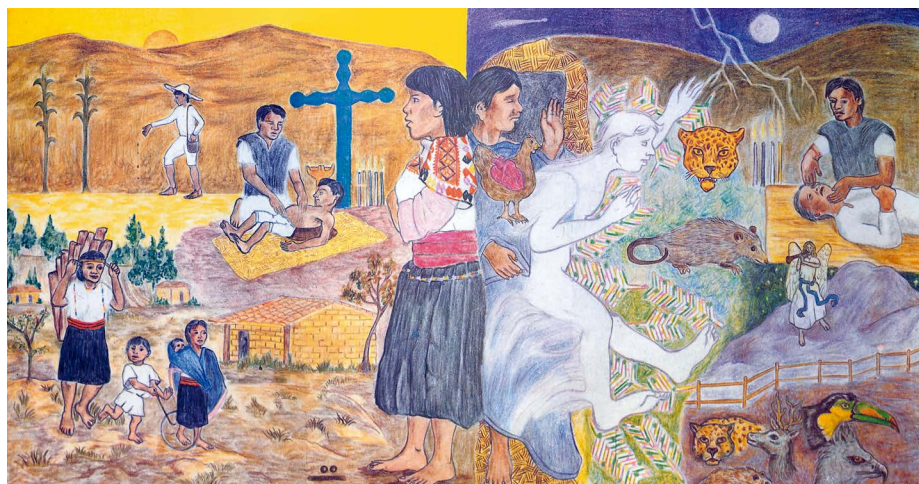
En ocasiones el *pukuj* adquiere la apariencia de Dios y hace creer a la gente que lo es; entonces, les dice que no es preciso que recen, que están protegidos. Cuando esto sucede, hay que saber que se está siendo engañado, porque las deidades benignas en ningún momento renuncian a ser mantenidas y, cuando no lo son, retiran la protección a quien se olvida de ellas.

Entre los tsotsiles tradicionalistas de Chamula, Chenalhó, Simojovel (Page 1996:220-223) y San Andrés (Holland 1963:97), se narran sucesos sobre la existencia de otros demonios antropomorfos o zoomorfos de escaso poder, entre los que se mencionan los siguientes: el Judillo o Juras, una deidad menor que deambula por las noches en los caminos amenazando a la gente; el Ik'al, pequeño hombre negro vestido a la usanza mestiza que se caracteriza por tener una fuerza descomunal, comer carne cruda de humano y robar mujeres solteras o casadas a las que pone a su servicio y con las que tiene hijos; Xpak'inte', hermosa mujer indígena, muy limpia y arreglada, que con engaños y seducción arrastra a los hombres trasnochados a los montes y barrancos; el Muk'ta pixol o Sombrerudo, hombre mestizo con dos caras, una al frente y otra por detrás, que según desde dónde se le mire puede llevar los pies al revés, le gusta jugar con los trasnochados y molestarlos, roba ganado y cosas de valor, y esconde sus riquezas en profundas cuevas donde tiene sus dominios, y Me'chamel o madre de la enfermedad, émulo de la Llorona.

A manera de conclusión sobre este capítulo, cabe resaltar la importancia que en la vida de los tsotsiles, y en específico para el campo etnomédico, posee el mito de origen, así como las estructuras que, a partir de este, adquieren los diferentes planos de la existencia; estas estructuras se encuentran cimentadas en el «núcleo duro» y, por lo mismo, imbuidas del sentido del denominado complejo religioso

mesoamericano que, en el caso del campo etnomédico, constituye el basamento de la idea de que la humanidad fue creada con el único propósito de nutrir y sostener a las deidades celestiales, a Dios; esto determina no solo el sentido y las formas que adquieren los procesos de salud-enfermedad-atención, sino que, para el cumplimiento del mandato primordial, organiza el espacio y los seres que lo habitan a fin de vigilar y coaccionar en este sentido.

Capítulo 4. La persona tsotsil



En el pensamiento mesoamericano, el ser humano es concebido como la unión temporal de diversos componentes de diferente orden y naturaleza. Unos son vistos como materiales y extracorporales; otros como intangibles e inevitablemente atados a su envoltura corporal. Los hay inmortales, hereditarios y efímeros; de origen telúrico, celeste e infraterrestre. Más todos tienen en común el hecho de encontrarse estrechamente ligados al devenir y al desarrollo del sujeto en el interior de la sociedad y su entorno sobrenatural. Tales elementos son considerados como fuente de vitalidad para el individuo; intervienen en las funciones orgánicas y los procesos psíquicos; determinan las características personales y pueden modificarse en razón de los actos y las circunstancias que afecten la vida del personaje (Martínez 2011:30).

Construcción de la noción de persona tsotsil

El abordaje de la noción de persona puede realizarse desde distintos campos del quehacer humano, como la filosofía, el derecho, la psicología, el psicoanálisis, la biomedicina, la economía, la antropología, la sociología y las religiones. Son diversas las formas a las que recurre cada sociedad, e incluso cada campo del acontecer social, para definir a la persona, y diferentes los mecanismos para dilucidar su naturaleza y la dialéctica de sus componentes. En el caso que nos ocupa, se pretende un acercamiento desde la antropología, es decir, delimitar cómo las personas se experimentan y se viven en un contexto sociocultural determinado.

Considero que desde la perspectiva antropológica no es posible acercarse a la noción de persona si no es profundizando en cómo sus integrantes se conciben, se ven a sí mismos y viven en una realidad determinada; es decir, buscando el sustento de la persona en los «sistemas de categorías nativos» (Bartolomé 1993:141) y su concreción en el quehacer social. Esto porque, como apunta Le Breton: «las sociedades humanas construyen el sentido y la forma del universo en que se mueven» (1991:91).

Por ello, observamos diferentes formas de concebir el mundo y, en consecuencia, de vivirlo, así como distintas realidades sociales e innumerables ritos cotidianos y especiales que dan sentido al quehacer social y afianzan particulares representaciones; a partir de ello, vislumbramos distintas formas de ser persona.

Tomando en cuenta las condiciones del caso que nos ocupa, el punto de partida para acceder a los sistemas de categorías nativas que conduzcan a la estructuración de la persona radica en el ámbito de la experiencia, en su análisis (Pérez Cortés 1991:14), ya que esta siempre estará inmersa en una matriz cimentada en lo ideológico y en las prácticas que son del dominio común del grupo social al que se pertenece, y porque es a partir de esta «como lo social se mete y existe en los individuos» (Paniagua 2001:14), conformando con ello los «sistemas de disposiciones para la práctica» (Bourdieu 1996:84).

En la delimitación de la mayoría de los campos que aborda la antropología, si no es que en todos, la noción de persona deviene en un aspecto central. El campo etnomédico no es la excepción; en este, la noción de persona da lugar a las estructuras simbólicas que definen el campo y las prácticas que son su consecuencia.

Para acercarse a la noción de persona, Bartolomé propone tres posibles aproximaciones:

- El de la persona espiritual, que aborda «las construcciones ideológicas fundamentales para la definición del individuo».
- El de la persona física, que hace más bien énfasis en el aspecto corporal de la persona y sus proyecciones macro y microcósmicas.
- El de la persona social, referido a «la imagen que la sociedad ha subjetivamente construido respecto a lo que debe ser uno de sus miembros, imagen que es necesariamente internalizada por los individuos para responder a las expectativas existentes» (Bartolomé 1993:143-155).

Ciertamente, la construcción de la noción de persona desde la perspectiva de la cosmovisión toca las tres aproximaciones planteadas, entre las que adopta un rango preeminente la aproximación desde la persona espiritual, ya que esta da sentido a su totalidad y, por lo mismo, constituye el punto de partida para poder visualizar íntegramente sus componentes y la interrelación que entre estos existe, así como denotar, a partir de dichos conglomerados, la forma específica en que las sociedades conciben la persona, la experimentan y se insertan en una particular dinámica sociocultural.

La persona entre los tsotsiles tradicionalistas

Tal como señala Lupo, entre los grupos que han habitado Mesoamérica desde antes de la llegada de los españoles la persona se ha concebido y estructurado de una manera radicalmente distinta a la que se observa en las culturas que los han colonizado y los dominan:

la creencia en la coesencia y en la posibilidad de la metamorfosis es el testimonio de cómo, en el pensamiento de los pueblos originarios de Mesoamérica, el hombre es un ser vulnerable, de naturaleza compuesta y de identidad fluida, y su existencia está sujeta a diversas influencias, que muchas veces limitan la libertad, pero de las cuales tiene la esperanza de obtener los poderes para trascender la precariedad de su propia existencia y devenir (Lupo 1999:23).

De manera semejante, Martínez expresa:

Hemos visto, en primer lugar, que en el pensamiento mesoamericano la persona puede ser dividida en dos clases principales de componentes: una materia pesada

ligada a la Tierra y otra de origen divino, producto de la intervención de los dioses en el tiempo de la creación y repetida en cada una de las creaciones individuales. La parte «dura» de la persona suele ser pensada como recipiente o cobertura de aquellas materias delicadas, sutiles y casi intangibles que dan vida, inteligencia, personalidad y emotividad al ser humano (Martínez 2011:64).

Entre los tsotsiles tradicionalistas la noción de persona está imbuida de innumerables elementos muy resistentes al cambio; por lo mismo, este complejo, como se señala en la cita anterior, se inscribe en el complejo religioso mesoamericano.

Según comunicación de Otto Schumann (comunicación personal, 1 de marzo de 2001), son pocas las lenguas que aún conservan alguna locución que tenga como significado «persona». En el maya yucateco de Itz'á y Mopán se usa la palabra *muak*, en tanto que en la lengua chortí existe un término que se compone de los vocablos *pak'*, que significa sembrar o modelar cerámica, y *ab'*, instrumento, lo que da como resultado la palabra *pak'ab*, que literalmente significa 'instrumento para modelar cerámica o sembrar'. En tsotsil, dicha designación se ha perdido (técnica académica tsotsil Juana María Ruiz Ortiz, comunicación personal, 1 de marzo de 2001) y ha sido remplazada por la palabra *crixchano* o *crisiano*, y su plural *crisianoetik*, términos adoptados de la palabra española «cristiano».

En su realidad, la persona tsotsil cuya identidad está ligada a «el costumbre»¹ se vive no solo como cuerpo, sino como una multiplicidad de cuerpos, animales y *alter ego*, de los cuales la mayoría, según comprendí, se moviliza preferentemente durante la noche, con entidades que se expresan principalmente a través de los sueños. Al respecto, Diezmo aclara: «los *bats'i vinik-ants* no se trasladan del *vinajel-balamil* (cielo-tierra) al *yan vinajel-yan balamil* (otro cielo-otra tierra), más bien, existe una conexión percibida que se manifiesta en las vivencias de los involucrados, principalmente en los sueños» (Diezmo 2012:38).

Como un paréntesis, debe establecerse la distinción entre la liga individual con los *alter ego* que es característica de las sociedades en Mesoamérica, y la liga colectiva del linaje que, como señala Gossen (1975:448), es la inscrita en el *totemismo* de los pueblos originarios de Norteamérica situados más allá del trópico de Cáncer.

En la literatura etnográfica referida a los tsotsiles y los tseltales se reporta que la naturaleza humana se compone de cuerpo, que es el elemento mortal de

¹El término «tradicionalista» ha sido adoptado por los pedranos y chamulas. Se usa para definir a quienes viven y dan continuidad a las costumbres y la religión legadas por los antepasados, y a su vez para distinguirse de católicos y protestantes.

la persona, y dos *alter ego*, a saber, el *ch'ulel*, elemento inmortal de la persona, y el animal compañero, *vayijelil* (Guiteras 1965:240) o *chanul* (Gossen 1975:451), elemento mortal-inmortal (según el contexto). Lo que suceda a uno afecta a los otros (Pozas 1977:202).²

Según expresa Arias (1975:40-41), el cuerpo (*sbek'tal-stakipal*) pertenece al mundo visible, mientras que el *ch'ulel* pertenece al visible y al invisible; es visible al permanecer durante la vigilia dentro del cuerpo humano, «su morada temporal», mientras durante las horas de sueño deambulan en el mundo-otro, en el anecúmeno, *yan vinajel-yan balamil*.

Entre los tsotsiles tradicionalistas de San Pedro Chenalhó y San Juan Chamula de finales de milenio, la persona está conformada por un conglomerado de seres coexistentes e interdependientes, a saber: cuerpo humano, *ch'ulel*, *vayijelil* o *chanul* y, en algunos pocos casos, *kibal* (capacidad de metamorfosis).

Gossen (1975:459) señala la presencia de un *alter ego* al que denomina *Ora* que tiene la forma de una vela, se ubica en el cielo y está bajo el cuidado de *totik bolom* (padre jaguar) o san Jerónimo. Sin embargo, cabe señalar que los chamulas que proporcionaron datos para el presente proyecto mencionaron lo que denominaron la «vela de la vida», en torno a la cual año tras año se realiza un complejo ritual personal y familiar para alargar la existencia, y a la que en ningún momento se le dio la connotación de *alter ego*, lo cual de ninguna manera constituye razón suficiente para descartar dicha posibilidad.

Cada tipo de *alter ego*, como se verá adelante, puede estar conformado por uno o varios integrantes interdependientes; estos se vinculan no solo al lazo sobrenatural que los liga a la persona, sino también a las relaciones que se establecen entre unos y otros y que son experimentadas por la persona como una unidad.

Pocas personas, las mejor dotadas, pueden vislumbrar sus *alter ego*, pero la mayoría, si bien sabe que estos son parte sustancial de su vida, excepcionalmente los puede llegar a percibir. En ocasiones se llega a tener noción de su existencia a través de los sueños o de alguna referencia hecha por algún *j-ilol* al ayudarles a sanar o en algún ritual para prolongar la vida, pero la mayoría de las veces la vida transcurre sin ninguna conciencia sensitiva al respecto. Un símil sería que sabemos que como parte de la unidad que somos tenemos un hígado, un páncreas, un bazo, pero solo excepcionalmente tenemos conciencia sensitiva de su presencia.

2 Lévy-Bruhl (1985:26) reporta la presencia de este fenómeno en diferentes latitudes.

Influencia de diversos fenómenos naturales en la conformación de la persona tsotsil

Hay varios factores de orden sobrenatural que inciden en la constitución y fortaleza, así como en los atributos del carácter de las personas, cuya concreción se da principalmente en el cuerpo humano; entre estos se encuentra la influencia de los astros, de los días de la semana y de los eclipses.

A continuación se mencionan los conceptos más comunes, pero de mayor importancia.

Una persona tendrá buena suerte si nace en horas en que el «lucero» —«astro verde» ligado a las deidades celestiales— está en el cielo como a las seis de la mañana. Esta persona será inteligente y trabajadora. A este astro en San Andrés se le denominaba *muk'ta chon* (gran serpiente) (Holland 1963:77).

Cuando una estrella destaca en brillo sobre las demás (no se especifica cuál) y se encuentra en *xolom k'on* (cenit nocturno), si una persona nace en ese momento su vida durará la mitad de lo que duraría si este hecho no se hubiera presentado.

La llamada estrella de «zapato», situada en posición de zapatos nuevos (no se nos indicó el lugar celeste), pronostica que la persona que nació en ese momento morirá asesinada. Cuando se nace en lo que denominaron zapatos viejos, se tendrá buena suerte, vida larga y fuerza. Cuando una persona nace al mismo tiempo que una estrella —estrella fugaz—, será alguien que siempre tendrá dos o tres compañeros sexuales o que cambiará de pareja frecuentemente.

En relación con la luna se dice que, cuando la persona nace durante la fase de luna llena «maciza», vivirá durante mucho tiempo, su dentadura será fuerte, sus dientes nunca se quebrarán y sus muelas no se picarán, será fuerte y trabajadora, y aprenderá a caminar como a los siete u ocho meses. En algunos lugares, cuando alguien nace bajo este sino los padres hacen una fiesta para celebrar el acontecimiento y la buena suerte.³

Existen varias circunstancias que apuntan hacia un mal sino. Por ejemplo, cuando la luna llena presenta un matiz rojizo, muchas mujeres de edad media y avanzada mueren porque no haberle rendido tributo. El color rojizo son lágrimas que la luna derrama debido a que la entristece no poder evitar que mueran esas mujeres que descuidaron sus ofrendas.

³ En los Altos de Chiapas existe la práctica, incluso entre los mestizos, de derribar los árboles durante la fase de luna llena, toda vez que de esta manera, según se dice, la madera nunca se pudre y permanece en las estructuras de las casas por más de un siglo.

Cuando se nace en luna tierna o mitad de la luna, la persona será débil, envejecerá demasiado pronto y seguramente no vivirá demasiado; sus huesos serán frágiles y, además, será una persona «calmuda».

Otros fenómenos de importancia son los eclipses de sol y de luna. Cuando la vista del sol «se apaga», se le denomina *stub sat j'totik*, y cuando se trata de la luna, *stub xchab j'metik*. Se piensa que el eclipse de luna se presenta cuando esta es golpeada y sangra, por ello su resplandor se oculta y muere. En ninguna de las dos circunstancias las mujeres embarazadas deben mirar hacia el cielo, es más, deben estar confinadas en sus casas porque los enemigos están ahí. Si no lo hacen, sus hijos nacerán con labio leporino, sin una mano o brazo, o sin piernas, solo pies.

Si el bebé nace en el momento de un eclipse inevitablemente sufrirá de la falta de alguna parte de su cuerpo, por lo que se recomienda que se retenga el parto hasta que el eclipse haya terminado.

Por lo que respecta al nacimiento en diferentes horas del día, los conceptos son distintos y por momentos hasta contradictorios. En general se dice que si nace por la tarde la persona será longeva; si muy temprano, cuando el sol apenas despunta, crecerá débil, de huesos frágiles, enfermiza y no vivirá mucho tiempo. Quienes nacen al mediodía envejecen prematuramente. En contraposición, algunos de los colaboradores dicen que cuando el sol ya está macizo, por la tarde, como a la una o dos, entonces la persona vivirá muchos años. Afortunadamente, la mayoría de los niños nacen alrededor de la medianoche y pocos durante el día, por eso solo algunos están sujetos a este posible mal sino.

Otra circunstancia adversa es la de nacer mientras hay perros apareándose o cuando están en celo, dado que ello implica que «allí están los brujos», y el resultado esperado es que esa persona será un «hombre o mujer de la calle», que estará siempre buscando sexo.

Si se nace con el cordón umbilical alrededor del cuello, se morirá por efecto de violencia; este destino se salva si la partera recomienda al recién nacido con Dios, los *anjeletik*, la Madre Tierra, vírgenes, apóstoles y santos. Otro secreto para evitar este sino maligno es cortar el cordón en tres pedazos y enterrarlo, así el enemigo no puede ganar.

El secreto para neutralizar todas las influencias que puedan tener alguna repercusión en la fortaleza, salud o buen actuar de la persona, consiste en la realización de rituales secretos que generalmente desembocan en encomendar y pedir a las deidades, de la manera apropiada según el caso, que corrijan el mal que amenaza a la criatura.

Entidades anímicas

K'aal

Con el término *k'aal*⁴ (calor) no solo se designa la energía vital de la persona, sino también el lazo sobrenatural que mantiene unido el cuerpo con sus *alter ego*, y a estos entre sí.

K'aal lo impregna todo en forma perenne y, por lo mismo, aquellas partes que han formado parte de la persona o han estado en contacto con el cuerpo por mucho tiempo (pelo, uñas, orina, excremento, dientes, ropa, *ch'ulel*, *vayijelil*, *kibal*), quedan ligados a la persona y continúan siendo una unidad con esta; por ello, si caen en manos de los enemigos pueden ser utilizados para dañarla.

Bek'talil (cuerpo)

El cuerpo humano es el basamento de la persona, el eje que aglutina y organiza los *alter ego* que conforman a la persona tsotsil, porque en este reside la conciencia, en él subyace el principio organizador de las relaciones sociales y en torno a este se definen los aspectos fundamentales de la cosmovisión (Medina 1999:114).⁵ Pero,

⁴ Favre (1973:242) señala que sin *k'aal* la vida no es posible. Es el elemento vital, el espíritu que anima a todos los seres. Está contenido en la naturaleza en forma invariable, es decir, existe una cantidad absoluta, limitada, que se divide y fracciona en forma infinita, que los seres vivos conforme van envejeciendo requieren mayor *k'aal* para sobrevivir y este solo se puede obtener menguando el de otros, o bien aprovechando el que liberan los seres que mueren, ya sea a través de la alimentación, o bien a partir del conocimiento del ceremonial y del uso del poder

⁵ En este sentido, López Austin explica: «En toda sociedad en la que el pensamiento mítico es predominante, existe la tendencia de equiparar los distintos órdenes taxonómicos y de homologar los distintos procesos, tanto naturales como sociales. Las normas taxonómicas particulares de los diversos ámbitos del conocimiento son forzadas con el propósito de encontrar equivalencias y paralelismos entre los distintos sistemas clasificatorios, en un intento de llegar al descubrimiento de la magna regularidad, la congruencia absoluta y el orden total del universo. Es el intento humano de alcanzar la gran síntesis clasificatoria, el instrumento cognoscitivo y normativo máximo de lo existente. El esfuerzo por proyectar unos en otros los diferentes sistemas taxonómicos va creando ligas entre elementos de muy distintos ámbitos clasificatorios y los complejos semióticos se enriquecen con parentescos producidos por la reducción magna. En esta forma pueden quedar clasificados en *taxa* equivalentes un color dado, un mineral, una especie vegetal, una animal, un tipo de obra manufacturada, un estado de ánimo, un cargo público, una parte del cuerpo o de una vivienda o de una canoa, un signo calendárico, etcétera, hasta formarse un sistema clasificatorio general, de inmensos casilleros, en los que se distribuyen los elementos correspondientes de sistemas taxonómicos distintos. [...] Las leyes se reducen numéricamente, amplían su radio de vali-

antes de eso, el cuerpo está determinado a partir de los procesos de reproducción social y de cultura, es decir, de conformación de *habitus*; su condición es cambiante de una sociedad a otra, de un lugar a otro y de un tiempo a otro. Es en los ámbitos familiar y social donde se conforman los primeros *habitus* y representaciones que otorgan el sentido del cuerpo y del universo en el que este se desenvuelve.

Como se propone desde la perspectiva analítica de la experiencia, el cuerpo es el referente material inmediato:

no hay cuerpo sino al interior de una experiencia [...]. No hay experiencia del cuerpo como no esté mediada —es decir, constituida y orientada— por una serie de prácticas eficaces y de categorías discursivas y simbólicas que no son simples agregados al objeto mismo, sino determinantes esenciales del objeto. El cuerpo no se nos presentará entonces como un simple dato elemental al cual vendrían a adherirse una serie de modalidades explicable por la cultura, la religión, la ética u otras; se dirá entonces que es en el proceso mismo de la experiencia donde se precisa la relación que une al sujeto con su propio cuerpo y donde se definen ambos extremos de esa relación [...].

Con todo, se busca desarrollar en varios sentidos la tesis de que no hay *primero* un cuerpo y *luego* una serie de representaciones que vendrían a imprimirse en aquella materia prima originaria. Es, en realidad, dar contenido reflexivo a la experiencia de que nuestro cuerpo es el primer instrumento de trabajo, el primer objeto de espectáculo, el lugar donde inscribimos nuestro decaimiento, y es también el primer medio de expresión, el significante por excelencia y el lugar de la simbolización (Pérez Cortés 1991:13).

Pérez Cortés (1991:14) señala que es a través de la educación, digamos, cuando se realiza el implante de «un conjunto de actos eficaces tradicionales», de técnicas corporales que son «un montaje físico-sociológico», de *habitus*, diría Bourdieu (Pérez Cortés 1991:14), mediante los cuales la sociedad educa adaptando a la persona a su entorno, así como a otra infinidad de estímulos culturales, llevándole a

dez, penetran en los diversos ámbitos del cosmos, y el creyente adquiere un profundo sentimiento de la regularidad y del orden universales. Estas proyecciones y sus correspondencias, expresadas en intercambios simbólicos, fincan las posibilidades mágicas de la interacción causal por el manejo de los equivalentes; sintetizan y expresan en el mito procesos que se perciben paralelos; apoyan arquetípicamente las relaciones sociales, justificando asimetrías y opresión; validan las instituciones; provocan y embellecen la metáfora y la iconografía; visten de eterno lo mutable [...], en fin, montan un orden humano sobre la realidad para operarla, sancionarla y comprenderla» (López Austin 1989:171-172).

conformar no solo una visión de sí, sino las representaciones sociales que apuntan, de acuerdo con nuestro interés particular, a las formas de vivirse, enfermarse, padecer y morir, que se reflejan en la eficacia de las medicinas y etnomedicinas que subyacen en cada particularidad.

Este carácter del cuerpo de centro de la acción en todos los sentidos —social, emocional, intelectual o espiritual— lo sitúa, entre los tsotsiles tradicionalistas, como la entidad responsable de la persona en su totalidad ante Dios. Si se es una persona común y corriente, debe encomendarse para su protección y conservación; si se es un «hijo de Dios» al que le ha sido entregado el mandato de ayudar a sanar, así como *alter ego* con poder⁶ con la obligación de dedicar su persona a servir a los demás en la eterna batalla para lograr el cumplimiento del mandato primordial, debe combatir el mal y la enfermedad y neutralizar la muerte cuando así manda la pulsación.

De esta manera, al situar Dios permanentemente a la persona en el umbral salud-enfermedad-muerte, suma una razón más para obligarla a proporcionar manutención a las deidades celestiales, el alimento y la adoración que requieren y que de esta manera aseguran.

Si bien el bienestar de la persona no está limitado exclusivamente al cuerpo, este es el punto de referencia y el espacio de concreción en términos de salud-enfermedad, de armonía o disonancia, causados por su propio deambular y el de los *alter ego*. Por ello, en él radica la esperanza de vida, la longevidad.

También, el cuerpo es el elemento mortal, por lo que su deceso le da término a la persona. En este proceso, el riesgo será directamente proporcional a la dedicación o no que se destine al cumplimiento del mandato primordial.

El cuerpo tiene fuerza porque Dios se la ha dado, Él manda los huesos y las «cuerdas» para poder caminar; manda la sangre y en ella el color de la piel, en ella reside el poder y por ahí entra la enfermedad al cuerpo cortándolo y, en consecuencia, produciendo debilidad, entonces la piel se pone muy amarilla o negra.

Uno de los principales atributos negativos del cuerpo, y al parecer central en la actual cosmovisión tsotsil, es que este apesta y que las deidades celestiales no soportan los olores que despedimos los humanos. Y apesta principalmente porque la gente no es limpia, elemento que llama la atención por corresponder a un estereotipo más en la dinámica dominante/dominado al que la sociedad mestiza mexicana ha recurrido durante siglos.

Entre chamulas y pedranos tradicionalistas nos llamó la atención el hecho de que, a pesar de que el cuerpo actúa como centro en el sistema persona, en la

⁶ Que Villa Rojas (1984:133) situó como: «Las bases cosmológicas de la autoridad tradicional».

práctica conocían y se interesaban poco por su estructura y funciones,⁷ toda vez que el trinomio salud-enfermedad-atención en el sistema etnomédico está predominantemente determinado por lo anecúmeno. La concreción material de esto se constata en el proceso de trabajo de los *jpoxtavanejetik*, en el que el único contacto físico que este establece con el enfermo es cuando toma el pulso en sus extremidades para consultar la palabra de la sangre.⁸ Por lo mismo, se puede decir que los tsotsiles que nos ocupan dan poca importancia al contenido interno del cuerpo, a los órganos y las vísceras que lo constituyen; tan solo resaltan la existencia de varios cuerpos y el que consideran como centro anímico, el *o'ntonal* (corazón)

Así, más que lo anatómico, destaca la discusión respecto al número de cuerpos que una persona puede tener. Sobre el particular, entre los colaboradores de este trabajo se registraron tres versiones diferentes.

La primera establece que solo se tiene un cuerpo, al que Dios le dio la fuerza, además de calor y frío, pero no en exceso porque requiere ambos para sobrevivir;

⁷ Según refiere Holland (1963:155) para los tsotsiles de San Andrés, el cuerpo estaba simplemente compuesto de huesos y carne, sin dar mayor importancia a vísceras y órganos.

⁸ Figuerola se extiende en lo que para los tseltales de Cancuc corresponde al cuerpo, pero más que describir órganos y vísceras, solo menciona el corazón, y más que hablar de *alter ego* que de alguna manera gravita en torno al cuerpo, al referirse a estas lo hace indicando que está conformado por diminutos animales. Afirma: «Si bien el cuerpo del ser humano es en apariencia el mismo, su interior está ocupado por seres diversos, con propiedades y formas variadas. Unos son necesarios para la vida de su 'dueño' y no gozan de tanta independencia como otros. Algunos, únicos para cada hombre, llevan una vida solitaria. Otros, más sociables, están sometidos a una repartición del trabajo y una jerarquía rígida. Los hay incluso, que, por razones oscuras a nuestra comprensión, viven cerca del corazón del hombre y transitan fuera de él; o tal vez, como la literatura etnográfica tradicional dice, coexisten, y por lo tanto llevan, en las montañas, una suerte de vida paralela a la de su dueño. Entre seres estos los hay que, compartiendo algunas vicisitudes de la vida, sufren y también gozan con su poseedor. Algunos mueren prematuramente; otros, dotados de la misma longevidad del hombre desaparecen con él; pero los hay también, raros, más precisamente únicos, que son inmortales. Como veremos, esta gran variedad de *chanul*, dota a los hombres de una riqueza infinita de poderes, le conceden capacidades insospechadas y, para algunos, le proporcionan instrumentos de defensa y competencias especiales para dañar» (Figuerola 2010a:41). En tanto que respecto de Yajalón, Sánchez señala aspectos estructurales del cuerpo, así como que está habitado tanto por *alter ego* como por animalitos; sobre ello dice: «Hay que tener presente que dentro de este existe una cantidad limitada de extrañas criaturas y *alter ego* que lo habitan. Bajo la piel existe una complicada estructura ósea (*bak'*) revestida de carne (*bak'etal*) que sostiene los órganos/vísceras (*bik'tal/bikil*); además de la sangre (*ch'ich'*), corren otros fluidos como semen (*jul at*), mocos (*simal*), saliva (*tujbil*) y aceites corporales, en el caso de las personas femeninas producen leche (*ya'lel chu'ul*) y sangre menstrual. Los diferentes fluidos corporales, micciones y desechos fétidos se consideran parte del cuerpo, en muchas ocasiones se utilizan como vehículos para propiciar males echados a terceras personas. Además, en el cuerpo humano moran y conviven, no siempre armónicamente, el *ch'ulel*, el *lab* y una cantidad de *šja'juletik'* (bi-chos o criaturas animales)» (Sánchez 2013:136).

en la segunda versión se nos dijo que se tienen dos cuerpos iguales, con la misma cara y altura, solo que el segundo se encuentra en algún lugar lejano, tal vez otro municipio; sin embargo, con este se es uno y se comparten todos los *alter ego*. A los dos cuerpos les sucede lo mismo: si hay salud, los dos la gozan, si enfermedad, ambos sufren. Durante el rezo hay que pedir por ambos. Esta dicotomía corporal le sirve a la persona a manera de defensa ante quienes quieran hacerle daño, ya que para lograrlo es necesario saber en qué sitio se encuentra cada uno; la tercera y última versión coincide con lo anterior, solo que se trata de tres cuerpos.

Yo'onton (corazón), *ko'ntontik* (nuestro corazón)

Entre los pedranos que reportó Guiteras (1965:247), se pensaba que el corazón era el asiento de la memoria y el conocimiento, y a través de este se sentía.⁹ Cuando se recabaron los datos para este documento, la consideración de los tsotsiles tradicionalistas de ambos municipios al respecto era que en el cerebro se asientan las funciones mentales y de memoria, y en el corazón la sabiduría, las emociones y el discernimiento.

En un trabajo brillante, enfocado exclusivamente a las acepciones utilizadas en torno a *ko'ntontik* por los chamulas de Yá'altém, su paraje de origen, Antolín Diezmo (2012) presenta de manera pormenorizada cada una de las sensaciones que se sustentan en el *o'nton*, siendo de manera resumida las siguientes: *lek yo'nton* (bueno su *yo'nton*), *chopol yo'nton* (malo su *yo'nton*), *bik'it yo'nton* (pequeño su *yo'nton*), *stsatsubtasel ko'ntontik smuk'ibtasel ko'ntontik* (endurecimiento de *ko'ntontik*, engrandecimiento de *ko'ntontik*), *muk' yo'nton-tsots yo'nton* (grande su *yo'nton*-fuerte su *yo'nton*), *jun ko'ntontik* (uno *ko'ntontik*), *mu'yuk jun ko'ntontik: ta jvul ko'ntontik-ta xkat ko'ntontik* (no está uno *ko'ntontik*: hablamos al *ko'ntontik*-contamos al *ko'ntontik*), *skak'al ko'ntontik* (el calor de *ko'ntontik*), *k'usi ta jpa-santik* (lo que hacemos), *ta snop yo'nton* (piensa su *yo'nton*), *xch'ay ko'ntontik-laj ko'ntontik* (perdido *ko'ntontik*-terminó *ko'ntontik*), *Ta ko'ntontik* (en *o'nton*), *k'ux ta ko'nton* (duele en mi *ko'nton*), *chlok' ta ko'nton-mu'yuk ta jtik' ta ko'nton*

⁹ «La creencia en los centros y en los *alter ego* se debe en parte a una necesidad de explicación de funciones muy complejas, mismas que las sociedades antiguas fueron relacionando con alteraciones fisiológicas reales, las que les producían la certeza de la existencia de centros anímicos, orgánicos, rectores de dichas funciones. Puede señalarse como ejemplo muy simple el vínculo que el hombre descubre entre sus pasiones amorosas y las palpitaciones del corazón. De la sensación y de la relación conceptual primaria podría generalizarse a otras relaciones, ya puramente imaginarias» (López Austin 1984:199) .

(sale en mi *ko'nton*, no lo meto en mi *ko'nton*), *ta xal ko'nton* (dice mi *ko'nton*), *ta jpat ko'ntontik* (moldeamos *ko'ntontik*), *sten ta yo'nton* (aventó en su *yo'nton*), *jlajesbejbatik ko'ntontik* (nos acabemos *ko'ntontik*), *ta jlokès ko'nton* (saco mi *ko'nton*), *jkuxlebtik/yut jbek'taltik* (nuestra parte para vivir-dentro de nuestra carne), *jkuxlebtik ta yut jbek'taltik: o'ntonal* (nuestro para vivir dentro de nuestra carne), *chopol-ip ko'nton* (malo-enfermo o duele mi *ko'nton*), *ta ko'nton* (en mi *ko'nton*), *k'ux o'ntonal* (dolor del *o'ntonal*), *yav jve'eltik* (donde llega la comida), *ta jik' ko'ntontik* (respiro mi *ko'ntontik*) y *muyen xa ta ko'ntontik* (ya ha subido a *ko'ntontik*) (Diezmo 2012:IV-V).

En el plano de lo anecdótico es Figuerola (2010) quien, respecto de los tseltales de Cancun, remarca la importancia del corazón como asiento y espacio donde suceden hechos vitales. Al respecto refiere:

Pero hay aún bichos más sorprendentes: una suerte de animalillos que no solo vivirían en él, sino que serían parte del cuerpo mismo del campesino tseltal. A estos se los llama «bichos del corazón» (*chanul kot'antik*), lo que en la literatura etnográfica regional se conoce por el *ch'ulel* y los *lab*: las dos categorías de componentes ontológicos de la persona (Figuerola 2010:40).

[...] dentro del corazón está el *ch'ulel* y fuera de él los *lab* para protegerlo (2010:41).

Y remarcando las dinámicas en torno al *kot'antik* señala:

Permítasenos señalar que contrariamente a los trabajos que nos han precedido, para nosotros la noción de *ch'ulel* va íntimamente ligada a la de *lab*. Demostraremos que ambos entes son dependientes, y que ignorar su relación —a veces armónica, otras conflictiva— constituiría un error conceptual importante, ya que nos privaría de profundizar en un concepto mayor, la noción esencial de persona y a través de ella, comprender el lugar que el hombre ocupa en el cosmos (Figuerola 2010:41-42).

Aunado a lo antedicho, en otro párrafo, refiriéndose a uno de los componentes del *ch'ulel*, el autor nos afirma:

en realidad hay varios tipos de *ch'ulel*. Uno de ellos es el llamado ave del corazón (*mutil ta kot'antik*), tal vez por su apariencia y carácter. El *ch'ulel* vive en un cajón, nos explicaba doña Juanita, al interior mismo del corazón de los hombres. Los especialistas registran datos que lo describen con el aspecto de un ave, el tamaño de una tórtola y el gusto de sus carnes —blancas y suaves—, se asemejaría a la de los pollos.

Suele tener costumbres parecidas a estos animales ya que duerme agachado, acurrucado (Figuerola 2010:43-44).

En adelante, ya sin hacer referencia directa al corazón, Figuerola se extiende sobre las dinámicas a que están sometidos los *alter ego*, en un desarrollo extenso y minucioso, como no ha sido trabajado en ninguna etnografía, incluida la presente.

Ch'ulel (alma)

Frecuentemente se utilizan las palabras *ch'ulel* y alma como sinónimos, como si su equivalencia fuera solo cuestión de sentido común, sin considerar que cada término tiene origen en disímiles paradigmas. Al respeto, entre los mayas de los Altos de Chiapas la noción se ha construido y resignificado en la larga data y deriva en los diferentes pueblos de la entremezcla y resignificación de elementos de la época prehispánica maya y de la tradición católica, lo que ha dado como resultado una noción que, por un lado, viéndola desde el catolicismo, proviene «del soplo de Dios», que se sitúa en y da sentido a la vida; por otra parte, desde los re-sabios prehispánicos, constituye parte de una diversidad de seres etéreos compartimentados que deambulan a través del sueño, con voluntad y emociones propias.

Si bien en el cuerpo se concreta la vida-salud-enfermedad-muerte, desde la consideración de los colaboradores el elemento más importante de la persona es el *ch'ulel*, el *alter ego* inmortal, el soplo de Dios, que requiere los cuidados más especiales. La vida depende de este, su ausencia del cuerpo y de los otros *alter ego* primero debilita, y finalmente mata. Al respecto Figuerola señala: «La importancia del *ch'ulel* viene dada por un carácter esencial que lo relaciona con lo divino: tener *ch'ulel*, nos dirán, «es estar *bencionado*» (Figuerola 2010:43).

Constituye, según expresa Favre,¹⁰ la fracción de *k'aal* que corresponde a cada persona. Y podríamos pensar que en la actualidad la dicotomía *ch'ulel/k'aal* conserva dicha significación; sin embargo, cuando entre los tsotsiles que estudiamos aquí se habla de *ch'ulel*, generalmente se hace referencia a una entidad, como veremos más adelante, digamos, sutilmente delimitada, con voluntad propia y, sobre todo, capaz de abandonar el cuerpo y deambular libremente, durante el sueño, los sustos y el coito. En contraposición y a favor del planteamiento de Favre, mediante el término *ch'ulel* los tsotsiles designan en forma genérica la diversidad de *alter*

¹⁰ Favre (1973:242) señala que esta fracción individual pero no personalizada de *k'aal* que toda persona posee y se esfuerza naturalmente por aumentar, se llama *ch'ulel*.

ego de una persona y, en algunos contextos, a cualquiera de ellos en forma singular; pero cuando se requiere precisión, cada cual recibe una denominación particular, a excepción del *alter ego* etéreo, que lo conserva (Pitarch 1996:74; Guiteras 1965:240; Köhler 1995:22; Pozas 1973:199-200). Por último, y en el mismo sentido, el *ch'ulel* es la vida misma, depende de la «acción divina», y con el resto de *alter ego* de la persona todos pueden ser lesionados, robados o devorados (Lévy-Bruhl 1985:112) y, por lo mismo, hay que protegerlos por todos los medios.

Así, en sentido estricto, entre los tsotsiles tradicionalistas de Chamula y Chenalhó el término *ch'ulel* designa la entidad que es retenida en el corazón y fácilmente lo abandona; camina por medio del viento, del aire y en un segundo está donde desea.¹¹

En el *ch'ulel* reside la fuerza de la persona, el «calor» *k'aal* (energía vital) (Guiteras 1965:249; Favre 1973:242).¹² Guiteras y Favre postulan que, conforme se envejece, esta fuerza —en términos anecúmenos—, independientemente de cómo se le designe, se incrementa.

Arias no comparte este juicio y precisa que no es cuestión de incremento o disminución de «calor» o *k'aal*, sino más bien se trata de un proceso mediante el cual desde muy joven la persona es educada en el contexto familiar y comunitario con el propósito de ser cada vez más apto para retener el *ch'ulel* y evitar que este abandone el cuerpo; en la medida en que esto se alcance la persona tendrá mayor madurez y fuerza.¹³

Por otro lado, respecto a nuestros hallazgos, los colaboradores no se refirieron a la forma que el *ch'ulel* pueda tener,¹⁴ porque se dice que no se le puede ver, camina en el aire.¹⁵

¹¹ Constituye, según refiere Holland sobre los tsotsiles de San Andrés: «la fuerza vital de la naturaleza, la energía dinámica, vivificante, indestructible de todos los humanos, animales y plantas. En el hombre, el espíritu es el medio innato por el que expresa su carácter psicológico y social. La naturaleza esencial del ser humano» (1963:99).

¹² Cabe hacer notar que Guiteras solo se refiere a calor sin mencionar la palabra *k'aal*.

¹³ El *ch'ulel* no se posee de pronto, es deber de cada persona orientarse hacia el mundo ideal formado por los antepasados y los mayores, porque solo ellos están en posesión total de su alma. La totalidad del alma es considerablemente análoga a la totalidad de la conciencia. Las expresiones: su alma todavía no ha llegado (*mu to xvul xch'ulel*), su alma ya llegó (*vulem va ch'ulel*) denotan los dos extremos del proceso de hacer llegar el alma (*vuselel ch'ulelal*). El punto intermedio de ese proceso es que ya posee una parte de su alma (*vulem xa jutuk xch'ulel*) (Arias 1975:29).

¹⁴ Sin embargo, en la etnografía de la región se pueden obtener diversos datos al respecto; así, según reporta Hermitte (1970:85) respecto del pensamiento de la gente de Pinola, el *ch'ulel* es igual al cuerpo en el que reside pero de naturaleza etérea. También véase Köhler 1995:22.

¹⁵ Como a tres metros del piso, Hermitte (1970:56-57); dos metros entre los cancuqueros, Pitarch (1996:50).

Jacinto Arias utiliza indistintamente *ch'ulel* y alma; señala que su morada durante el día es el cuerpo y, por las noches, cuando este duerme, se encuentra en *yan vinajel-yan balamil* (otro cielo-otra tierra) del cual proviene y al cual debe volver a la muerte de la persona. Fácilmente escapa del cuerpo durante las horas de sueño, sobre todo en las etapas tempranas de la vida, cuando la persona no ha aprendido lo suficiente como para poder retener el *ch'ulel* en el cuerpo (Arias 1975:40-41).¹⁶

Los lugares que el *ch'ulel* preferentemente visita mientras su contraparte humana sueña son las moradas de los «ancestros *totilme'iletik*, de los protectores-defensores (*jpetum-jkuchum*) y de los dueños del Cielo y de la Tierra (*Yalvalil Vinajel-Balametik*) situados en los lugares sagrados importantes y en otras partes interiores no especificadas del Cielo y de la Tierra» (Arias 1975:41).

En Cancuc, Figuerola señala que el *ch'ulel* consta de varias fracciones. Una de ellas es *ch'ulel mutil kot'antik* (ave del corazón):

Cada persona cuenta con su *mutil kot'antik* entregado por Dios en el mismo momento de su concepción. [...] Cada individuo poseerá entonces un ave: pollo para los hombres y gallina las mujeres. Los especialistas aseguran que el lenguaje de este ente es como el de dichas aves: cacarea, pero puede también expresarse en otros «idiomas», ya que se comunica con los diferentes *lab*, con los santos, y también con el *lab* de los ancestros o *me'il-tatil* (Arias 1975:41).

La otra será *nohk'etal*, sobre la que nos dice:

Su consistencia es etérea y cada persona tendría el suyo. Quienes creen en él dicen que se localiza inmediatamente bajo la piel misma del ser humano y que como los hombres, se alimenta de lo que este come. Se supone, por su condición de sombra, que no es raro que acompañe a su «dueño» de por vida, pero que a su muerte se separaría de él. Con gran sentimiento nos explicarán que los pocos expertos que alguna vez lo han visto aseguran que eso es más fácil justo después del deceso de la persona, cuando triste y desconcertado por su separación con el *ch'ulel* del corazón (su «amigo» nos precisarán), sintiéndose abandonado, rondará algunos días alrededor de su tumba, del cadáver (su «casa» utilizará el especialista). Allí a veces acostumbra a tenderse «como hace un perro con su dueño»; otras, nostálgico y aturdido por la emoción, decide deambular por el hogar, las habitaciones y la cocina misma.

¹⁶ De la misma manera se reporta en los trabajos de Holland (1963:115, 165), Köhler (1995:22) y Pitarch (1996:45), realizados entre la población tsotsil y tseltal de los Altos de Chiapas.

Fue entonces que don Esteban, accidentalmente lo había podido avizorar fugazmente. Únicamente a contraluz y de manera imprecisa, pero lo suficiente para asegurar que «no tiene cuerpo» y su naturaleza es precisamente como la de una sombra, que no se puede ni tocar ni menos agarrar (Figuerola 2010:54-55).

Entre los pableros de Chalchihuitán se reporta el uso de la palabra *nak'ubal* (sombra) como una designación más para el *ch'ulel* (Köhler 1995:22).

Por otro lado, se ha documentado que las vías por las que los tsotsiles que nos ocupan consideran que el *ch'ulel* abandona el cuerpo son las aberturas naturales como la nariz o la boca (Köhler 1995:22); entre los nahuas se reporta que en los niños lo hace a través de la fontanela (López Austin 1984:224-225).

También, los *ch'uleltik*, en casos especiales, pueden abandonar el cuerpo durante el día, por ejemplo, en casi toda circunstancia que resulte de *komel* (susto). Al respecto, entre los pedranos y otros pueblos alteños cuando una persona al caer se asusta, su *ch'ulel* se desprende y podría ser retenido o no, según el lugar donde el percance haya tenido lugar. En el primer caso, podría retenerlo algún *anjel* (Guiteras 1965:45, 124; Pitarch 1996:45) y en ocasiones es preciso que llegue el *j-ilol* al sitio —cuando no ha logrado recuperar el *ch'ulel* del enfermo desde su casa—, sea este manantial, río, vereda, o bien ante la presencia de un *kibal* (transmutado). Asimismo, se ha documentado que esta entidad abandona el cuerpo durante el coito, la ebriedad y la inconsciencia (1965:241).¹⁷

Los *ch'uleltik* son la vida misma, tienen la misma naturaleza que el soplo con el que, según el mito de creación judeocristiano, Dios infundió vida en el primer hombre.¹⁸ Son la fuerza, el poder; el componente de la persona que tan solo es un préstamo, son los animalitos preferidos del Señor Jesucristo, por eso se les debe cuidar y respetar, porque fácilmente les puede suceder algún percance. Residen en la sangre y es lo que da fuerza a la persona, le da sustrato, porque se tienen *ch'uleltik* asentados en el cuerpo y otros en otras ubicaciones.

Según los colaboradores, los *ch'uleltik* son entregados por los apóstoles, que están obligados a «sostenerlos», «son ellos los que nos tienen agarrados»

¹⁷ Entre los wurunjeri, tribu australiana y los karenes de Birmania, Frazer (1944:223-224) reporta que la salida del alma durante el estado de vigilia acarrea la locura o la muerte; algunas tribus del Congo atribuyen la enfermedad al abandono del alma. Y así, una larga lista de pueblos en todo el orbe, donde este fenómeno ha formado parte o está presente en la cosmovisión. Frazer (1944:230) también menciona la sombra y la imagen reflejada en un espejo o en el agua como el equivalente del alma.

¹⁸ En el caso de los chamulas de la década de 1960, según reportó Pozas (1977:199-200) se pensaba que Ch'ultotik (Dios Sol) daba el *ch'ulel* a cada una de las criaturas del mundo.

(colaborador Sebastián Díaz Díaz:33).¹⁹ Los *ch'uleltik* se agregan a la persona cuando el feto toma la forma de humano y empieza a agitarse en el vientre de su madre (Guiteras 1965:97; Hermitte 1970:54-55; Pitarch 1996:53).

Hay dos tipos de *ch'ulel*: los *muk'ta ch'ulel* o *ch'ulel* mayor, que residen en algún estrato entre cielo y tierra o, según donde haya nacido la persona, detrás de la iglesia de San Juan o de Chenalhó, donde permanecen en tanto la persona cumpla con el mandato primordial.

El *muk'ta ch'ulel* del *j-ilol* se resguarda en el corredor de una casa floreada donde no entran personas de poco saber. Pero incluso ahí, entre esa elite, hay *ipixantal* (envidia) y los de mayor poder tratan de expulsar a los demás del lugar mediante la acción que se denomina «aventar», pero Dios lo evita según la dedicación en el cumplimiento del mandato primordial.

El *ch'ulel* menor o *its'inal ch'ulel* reside en la sangre de la persona. A algunos les gusta estar cerca o dentro de su dueño y a otros andar e irse lejos. Los primeros escasamente acarrean enfermedad, en cambio los segundos constantemente las introducen en los cuerpos humanos y animales de su persona provocando fácilmente la muerte.

Además de darle fuerza a la persona, el *its'inal ch'ulel* tiene la misión de vigilar el comportamiento y periódicamente subir al cielo a rendir cuentas a Dios. Este dato resulta un tanto contradictorio ya que en otro apartado se señala que los *ch'uleltik* tienen prohibida la entrada a varios de los estratos celestiales, sobre todo a aquellos donde reside Dios, además, como ha quedado establecido, son los apóstoles quienes a partir de sus notas en los libros de registro informan sobre el acontecer humano.

A través del *ch'ulel* es como la divinidad establece uno de los controles más férreos sobre los tsotsiles, ya que para que estos puedan retenerlo en el cuerpo están obligados a cumplir con el mandato divino de ofrendar en forma continua para nutrir a las deidades.

Una persona puede saber de la siguiente manera si sus *ch'uleltik* son fuertes o débiles: cuando sueña que se pelea con un caballo o un toro y lo vence, es que tiene un *ch'uleltik* fuerte, pero será débil si es derrotada. La debilidad de un *ch'ulel* proviene principalmente de no ofrendar a Dios y, en consecuencia, ni los *anjeletik* verdes y blancos ni los apóstoles se preocupan por cuidar y sostener a la persona.

¹⁹ También, Holland (1963:100) reportó que entre los tsotsiles de San Andrés el asiento del *ch'ulel* es la sangre, siendo el pulso el medio para conocer el estado y las circunstancias en las que este se encuentra. Por otro lado, Pitarch (1996:36-37) afirma que, entre los cancuqueros, el *ch'ulel* principal reside en el corazón y otro en el *ch'iibal*.

Dios manda de tres a 13 *ch'uleltik* para que el enemigo no «agarre» a las personas fácilmente; los hay grandes, medianos y chicos. Su número nunca aumenta, pero si no se les cuida pueden ir disminuyendo y, cuando solo queda uno, se acaba la fuerza y acaece la muerte.

Hay personas que reciben *ch'uleltik* fuertes, pero solo cuando Dios ve que los pueden aguantar; la mayoría tienen *ch'uleltik* normales. Las personas comunes reciben máximo tres *ch'uleltik*, pero los *j-iloetik* nueve o más. En una entrevista se nos relató que las personas extremadamente poderosas pueden tener 36 o hasta 75 *ch'uleltik* fuertes.²⁰ A los *ch'uleltik* que no están encomendados no se les puede retener, siempre se van, caminan por donde sea; llegan a pasear hasta por los 13 estratos del *yan vinajel-yan balamil*.

Los *ch'uleltik* normales, sin mucho poder, solo pueden llegar hasta el tercer estrato entre el cielo y la tierra, cuando mucho al sexto. Si el *ch'ulel* es muy fuerte y no obedece en el sueño, siempre puede llegar hasta el estrato 13, pero, independientemente de su fortaleza, su osadía la pagará siendo maltratado o aventado, llevando con ello enfermedad al cuerpo. Esto es porque los residentes de esos estratos son más fuertes. En ese lugar no quieren a los *ch'uleltik*, los avientan y, como consecuencia del impacto, al estrellarse en la tierra se «quiebran», lo que se manifiesta en el cuerpo como quebraduras, agudo dolor de espalda y de costillas, y dificultades para moverse. Cuando el golpe es doble, es decir, cuando rebota golpeándose dos veces por la misma caída, la persona puede morir.

Cabe hacer la aclaración de que la consecuencia de cualquier caída, golpe, maltrato o trabajo forzado a que sea sometido el *ch'ulel*, e incluso el que sea devorado por un *kibal* o un demonio menor, no repercute en el *alter ego*, sino que se resiente en el cuerpo, en tanto que «el *ch'ulel* solo es dominado».²¹

Cuando la persona descuida sus *ch'uleltik*, es decir, cuando no cumple con el mandato primordial, el afectado puede soñar que deambula por caminos, ríos y poblados, o bien que es arrojado a una cueva, río o laguna; o que está preso (*chuke*), obligado a cargar leña o agua. Puede soñar que de un momento a otro pasa de una comunidad o ciudad a otro lugar. Todo esto significa que, efectivamente, alguno

²⁰ Entre los pinoltecos, según Hermitte (1970:54-55) se considera que las personas tienen dos *ch'uleltik*, uno que reside en el cuerpo, en la garganta o el corazón, y otro que vive en las cuevas de las montañas. Entre los pableros, Köhler (1995:22) no pudo precisar cuántos *ch'uleltik* tiene una persona, pero llegó a la conclusión de que pueden ser varios. La multiplicidad de almas también ha sido reportada por Eliade (1976:180) entre los grupos asiáticos del norte e indonesios, donde se considera que se puede tener de tres a siete.

²¹ Entre los cancuqueros Pitarch (1996:45) reporta que lo que el *ch'ulel* sufre es daño emocional.

de los propios *ch'uleltik* lo hace y cada una de estas circunstancias puede acarrear enfermedades.

Un riesgo más de peligro es cuando el *ch'ulel* sale del cuerpo y en su deambular se topa con otro u otros *ch'uleltik* fuertes y «muy malos» a los que les gusta maltratar a los débiles; o bien se encuentra con *anjeletik* rojos o negros, dueños de ojos de agua y ríos.

Sin embargo, lo más arriesgado es que la persona deje de ofrendar y su cuerpo deambule por los alrededores de un ojo de agua o un río cuyos dueños son *anjeletik* negros o rojos, quienes lo más probable es que le provoquen una caída o lo asusten; esto les llevará, a su vez, a que el *ch'ulel* abandone el cuerpo, que será atrapado para ponerlo a trabajar, torturarlo o venderlo, y ocasionará, según el caso, diferentes enfermedades o la muerte.²²

Los tsotsiles alteños saben que es peligroso para el *ch'ulel* viajar por el municipio de Simojovel debido a que ahí hay personas con *ch'uleltik* poderosos y malos, con «dos ojos».

Los *ch'uleltik* gustan de buena comida, por lo mismo, a veces salen del cuerpo con el único propósito de agenciarse un buen bocado; si bien les va «encuentran buena comida sin riesgo», pero si no, lo irrefrenable de sus apetencias conlleva un riesgo significativo. En este devenir pueden intentar arrebatar alimentos a otros *ch'uleltik* que estén comiendo, con lo que se arriesgan a un fuerte maltrato y golpizas; también pueden toparse con lo que aparentemente es una buena comida, que seguramente será una trampa que llevará a enfermar o atrapar al primer incauto que se presente. Al caer un *ch'ulel* en una de estas trampas, a su vez, podría convertirse en alimento y perdería, al ser devorado, su conexión con la persona de la que forma parte, lo que puede acarrearle la muerte.²³

Frecuentemente, tanto en las entrevistas realizadas para este trabajo como en la etnografía sobre la región, se registra que el *ch'ulel* puede ser comido ya por los *kibaltik*, ya por los *anjeletik* rojos o negros. Pero, como ha quedado establecido, dado que el *ch'ulel* es indestructible e inmortal, se infiere que, al ser comido y producirse la ruptura del lazo anecúmeno que da vida a la persona, la lleva a la muerte, de tal suerte que el *ch'ulel* va al lugar del que provino sin perjuicio para su esencia, donde puede volver a pasar por el proceso de juicio-castigo-reencarnación o bien

²² En este sentido, Pitarch (1996:48-49) reportó entre los cancuqueros que la segunda causa de peligros para el *ch'ulel* es que sean presa de los señores de las montañas.

²³ Frazer (1944:228) señaló que en algunos pueblos africanos los brujos colocan trampas con alimentos para capturar o destruir a las almas errabundas que resultan dañinas. Entre los tsotsiles este temor tiene efecto cuando se sueña el olor de alimentos, lo que los lleva a sobrecogerse por su alma.

descansar con los *ch'uleltik* de los otros difuntos hasta el día del juicio final.²⁴ Es curioso que ninguno de nuestros colaboradores se interesó por dar una explicación sobre este hecho.

La inquietud entre los tsotsiles de que el *ch'ulel* pueda ser el ave del corazón, como según refieren Figuerola (2010:43-44) y Pitarch (1996:73) lo es entre los tseltales de Cancuc, viene a colación a partir de una referencia que hizo Guiteras (1965:244) sobre lo que su colaborador Arias Sojom mencionó al respecto. Este: «describió el alma que es comida como un pájaro o un ave de corral». Considero que más bien lo mencionó como un símil sin pretender asociarlo en los hechos con un ave, ya que no aparece ni en la etnografía ni en las entrevistas realizadas durante la investigación.

Para retener a los *ch'uleltik* que gustan de los viajes es preciso encomendarse a Dios, es decir, cumplir con el mandato primordial y pedir que los guarde, que los esconda, que permanezcan dentro de su dueño.

Para Chenalhó y Cancuc, Guiteras reportó la existencia de *ch'uleltik* que se niegan a regresar al cuerpo debido al gran placer que experimentan fuera de este, lo que implica grandes peligros para las personas y serias dificultades para los *j-iloletik* que buscan retornarlos a su correspondiente organismo (Guiteras 1965:125; Pitarch 1996:45).

Cuando el *ch'ulel* ha permanecido fuera del cuerpo más de cierto tiempo, que variará en función de la fuerza de la sangre de cada persona, esta irremisiblemente enfermará y, si la situación se prolonga demasiado, se producirá la desconexión entre ambos con el consecuente deceso de la persona (Guiteras 1965:241; Pitarch 1996:45).

Respecto del destino del *ch'ulel* después de la muerte, se registraron varias versiones. Una es que de inmediato se va a buscar otro dueño, alguna criatura que esté en el vientre de su madre; así, los «niños» sueñan que les hablan pidiéndoles que los acepten. Si su cuerpo anterior era de mujer, tienen que buscar un hombre o viceversa. En otra versión, se nos dice que primero el *ch'ulel* pagará por los delitos que cometió y luego se reubicará en un recién nacido.²⁵

Por otra parte, en Chenalhó se reportó que, cuando la persona muere, el *ch'ulel* va al reino de la muerte, donde permanece un tiempo equivalente al que estuvo en la tierra. Durante este periodo pasa por un proceso de rejuvenecimiento

²⁴ Al respecto, en el caso de Cancuc, Pitarch (1996:73) destaca que se dice que, al ser devorada el ave del corazón por un *lab*, el *ch'ulel* se va al cielo.

²⁵ En la literatura etnográfica sobre la región se encontró que entre pableros y chamulas se reporta el *ch'ulel* como indestructible e inmortal (Köhler 1995:11; Pozas 1977:199-200).

hasta que todo vestigio de su vida anterior desaparece; llegado a este punto, puede ingresar en un nuevo cuerpo. Por lo mismo, no existe ningún tipo de liga entre las diferentes reencarnaciones de un *ch'ulel* (Guiteras 1965:241).²⁶

Anteriormente, entre los nahuas se extraía el cuerpo de los bebés de las mujeres que morían durante el embarazo o el parto, esto para permitir que el alma del no-nacido pudiera ir al «árbol de los pechos»²⁷ y ahí esperar hasta que le fuera asignado otro cuerpo (Guiteras 1965:97).

Un dato más, y común entre los pueblos mesoamericanos, es que los *ch'uleltik* y las almas de los muertos regresan cada año en noviembre, durante las fechas que se designan como Todos Santos, para visitar a sus familiares, quienes les ofrendan alimentos y bebidas que fueron de su gusto en vida; los niños el primero de noviembre y los adultos al día siguiente (Hermitte 1965:56-57; Pozas 1977:200).²⁸ Se supone que tan solo regresan los *ch'uleltik*, hasta el punto en el que conservan cierta memoria de su vida anterior, es decir, hasta antes de que se rompa el nexo con la persona que se era antes.

A partir de lo expuesto en los párrafos anteriores surge la contradicción ante el presupuesto de que los *ch'uleltik* de los muertos esperan en un estrato entre cielo y tierra hasta el día del juicio final, lo que no se corresponde con los ciclos de reencarnación de los que recién se habló.

²⁶ Entre los pinoltecos se creía que, al morir la persona, su esencia dejaba el cuerpo, permaneciendo cerca de 40 días en torno a los lugares donde solía vivir, trabajar jugar y viajar, para después ir al purgatorio y de ahí al cielo o al infierno, según sus actos en vida (Hermitte 1970:56-57). En este sentido, pero entre los cancuqueros de finales del milenio, Pitarch señala que el *ch'ulel* abandona por última vez el cuerpo de la persona cuando esta agoniza, lo cual sucede días o meses antes del deceso vagando en torno a la casa (1996:53).

²⁷ Aramoni (1998:82) afirma: «El acto divino funda el devenir desde el centro mismo de Cipactli, desde su corazón, para dar lugar también al 'ombligo' del universo y a su dios, el viejo Xiuhtecutli, no casualmente dios del tiempo; así como a los cuatro rumbos o puntos cardinales. De este mismo principio energético que simboliza el *malinalli* nacerían los hombres». Más adelante explica: «resulta que la figura de Cipactli quedó irremediabilmente invertida para cumplir su tarea: de su mitad anterior surge la Tierra con sus elementos y sus frutos; la cabeza y el corazón ubicados en el inframundo devendrían la raíz del Árbol de la vida, es decir, la matriz sobrenatural de la Tierra» (Aramoni 1998:87). López Austin (1993:99) se refiere a Tamoanchan «como el conjunto de los árboles cósmicos por los que viaja la palabra —el mandato— de los dioses y sitio de creación», y comenta que «Tamoanchan es descrito en la poesía como lugar en el que se da a los seres movimiento giratorio, el movimiento característico del flujo de las fuerzas divinas y de la creación de los seres mundanos; entre ellos, en primer término, el hombre, al que crean los dioses dando movimiento helicoidal a uno de los *alter ego*» (1993:99).

²⁸ Pitarch (1996:53) menciona que la misma costumbre se tiene en Cancuc, pero la visita de las almas de los muertos se realiza el día primero del mes *Pom* que, según refiere el autor, en 1990 correspondió al 26 de octubre.

Vayijelil

Como señala Mercedes de la Garza, por todo el orbe los animales han desempeñado un papel importante en las sociedades humanas (De la Garza 1984:37-38).²⁹ En la Mesoamérica prehispánica este fenómeno se observa particularmente en la iconografía olmeca (Lupo 1999:18), y destaca su particular importancia en la conformación de la persona en toda el área (1999:18). Sobre este tema, Signorini y Lupo (1989:43), en referencia a los nahuas de la sierra norte de Puebla, resaltan el hecho de que en las concepciones relativas al *tonalli*³⁰ del siglo XVI no aparece la idea del animal compañero, y señalan el posible origen del complejo en las culturas de la Mesoamérica suroriental, desde donde se extendieron al resto de la región, es decir, que este concepto podría tener su origen entre los mayas o más hacia el sur.³¹

Los grupos humanos que conciben a las personas como cuerpos, animales y hasta otros elementos, consideran tener los atributos de los seres que las sustentan y, desde la perspectiva del ámbito del poder, sobre todo, ansían poseer aquellos que los sobrepasan: fuerza física, rapidez, valor o capacidad de volar y respirar bajo el agua.

La incorporación de animales a la persona tsotsil se establece en general, en la región, de dos maneras: antes del nacimiento, o durante este o después. Esta adjudicación coloca al humano y al animal ante un mismo destino compartido en

²⁹ Esta autora afirma que el totemismo, elemento de la cosmovisión y cultura de los pueblos autóctonos de Norteamérica, es una muestra cercana —geográficamente hablando— de la liga «mágica, mítica y de parentesco de un clan con animales, plantas u objetos» (De la Garza 1984:42).

³⁰ Sobre el *tonalli* López Austin (1984:223) señala: «El sustantivo *tonalli*, derivado del verbo *tona*, ‘irradiar’ (hacer calor o Sol según Molina), tiene los siguientes significados principales: a) irradiación, b) calor solar, c) estío, d) día, e) signo del día, f) destino de la persona por el día en que nace, g) el alma o espíritu (Molina: tetonal), h) cosa que está destinada o es propiedad de determinada persona». Más adelante dice: «El *tonalli* es una fuerza que da al individuo vigor, calor, valor y que permite el crecimiento. 1) La fuerza está sustancializada en algo que parece ser un aliento. 2) Se identifica con el elemento llamado *tleyo*, a su vez relacionado con la fama. 3) Tiene su asiento principal en la cabeza del individuo. 4) Es peligroso el corte de los cabellos en la parte posterior de la cabeza porque se propicia con ello la salida del *tonalli*. 5) El pasar sobre la cabeza de un niño perjudica su *tonalli* y en particular su crecimiento. 6) La falta de *tonalli* provoca una grave enfermedad y conduce a la muerte. 7) El *tonalli* tiene antojos y se le debe complacer colocando el alimento o la bebida por él deseados en la frente del individuo».

³¹ En comunicación personal, en 2004 Otto Schumann esbozó la hipótesis de que probablemente esta noción haya llegado a los valles centrales por medio de los maya putún de Tabasco, quienes levantaron el sitio de Cacaxtla situado en Tlaxcala, que les servía como punto intermedio para el comercio de cacao.

términos de vida, salud, enfermedad y muerte; lo que le pase a uno se reflejará en su contraparte.³²

La presencia de animales en las religiones mayas también se observa como parte del ser de las deidades más importantes, con significaciones muy particulares en las que la dualidad es también un factor de principio. Así, tenemos al dios Sol, deidad «de la vida y el bien», asociado durante el día con el colibrí y la guacamaya, mientras que durante noche, cuando transcurre por el mundo inferior, es deidad de la muerte asociada con el jaguar (De la Garza 1984:48).

Báez-Jorge (1988:87-88) destaca la preocupación que la Iglesia católica manifestó durante la Colonia en torno a la devoción que los originarios mostraban hacia las imágenes de santos y santas que en la iconografía católica aparecen ligados a algún animal, principalmente san Jerónimo, san Miguel, san Marcos y san Juan Bautista, «representaciones que presumiblemente las autoridades eclesiales asociaban con el nagualismo».

Se ha reportado que entre los tsotsiles y tseltales la parte humana de una persona normal no puede identificar por sus propios medios a sus contrapartes animales; esto solo ocurre en situaciones excepcionales, como cuando la persona es pulsada por un *j-ilol* durante una enfermedad, o bien cuando se es poderoso. Sin embargo, Gossen señaló que todas las personas están en posibilidad de identificar a su animal compañero, hecho que sucede a través de los sueños, específicamente en los que se repite el animal tres veces.³³

Tanto Guiteras (1965:242) como Gossen (1980:451) reportaron, una para Chenalhó y el otro para Chamula, que solo se recibe un *vayijelil* y que este es la contraparte más vulnerable de la persona. Sin embargo, como se verá más

³² Con respecto a la presencia de animales en la religión maya, Mercedes de la Garza (1984:45) dice: «En la religión maya las figuras animales son abundantes y el vínculo del hombre con ellas es muy estrecho. Los animales para los mayas fueron y son símbolos asociados a las fuerzas naturales, a los niveles cósmicos, al tiempo, a las energías vitales y a la muerte; son epifanías de los dioses y al mismo tiempo sus compañeros y, a la vez, parte del alimento que los hombres les ofrecen; son ancestros de los hombres, encarnaciones de una parte del espíritu humano e intermediarios, en fin, entre el mundo de los hombres y el de los dioses» (De la Garza 1984:45). Y más adelante menciona: «los grandes elementos y los espacios cósmicos fueron representados, salvo algunas excepciones, por los animales que más relación tienen con ellos; por ejemplo, la Tierra, el Cielo y el agua con los reptiles; el Cielo, el aire y el fuego con las aves diurnas; el pez con el agua; el jaguar, las aves nocturnas y las aves rapaces con el interior de la Tierra» (1984:47). Por otro lado, Lupo (1999:17) no hace más que confirmar el concepto de la liga existencial, incluso en la muerte, entre el humano y su contraparte animal.

³³ Guiteras (1965:240) registró este hecho de la misma manera para los pedranos durante la década de 1960 y Hermitte (1970:85) entre pinoltecos en la década de 1970 (Gossen 1980:45).

adelante, en la actualidad la vulnerabilidad o fuerza dependerá en gran medida (no exclusivamente) del número y las características de los *vayijeliltik* de la persona.

Antes de continuar, cabe hacer un paréntesis con objeto de señalar la distinción entre la presencia de un animal compañero como integrante de la persona y lo que se ha dado en llamar nagualismo. La diferencia parte del hecho de que el *vayijelil* tiene cuerpo y vida propios paralelos a los del ser humano, ya sea que este habite en la superficie de la tierra o en *yan vinajel-yan balamil* (lo cual aún se presta a especulaciones), y se encuentra ligado al cuerpo por lazos anecúmenos que llevan a ambos a compartir un mismo destino. Por otro lado, el *kibal* es un poder que reside en la persona, ya sea en la capacidad inherente para la transmutación en animal o en fenómeno natural; «pierde su forma humana y adquiere una forma animal» (Aguirre Beltrán 1980:105-106),³⁴ u otras características que se señalarán en el apartado donde se trata con mayor extensión lo relativo al *kibal*.

Es preciso tomar en cuenta la distinción resaltada en el párrafo anterior dado que se ha reportado que a principios de la Colonia se hacía referencia a ambos fenómenos (De la Garza 1984:112; Foster 1944:89, 102; Lupo 1999:111) como tratándose de uno solo, como producto de pactos con el diablo (Báez-Jorge 1988:88), hecho que se sigue observando en la actualidad y que Foster mencionaba a principios de la década de 1940 (Foster 1944:85).

Al respecto, Esther Hermitte (1970:94-95), en su estudio sobre Pinola, registró la denominación de *nagual* para referirse a los *alter ego* que durante el día residen en las cuevas de las montañas y no dentro del cuerpo humano de la persona, y por las noches salen a vagar cuando pertenecen a personas comunes, o a mirar en los corazones de la gente cuando son las contrapartes de los *me'il tatil* o *j-ak' chameletik*. En este mismo tenor, en otro apartado dice que no hay ni comunicación

³⁴ Lupo considera que «una cuestión en torno a la cual mucho se ha discutido se refiere al proceso de diversificación de las concepciones que giran alrededor del *alter ego* de aquellas acerca de la capacidad de transformación, que resultan estrictamente ligadas entre sí. De hecho, es cierto que en la etnografía de hoy es posible (y a veces necesario) distinguir entre estas dos modalidades de la relación hombre-animal, que de cualquier manera la mayoría de las veces excluyen la posibilidad de que los dos estén presentes simultáneamente en el mismo ámbito espacio-tiempo: o el hombre y su 'doble' coexisten, pero en espacios diferentes, o bien en el momento de asumir la identidad animal el individuo abandona por completo la humana. Además, mientras que la relación de *alter ego* incumbe a todos los miembros de la sociedad y les permite tener un solo *alter ego* para toda la vida, la facultad de transformarse es privilegio de algunos solamente y permite asumir cada vez la apariencia de una especie animal o de un fenómeno natural diferente» (Lupo 1999:19-20).

ni proximidad física entre las contrapartes, y luego «que el hombre es el animal» (Hermitte 1970:94-95).

Por otro lado, Guiteras reporta que los *vayijelil*, que ella llama «alma animal», residen en el cuerpo de la persona y, al igual que el *ch'ulel*, durante las horas de sueño abandonan el huésped humano y salen a realizar correrías por la tierra; de estos, los grandes carnívoros salen a capturar a los menos fuertes (Guiteras 1965:244). En cuanto a la relación entre *ch'ulel* y *vayijelil* afirma: «la extrema juventud, cuando una persona carece de sabiduría y fuerza para protegerse; la debilidad, a consecuencia de otra indisposición; y el sueño, cuando el *vayijel* sale del cuerpo a vagar, y este no recibe la protección del *ch'ulel*» (Guiteras 1965:123).

Sobre la tierra hay dos tipos de animales: los que andan sueltos, entre los cuales algunos son para comer y no tienen ningún nexo con los humanos de no ser el de la cadena alimenticia, y los *vayijeliltik* (animales compañeros), *alter ego*. Las diferentes denominaciones que en los Altos de Chiapas recibe este *alter ego* son: en San Andrés, *vayijelil*; en San Pedro, *vayijelil*, *achijak* o *callejal*; en Chamula y Zinacantán, *chanul*; también en Chamula, *ch'ulel*; en San Pablo Chalchihuitán, *holomal*, y en Pinola, *nahual* (véase Holland 1963:100; Guiteras 1965:128; Vogt 1966:115; Pozas 1977:199-200; Köhler 1995:22; Hermitte 1970:49 y Pitarch 1996:55, respectivamente). En Oxchuc y Cancuc no se habla de animal compañero. En este trabajo las denominaciones que se utilizarán son las de *vayijelil* y *chanul* por corresponder a las que se utilizan en Chenalhó y Chamula, respectivamente.

Excepto los 12 apóstoles que, según mencionaron los colaboradores, fueron tan fuertes que no recibieron *vayijelil*,³⁵ el resto de la humanidad los tiene; son esenciales para la vida humana y sin ellos no se puede vivir. Los mestizos poseen *vayijelil* más poderosos que los tsotsiles, por eso tienen sus buenos alimentos.

Los *vayijeliltik* que se asignan pueden ser dos, pero en general son entre tres y 13. Cuantos menos *vayijeliltik* se tengan, más débil es la persona y será más fácil que enferme, así como será más proclive a una corta vida; si tiene tres, la persona no es tan poderosa y, por lo mismo, entre estos *vayijeliltik* no habrá contrapartes grandes y fuertes que sepan esquivar la muerte. Este tipo de persona tiene que estar mucho más encomendada a Dios que los que tienen un número mayor.

³⁵ Cabe traer a colación, por segunda ocasión, la importancia que Báez-Jorge (1988:87-88) reportó con respecto a la devoción que los originarios mostraban hacia santos y santas que en la iconografía católica aparecen ligados a algún animal, principalmente san Jerónimo, san Miguel y san Juan Bautista.

Como mínimo, cada persona recibe de uno a tres *vayijeliltik* grandes, y al menos uno fuerte que no sea fácil de matar.³⁶

En cuanto a la cantidad, entre las personas de poder se llegan a mencionar 36,³⁷ y de 75 a 96 entre las personas que son muy poderosas; en el extremo registramos 300 o 400. Se dice que los *j-iloletik* deben tener por lo menos de 12 a 36 *vayijelil*. Un colaborador nos dijo que se reciben 13 veces 13 animales, es decir, que pueden ser 13 *muk'ta bolometik* (jaguares), 13 *ok'iletik* (coyotes), 13 *uch'etik* (tecotes), etc.; otro dijo que se tienen que escoger 13 *vayijeliltik*, y cuando se va a tener poder, pues más.

Llama la atención la diferencia observable en la actualidad en relación no solo con la cantidad de *vayijeliltik* que se reciben, sino con el concepto mismo, considerando que unas cuantas décadas atrás, como ya se dijo (Gossen 1975:451; Guiteras 1965:128), tanto chamulas como pedranos recibían solo un *vayijelil* o *chanul*, un animal, que incluso podía tener dos acepciones (*banquilal* e *its'inal*), cada una con 13 partes afectables en forma independiente. Es imposible dilucidar, más allá de solo conjeturas que pudieran parecer afirmaciones, cuáles fueron los determinantes de estos cambios, si se debieron a problemas en la transmisión de la tradición oral, o bien si ello responde a la necesidad de presentarse y verse como una persona más difusa e inaprensible y, por lo mismo, con mayores oportunidades para salir adelante en los embates de la vida moderna.

Mucho de lo que se piensa y se vive apunta hacia la última conjetura, ya que se considera que, cuando se da el caso excepcional de que una persona tiene un solo *vayijelil*, lo más seguro es que muera a temprana edad, ya que para tener cierto margen de seguridad en cuanto a longevidad, como ya se señaló, se requiere un mínimo de tres. Sin embargo, apuntando hacia la confusión que predomina, otra versión establece que cuantos menos *vayijeliltik* tenga la persona será más fuerte porque es más fácil confundir al *pukuj* y, por lo mismo, estar menos influido por este en lo cotidiano.

Cuando los *j-iloletik* llegan a detectar más de 23 *vayijelil* en una persona se hacen a un lado, pues se trata de poderes que los rebasan.

³⁶ Signorini y Lupo (1989:66) reportan que, entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, pueden poseer entre cinco y siete *tonalme*, pertenecientes a especies diferentes y dispuestos en un orden jerárquico.

³⁷ El colaborador Manuel Hernández López:61 desestima que en la actualidad pueda existir alguien tan poderoso como para llegar a tener tantos *vayijelil*.

La persona completa, que tiene 13 *ch'uleltik* y 13 *vayijeliltik* es excepcionalmente poderosa³⁸ y en general sabe defender y ayudar a sus congéneres en cualquier asunto; es invencible, puede enfrentarse con un *j-ak' chamel*, incluso con el *pukuj*, y vencerlos porque, además de su poder, tiene todo el conocimiento. Una persona con estas características no necesita defenderse a través del rezo como los demás y puede enfrentar directamente al *pukuj* con la palabra. Estas personas llegan a vivir 70, 90 o 120 años.³⁹

Si una persona solo tiene de tres a seis *vayijeliltik* está bien, puede trabajar y caminar, pero no tiene conocimientos y cuenta con poca fuerza, por lo que enferma frecuentemente y puede llegar a morir joven, entre los 30 y los 45 años, mientras que quien tiene de nueve en adelante puede vivir hasta 70 o 75 años.

Los *vayijeliltik* no son todos del mismo sexo; sin embargo, para que un hombre tenga poder, por lo menos los tres *vayijeliltik* principales deben ser machos. No se especifica la condición para las mujeres, por lo que no queda claro si requieren también tres machos o tres de su propio sexo.⁴⁰

Una persona siempre tiene *vayijelil* grandes y pequeños, todos de montaña; no se da el caso de animales domésticos o que vivan cerca de los poblados, como ciertas aves.

Un hecho relevante a considerar es que, así como se ha reportado en otras partes del mundo, solo los animales con cinco dedos pueden ser *vayijelil*.⁴¹ En Chamula y San Andrés este hecho fue reportado por Pozas (1977:201), Gossen (1980:452) y Holland (1963:102-104), respectivamente.⁴² Sin embargo, quienes colaboraron para la realización de este trabajo no hicieron mención al respecto, solo indicaron como excepción el venado, animal que queda fuera de este criterio.

Hay *vayijelil* poderosos y débiles, lo que generalmente se asocia con el tamaño del animal. Entre los poderosos están, en orden de importancia, los siguientes:

³⁸ A diferencia de lo que manifestaron quienes proporcionaron los datos para este estudio, Gossen (1975:451-452) señala que el espíritu humano cuenta con 39 partes, 26 del *chanul*, por su doble acepción, y 13 del *ch'ulel*.

³⁹ De la misma manera, Pitarch (1996:72) afirma que en Cancun se considera que si una persona cuenta con 13 *lab* es un ser humano cabal, a cuyo grupo pertenece un reducido número de cancuqueros, entre ellos, los mejores chamanes o los *anejme'jtatik* (ángeles madres-padres nuestros).

⁴⁰ En la literatura etnográfica sobre Chalchihuitán, Köhler (1995:141) reporta que el sexo de los *vayijeliltik* necesariamente es el opuesto al del cuerpo de la persona.

⁴¹ Lévy-Bruhl (1985:135) menciona el hecho entre los angamis y los semas.

⁴² Holland reportó para San Andrés que solo los animales con cinco dedos pueden ser *vayijelil*; que las personas importantes pueden tener más de un *vayijelil* y que por cada uno se cuenta con un *ch'ulel* adicional (1963:102-104).

muk'ta bolom (jaguar), *muk'tik bolom* (puma), *ok'il* (coyote) —estos tres, mencionados frecuentemente como los más poderosos—, *te'el chon* (oso, que por estas tierras no hay), *max* (mono), *vet* (gato montés), *muk'ta chon* (gran serpiente) y *te'tikal chij* (venado);⁴³ todos son animales que no se dejan matar fácilmente.⁴⁴ También se menciona *ts'i ik'* (perro negro). Poseer un *muk'ta xik* (águila) sitúa a la persona en el más alto nivel de poder; se dice que es un animal importante y poderoso, por lo que hasta aparece en diversas banderas.

En la etnografía de la región se menciona que algunos pedranos consideraban que *ik'* (viento) y *chauk* (rayo) podían ser los *vayijeliltik* de algunas personas (Guiteras 1965:244).

Pozas reportó que los chamulas le contaron que solo tenían cinco tipos de *ch'ulel*: «*vet* (gato montés), *bolom* (tigrillo), *muk'tik bolom* (puma), *ok'il* (coyote), y *saben* (comadreja), a veces se menciona el gato doméstico» (1977:203).

Los *vayijeliltik* grandes tienen como tarea el cuidado del cuerpo, y los chicos el cuidado de los *ch'uleltik*.

En el plano de los *vayijeliltik*, el *muk'ta bolom* (jaguar) es el rey de los animales compañeros, del que todos reciben buenos consejos y llamadas de atención; él es el que sabe matar y coordinar a los animales pequeños. No cualquier persona tiene como *vayijelil* principal al *muk'ta bolom*, que llega a tener hasta siete vidas —por lo que cuando le disparan no le pasa nada, «hasta llega a agarrar las balas y las tira»—. Del *muk'ta bolom* existen dos acepciones, el *muk'ta tsajal bolom* (jaguar colorado) y el *muk'ta yaxal bolom* (jaguar verde). El primero, cuando se ve amenazado de muerte por cazadores, pero por casualidad está debidamente protegido por las deidades —gracias a las ofrendas que su contraparte humana ha brindado en forma personal o por intermedio de un *j-ilol*—, no será alcanzado por quienes lo amenazan, ni siquiera llegarán a verlo porque tiene alas que le permiten volar y

⁴³ En la referencia que hace el colaborador Victorio Vázquez:95 respecto al venado, supongo que se refiere a uno con cornamenta, que no se deja matar y que corresponde a un *vayijelil* que permanece en los corrales y es obediente con los *anjeletik* vaqueros, o cuando está libre se remonta en la montaña a lugares inaccesibles para el ser humano. Por otro lado, Gossen (1980:452) apunta: «All are mammals. Furthermore, they are ranked according to three levels. The third level is the most *bankilal* ('senior') and thus includes those animals associated with rich and powerful individuals; the second level with moderately successful people; and the first with the humble and the poor» (Todos son mamíferos. Además, se clasifican en tres niveles. En el tercer nivel están los *bankilal* 'mayores', e incluye aquellos animales asociados con personas ricas y poderosas; en el segundo nivel, con personas medianamente exitosas; y en el primero, con los humildes y pobres).

⁴⁴ Guiteras (1965:244) reporta lo mismo. Köhler (1995:131), en un análisis sobre el *vayijelil*, expresa que entre estos predominan los carnívoros, e incluso menciona los términos *hch'uleltik* (nuestras almas), en contraposición con *hwe'eltik* (nuestro alimento), por lo que se hace la distinción entre una categoría y otra.

desplazarse rápidamente; mientras que el segundo, el *muk'ta yaxal bolom*, aunque difícil de alcanzar, es más fácil de matar porque es terrestre. En ocasiones, cuando la persona llega a saber que tiene como uno de sus *vayijeliltik* un *muk'ta yaxal bolom*, pide que se le cambie por un *muk'ta tsajal bolom*. Uno de los colaboradores reconoció que tenía un *muk'ta tsajal bolom*.

Anteriormente, en Chenalhó se consideraba al *muk'ta bolom* como adscrito a la noche, a la oscuridad, a la maldad, enemigo del *ts'unun* (colibrí preservador del hombre); estas dos entidades sostenían una lucha interminable sobre la existencia del ser humano (Guiteras 1965:242-243). Sin embargo, en San Andrés por la misma época se consideraba al *muk'ta bolom* en la cúspide de los *vayijelil*, y la persona que contaba con uno seguramente tenía una posición de prestigio en su comunidad o municipio (Holland 1963:103).⁴⁵

Entre los pableros de Chalchihuitán, solo poseen *muk'ta bolom* los ancianos que han destacado en la labor sociorreligiosa y política; su posesión explica con suficiencia el que una persona sea sana y longeva (Köler 1995:132).

Sobre el *vayijelil te'tikal chij* (animal compañero venado), se menciona que no se trata de un venado común y corriente, al que es factible dar caza, sino de uno muy grande, de enormes «cachos» (*xulub* 'cuernos'), que habita en lugares recónditos de las montañas debidamente protegido por las deidades. Entre los mayas peninsulares, desde épocas prehispánicas el venado es considerado como el señor de los animales (De la Garza 1984:85).

Si se tienen *ch'uleltik* y *vayijeliltik* fuertes y completos uno sabe en el corazón cuál o cuáles son los *vayijeliltik* que le acompañan en la vida. Si no, en ocasiones a través de los sueños se puede llegar a tener atisbos. Soñarse comiendo carne es señal indefectible de que el *vayijelil* más importante es un *muk'ta bolom*.

En algunos casos, la fortaleza derivada de ser una persona completa está ligada a poseer *kibal* y al «don» de tener «doble ojo», es decir, un ojo adicional situado en la parte posterior de la cabeza; quien lo tiene es capaz de «ver» los problemas que se suscitan con y entre las personas y los *vayijeliltik*, así como de asomarse al futuro. Dicha persona difícilmente puede ser sorprendida. No existe un acuerdo en si dicho don es otorgado por Dios o por el *pukuj*.⁴⁶

⁴⁵ Montolú (1989:55) menciona que, en el *chumayel*, el colibrí representa el sol diurno, la fecundidad, en tanto que el jaguar simboliza el sol, como el ente ideal para sostener la lucha contra los poderes de las tinieblas durante el transcurso del sol por el inframundo.

⁴⁶ Hermitte señala que entre los pinoltecos una persona completa sería aquella dotada de un buen *ch'ulel* y de 13 naguales poderosos, lo que le da sabiduría, poder e inmunidad. Esta persona gozará de salud y estará en posesión de todas sus facultades (1970:85, 96).

En décadas pasadas (Guiteras 1965:242-243), y aún en la actualidad, en Chenalhó y Chamula se dice que, entre las personas normales, el cuerpo y el *vayijelil* de un individuo nunca llegan a toparse, mientras que entre las personas completas —con 13 *ch'uleltik* y 13 *vayijeliltik*— se puede llegar a establecer comunicación humano-*vayijeliltik*, e incluso pueden realizar algunas cosas juntos, como atrapar animales domésticos para comerlos.

Entre los animales pequeños se encuentran los siguientes: *ts'inte' bolom* (tigrijo), *chon* (culebra), *pepen* (mariposa), *saben* (comadreja de cola muy corta), *uch* (tlacuache, uno que no tiene espinas), *kotom* (tejón) y *chuch* (ardilla). Entre las aves están las siguientes: *jojota* (chachalaca), *cuxcux* (lechuza), *purkuvich'* (tapacamino) y *xulem* (zopilote), y entre los insectos *xinich* (hormiga) y *xuvit* (guano verde).

Tener como *vayijelil* una lechuza o un tapacamino es peligroso, dado que son consideradas aves de mal agüero porque llegan a cantar a las casas de los enfermos que van a morir.

Respecto a la adquisición de los *vayijeliltik* existen dos versiones. De acuerdo con la primera, mencionada por un informante, Dios⁴⁷ los asigna para que ayuden a las personas a protegerse; este mismo colaborador se contradijo más adelante al afirmar —como el resto de los colaboradores— que Dios manda limpia a la gente a la Tierra y no quiere que se tengan animales compañeros, pero en el camino el *pukuj* topa a cada uno. Es evidente, tomando en consideración el reporte de Gossen (1975:450), que en menos de tres décadas el concepto de la adquisición del *chanul* se ha satanizado más allá de lo que logró la Iglesia católica en más de 500 años, de manera que se ha perdido el carácter de entidad otorgada por el mismo Dios Sol-Cristo.

Una segunda versión es que el *pukuj*, con su fuerte carácter, exige que se acepten los *vayijeliltik*. El *pukuj* asusta al *ch'ulel* en tránsito hacia la persona en cuestión, induciéndola a recibirlos. Esto sucede porque los *ch'uleltik* pueden optar por rechazarlos; de hecho, el *j-ilol* Manuel Arias Gómez mencionó que él no hizo caso del *pukuj* y por lo tanto no tiene *vayijeliltik*. Porque cuando Dios manda los *ch'uleltik* a la Tierra les dice que sí, al llegar a una curva, escuchan que alguien les

⁴⁷ Gossen (1975:451) advierte que entre los chamulas se pensaba que el *chanul* era asignado por Sol-Cristo y san Jerónimo. Del *chanul*, nos dice, existen dos aspectos, el *chanul ie'inal* (pequeño) y el *chanul bankilal* (mayor), cada uno de los cuales tiene 13 partes. El aspecto *ie'inal* vive en la montaña sagrada del Tzontehuitz y el aspecto *bankilal* vive en el tercer nivel del Cielo. Durante el día los *chanuletik* están libres en los bosques y campos de sus respectivos territorios y al anochecer son acarreados, junto con los *chanuletik* de los demás chamulas, a sendos corrales ubicados en cada nivel, donde son cuidados por los aspectos ya *bankilal* ya *ie'inal* de san Jerónimo.

habla, que no volteen; sin embargo, todos los *ch'uleltik* lo hacen y como consecuencia reciben los *vayijeliltik*.

Lo que el *pukuj* más busca es que los *ch'uleltik* escojan animales a los que persiguen y matan *chij* (borrego), *unin vakax* (becerro), *tsebal kaxlan* (pollo) y *tuluk'* (jolote o guajolote), porque de esta manera logra que los dueños de esos animales exterminen a los primeros, persiguiéndolos incansablemente hasta darles muerte.

Cuando le pegan al *vayijelil* principal y muere, lo mismo le sucede al cuerpo humano, y con ello a la persona; entonces, el *pukuj* se pone a bailar. Si un *vayijelil* es muerto de un balazo, la seña de la lesión aparecerá en la contraparte humana en la misma región anatómica.⁴⁸

En otra versión se dice que es obligatorio recibir los *vayijeliltik*, que no hay escapatoria, porque si no son recibidos esa alma es regresada y no se le permite la entrada al cuerpo que le corresponde.⁴⁹

Una vez que el *pukuj* ha captado la atención del *ch'ulel*, lo lleva a una «casa como una cueva» en donde le permite escoger entre miles de animales; «cuando lo hace es cuando entra al camino de la perdición». El *pukuj* realiza estas invitaciones para que las personas se enfermen frecuentemente y, así, irlas exterminando. En ese proceso es apoyado por sus huestes.

Originalmente el *pukuj* solo quería dejar tres animales en cada persona, pero Dios vio que también le servían para confundir y combatir al *pukuj*, por lo que mandó que se pudieran recibir más, de tal manera que, además de confundir al malo, proporcionaran poder a algunos de sus hijos predilectos para combatirlo.

Una vez que el *pukuj* ha colocado los *vayijeliltik* en una persona común, pone tres cruces detrás de su cabeza porque por ahí son recibidos; entonces, la persona nunca sabe cuáles son sus *vayijeliltik*. Pero quien va a ser *j-ilol* los recibe de frente, los ve, y por eso sabe quiénes lo acompañan.⁵⁰

Sobre el momento de la adquisición de los *vayijeliltik* también hay diferentes versiones. Unos dicen que se adquieren 90 días antes de llegar a la madre —no se especifica si el *ch'ulel* o el embrión—, otros afirman que a los seis meses de embarazo y, según la última opinión, se reciben en el momento del nacimiento.

⁴⁸ De la misma manera los reporta Guiteras (1965:244).

⁴⁹ Según Köhler (1995:132-133), los tsotsiles de Chalchihuitán pensaban que, si durante la travesía del alma hacia el cuerpo esta venía de mal humor, la persona era dotada con pocos *vayijeliltik* y débiles, en tanto que quien venía alegre y manifestando el deseo de permanecer durante largo tiempo entre los mortales era dotado con varios *vayijeliltik* poderosos.

⁵⁰ Köhler (1995:132) sospecha que toda persona sabe cuál es, o son, sus *vayijelil*, pero niega este conocimiento para protegerse.

De acuerdo con esta última versión, se cree que los animales que serán *vayijeliltik* nacen al mismo tiempo que la parte humana, o bien caminan cerca de quien será su contraparte. Incluso se menciona que los *vayijeliltik* fuertes llegan a pelear por quien será su sede.⁵¹

Guiteras (1965:245) reporta que, en la década de 1960, entre los pedranos se pensaba que la fecha de nacimiento determinaba el *vayijelil* que a cada persona le correspondía. La identidad de este y el verdadero nombre del recién nacido se guardaban con el mayor secreto, de tal manera que no fueran escuchados por algún representante de las fuerzas del *j-ak'bil chamel* (mal echado), quien seguramente los usaría en perjuicio del primero.

Si los *ch'uleltik* se ponen listos a la hora que les imponen los *vayijeliltik* pueden escoger los mejores, pero los hay que llegan fuera de tiempo o no ponen mucha atención en el asunto, entonces les dan cualquiera, de lo que resulta que la persona será débil y enfermiza. Cuando los niños nacen morados significa que el *pukuj* los golpeó arrojándoles sus *vayijeliltik*.

Cuando el *pukuj* ha logrado entregar *vayijeliltik* entre las personas que llegan al mundo, siempre baila de contento, en tanto que los apóstoles se hincan y lloran amargamente porque el primero ha ganado una manera de dañar a los hijos de Dios.

Hay algunos «secretos» o señales que permiten presuponer qué *vayijeliltik* le han sido asignados a un recién nacido; por ejemplo, cuando se nace en enero o febrero o cuando ocurre que el cielo está rayado al momento del nacimiento, se presupone que uno de los *vayijeliltik* será un jaguar o un puma. Asimismo —aunque el colaborador dice que no lo ha intentado por este medio—, «viendo frente al pecho» es donde se puede ver cuántos *vayijeliltik* y cuáles tiene una persona; o por el tipo de piel o dentro de las manos o por las características de los dientes o la barbilla. Pero los medios principales son la toma del pulso por un *j-ilol* o cuando la persona misma alcanza este conocimiento a través del sueño. En ocasiones los *vayijeliltik* se acercan a la casa de sus contrapartes y ahí andan rondando y «cantando».⁵²

Cuando los *vayijeliltik* llegan a caer, físicamente hablando, en poder del *pukuj*, son torturados o exterminados, y como consecuencia su dueño, el humano con el que están ligados, enferma o muere según se trate del compañero principal o de

⁵¹ Entre los tseltales de Pinola (Hermitte 1970:48-49, 91) y entre los tsotsiles de San Andrés (Holland 1963:100) y de Chalchihuitán (Köhler 1995:132-133), se considera que el animal compañero nace al mismo tiempo que la contraparte humana y vive también el mismo lapso.

⁵² Repetidamente se menciona que ciertos atributos del animal forman parte tanto del físico como de la personalidad, lo cual también ha sido documentado en el pasado por Guiteras (1965:243).

alguno secundario. Entre las torturas que se les infligen se mencionan: taparles la cara, amarrarlos, golpearlos y dejarlos sin comer y beber, así como arrojarlos por barrancos.

Cuando una persona tiene 13 *vayijeliltik* estos se protegen entre sí, por lo que es difícil que los maten. Por otro lado, los *vayijeliltik* de una persona nunca salen juntos del corral donde están resguardados, sino que se turnan saliendo uno cada vez. Al respecto, los *anjeletik* vaqueros deben tener mucho cuidado porque si salen varios a la vez y les pasa algo ellos tendrán «culpa»; debido a esto se les tiene que exigir, por medio de la ofrenda, que los cuiden bien.

Hay *vayijeliltik* a los que les gusta ir lejos, a otras comunidades y municipios, y aunque los *anjeletik* y el santo patrón del pueblo estén siempre vigilantes para que no entren enfermedades que vengan de lejos, esos *vayijeliltik* las pueden traer, y como lo que les pasa sucede como en espejo en la parte humana, esta enferma de males que son muy difíciles de sanar.

También se da el caso de que en sus andanzas el *vayijelil* llegue a encontrarse con algún congénere proveniente de otra comunidad o municipio y estos peleen, lo cual redundará en daño para uno o ambos, e incluso la muerte, lo que, como se señaló, repercutirá en la persona y esta enfermará gravemente si muere alguno de los *vayijeliltik* secundarios. Si el que muere es el *vayijelil* principal la persona morirá.⁵³ Cualesquiera que sean las lesiones físicas que sufra el *vayijelil* aparecerán en su contraparte humana. Este hecho, que ha sido reportado de manera común entre nuestros colaboradores y que aparece en toda la literatura etnográfica de la región que aborda esta temática, también ha sido registrado como un hecho que se suscitaba antes de la Colonia. Ruiz de Alarcón (1951:24-25) refiere varios casos de contemporáneos suyos que morían o a los que les aparecían heridas cuando se mataba o hería a un animal.⁵⁴

Cuando el *vayijelil* principal muere, en ese preciso momento se siente que «pasa un aire», y entonces, o pasados unos minutos, como diez, se pierde la vida. Sin embargo, si el *j-ilol* llega de inmediato y tiene amplio poder y conocimiento, puede lograr que el *vayijelil* principal sea sustituido por otro, lo cual se logra mediante nueve rezos con ofrendas. Para los efectos, en el altar se colocan *lotsómch'ix* y *mumo* —esta última es una planta conocida en México como hierba santa—, a la

⁵³ Lo mismo se reporta para Chamula (Pozas 1977:204); para Pinola (Hermitte 1970:91); para San Pablo Chalchihuitán (Köhler 1995:130), y para San Andrés (Holland 1963:104). Signorini y Lupo (1989:71) informan lo siguiente: «La muerte, recordemos, es un acontecimiento que cuando alcanza a un elemento de la tríada hombre-tonal-ecahuil arrastra tras de sí a los demás».

⁵⁴ Entre los cancuqueros se sabe que, si la mitad de los *lab* muere, la persona morirá (Pitarch 1996:70-71).

vez que los familiares del enfermo realizan ayunos. Los rezos hay que efectuarlos durante la noche, preferentemente a las doce y media, «para que los envidiosos y los *kibaltik* no se den cuenta».

Si alguno o varios de los *vayijeliltik* secundarios mueren, siempre será posible sanar a la persona enferma.

Si los tsotsiles sueñan que están lejos, en montañas o ríos, o que los persigue un perro, efectivamente eso es lo que le sucede al *vayijelil*. También, cuando sueñan que son arrojados dentro de un río, arroyo o laguna, o se golpean y asustan. Los efectos de esto, sea la frialdad, el golpe o el susto, se reflejan en el enfermo y, conociendo los sueños del enfermo, quien diagnostica puede determinar su procedencia.

Algunos de los *vayijeliltik* tienen espíritus muy poderosos y nadie puede contra ellos, ni siquiera el *pukuj*; estos se caracterizan por tener cruces en las patas del lado derecho, o en la espalda o vientre. Todo tipo de *vayijeliltik* puede portar esta seña, algunos incluso pueden tener dos o tres señales y, evidentemente, cuanto mayor sea el número de cruces mayor será su poder. Los *vayijeliltik* que no tienen esta seña es mejor que permanezcan en sus corrales porque son fáciles de dañar.

Quien lo desee puede cambiar sus *vayijeliltik* por otros, para ello se precisa ayunar, rezar y ofrendar adecuadamente a Dios. Generalmente, se pide un jaguar o un puma en lugar de un cerdo de montaña, o bien lo mencionado se hace para deshacerse de un *vayijelil* andariego o que se mete en los corrales a hacer matazón de animales domésticos; para ello, se debe rezar «duro», poner velas e ir a las iglesias a hablar con los apóstoles.

Cuando el cuerpo enferma, algunos *j-iloletik* han podido observar, en estado *ch'ul*, la llegada de alguno de los *vayijeliltik* del enfermo a lamer a su contraparte. En una ocasión, cuando uno de los colaboradores ayudaba a sanar a un enfermo, de pronto se presentó un *muk'ta chon* a lamer tres veces la mano del enfermo. Más tarde, en sueños, al *j-ilol* le llegaron a decir que el animal había acudido para ayudar a salvar a su compañero. Asimismo, en caso de que uno de los *vayijeliltik* haya sido herido, este se sienta en el monte y es auxiliado por los *vayijeliltik* compañeros de la persona. También entre los *vayijeliltik* tienen *j-iloletik* que ayudan por medio del rezo.

Cuando se quiere matar a un escurridizo *vayijelil* principal que esté devorando corrales, es necesario recurrir a secretos que se ponen en las balas (ajo y tabaco).⁵⁵

⁵⁵ Entre los tseltales de Pinola, de acuerdo con Hermitte (1970:50) se recomienda curar las armas con ajo y aceite de mostaza, con lo que se pretende dar muerte a uno de estos animales.

Cuando la parte humana muere, los *vayijeliltik* que aún no han envejecido o cuya vida no ha llegado a término quedan sobre la Tierra y tienen que buscar un nuevo compañero, sea entre los niños y niñas que vienen al mundo o entre personas que tienen sus *vayijeliltik* incompletos porque les entregaron pocos o porque algunos de los que tenían fueron muriendo en las andanzas. Sin embargo, recibirlos es peligroso pues esos animales están muy débiles porque les fue extraído el poder. Además, «son *vayijeliltik* muy maleados y les gusta estarse saliendo a cazar» exponiendo continuamente a su dueño; este dato se contradice con el criterio de que los animales compañeros nacen y viven al mismo tiempo que la persona.

Por el contrario, cuando un *vayijelil* siente que está viejo y a punto de morir, busca que lo remplace un animal semejante. Por medio del pulso se puede sentir qué tan viejos están los *vayijeliltik* e incluso determinar el sexo. Al *vayijelil* adquirido de esta manera se le denomina en tsotsil *ta schamalin ch'ulelal* (*vayijelil* adoptado); este llega por medio de los sueños a pedirle a la persona que lo adopte, y lo adecuado en estos casos es pedirle a Dios que aleje a ese *vayijeliltik* y que no le permita incorporarse a la persona.

Un *j-ilol* que reconocía tener nueve *vayijelil* contó que en una ocasión una culebra como de ocho o nueve metros de largo y peso de entre 60 o 70 kilos⁵⁶ le pasó por el pie. Era un *vayijelil* sin contraparte en busca de una. Lo supo porque a la noche siguiente llegó a reclamarle por no aceptarla, pero, como él dijo, «no es tan fácil que un *ta schamalin ch'ulelal* entre en un *j-ilol*», porque estas personas de por sí tienen completos o al menos bastantes *vayijeliltik* y por lo mismo son lo suficientemente fuertes como para darse cuenta y resistir.

Sin embargo, en ocasiones se dan casos en que el *ch'ulel* propio de un cuerpo enfermo que habitualmente está fuerte y lozano, incluso más fuerte que el *vayijelil*, a través del pulso pide que se le busque otro *vayijelil* de los que andan sueltos para poder sanar. Entonces, por medio de rezos el *j-ilol* invoca a los *anjeletik* y a la santa Madre Tierra para que suelten algún buen animal de sus corrales y le permitan acercarse a donde está el enfermo. A través del pulso se sabe de qué *vayijelil* fue dotado.

También se sabe qué *vayijeliltik* quedan vivos porque, cuando muere la contraparte humana, se ponen muy tristes y pueden llegar a llorar donde residía el difunto. Cuando esto sucede se solicita a un *j-ilol* que pida a las deidades que el animal deje de sufrir y se vaya a buscar un nuevo compañero.

⁵⁶ No se ha documentado la presencia de serpientes como *vayijelil*. Este hecho se contradice con lo estipulado en el sentido de que solo animales con cinco dedos entran dentro de esta categoría.

Se da el caso de personas que quieren deshacerse de sus *vayijeliltik*. Un informante refirió que la única persona que sabe cómo hacerlo es un señor «del rumbo de Pantelhó», de quien no se mencionó ni nombre ni ubicación; sin embargo nuestro colaborador, aunque se había mostrado interesado y deseoso de aprender la forma de hacerlo, manifestó desagrado con el hecho de que al sacar los *vayijeliltik* forzosamente se tienen que enviar a otra persona.

Este mismo colaborador nos habló de un caso en el que un muchacho tenía un *vayijelil muk'ta bolom* que había entrado en contacto con su dueño porque frecuentemente llegaba a verlo en sueños, lo abrazaba y lo lamía, pero el muchacho no quería al animal. Ayunó seis días y llorando amargamente le pidió a Dios de rodillas que se lo quitara. Dios se lo concedió, y el *muk'ta bolom* le dijo adiós y se fue llorando. Esta historia la supo directamente de la persona cuando una vez lo visitó estando enfermo y se la contó. El *j-ilol* nos dijo que como seña le quedó la mirada de felino.

Ch'iebal

Otra medida que Dios tomó para contrarrestar el daño que el *pukuj* inflige a las personas por intermedio de los *vayijeliltik* fue ordenar que estos fueran acorralados en el interior de las montañas —también, pero mucho menos, se mencionan selvas y estanques de agua— y los puso al cuidado de muchos *anjeletik* denominados «vaqueros», quienes se asisten de unos perros finos. Los corrales miden como 40 o 50 hectáreas, y a esos lugares los tsotsiles que nos ocupan los denominan *ch'iebal*.⁵⁷

⁵⁷ Según Holland (1963:105) los *ch'iebal* de la gente de San Andrés se localizan en las más altas montañas del municipio; en lo que respecta a la gente de Zinacantán, Vogt (1966:90) indica que se encuentran en un corral que está dentro de una cueva en uno de los picos del Huitepec, B'ankilal Muk'ta Vits (gran montaña hermano mayor), que se ubica al poniente de San Cristóbal; entre los pableros (Köhler 1995:131) se dice que habitan en el bosque, en selvas impenetrables y espesas, sin estar sujetos por deidad alguna. Figuerola reporta que los *ch'ibal* están habitados por *lab-animales*, ello porque entre los cancuqueros no se habla de animales compañeros a la manera de los tsotsiles. Agrega que «los *lab-clerical* y de cultura mestiza, como los *pale* y *obispo* —al parecer también el *profesol* y tal vez el enigmático *turko*—, se pliegan a una jerarquía general dominada por los *lab-campesino* de cultura indígena, como son los *me'il-tatil*. En los estratos inferiores, en una posición subalterna, se encuentran los *lab-animal*, salvajes y carnívoros. Si de los *pale* y *obispo* no se sabe muy bien si viven con los *me'il-tatil* en el *ch'ibal*, de los *lab-animales* se asegura que transitan del corazón del hombre a espacios ocultos de la montaña en donde suelen morar» (Figuerola 2010:102).

Sobre la palabra *ch'iebal* se dice que es una cognada de la palabra *ch'iebal* del antiguo maya yucateco, con la que se designa el patrilineaje de una persona (Holland 1963:105). Anteriormente, según refirió Holland para San Andrés, se consideraba que cada *ch'iebal*, así como el cielo y la tierra, constarían de 13 estratos, cada uno precedido por una deidad ancestral (1963:110), *vayijeliltik* y *kibaltik* a los que se denominaba *petometik* (abrazadores) y *cuchometik* (portadores), que junto con todas las deidades ancestrales recibían la denominación de *totil me'iletik* (Holland 1963:113; Pozas 1977:208);⁵⁸ en el estrato 13 se localizaba el *vayijelil*-deidad, que sería el principal de principales (1963:108).

En las representaciones que esbozaron los colaboradores, refirieron que las contrapartes humanas de los *vayijeliltik* que por ser buenos permanecen en el corral obedeciendo las órdenes de sus cuidadores, comiendo lo que les dan e incluso dispuestos a pasar hambre por el bienestar de su contraparte humana, no sufren de dolores ni malestar alguno, por eso hay ancianos que nunca han sido pulsados, «no conocen la enfermedad».

De vez en cuando los *anjeletik* pastorean a los *vayijeliltik* fuera del corral, como ganado, y los llevan por donde pueden encontrar alimento.

Hay animales que no obedecen a quien los cuida, «son como borregos bravos» y «se brincan el corral». Esos *vayijeliltik* se sienten muy especiales, por eso no quieren estar cuidados, sino caminar libremente, lo que representa un problema grave para la persona por los riesgos a los que queda expuesta. El *pukuj*, que siempre está pendiente de los *vayijeliltik* que escapan, les facilita el camino hacia las casas de la gente que se sabe que mata a los predadores que osan atacar a sus animales domésticos.

Asimismo, para evitar que los *vayijeliltik* escapen o sean liberados del corral en el que los guardan los *anjeletik* 'vaqueros', es preciso pedir a estos últimos y a Dios que los mantengan encerrados o, si escapan, que los dirijan hacia montañas donde no haya humanos o donde se encuentren sus animales de corral, a los que puedan molestar.

⁵⁸ Köhler (1995:135-136) señala que entre los pableros de Chalchihuitán: «Los seres humanos que se han preocupado intensamente por el bien de la comunidad pertenecientes en general al consejo de ancianos y que han ostentado cargos importantes, son llamados *totilme'il*, se dice que ellos vigilan de día y de noche por el bien de la comunidad y se esfuerzan por apartar de ella las desgracias». Asimismo, entre los tseltales de Pinola, Hermitte menciona hombres-dios vivos identificados por la comunidad, a los que se designa como *me'il tatiletik*, quienes: «guardan al poblado de los peligros que provienen del exterior y castigan los pecados de los pinoltecos, están dotados de Rayo, Meteoro y Torbellino» (1970:52-53).

Cuando no se cuenta con un *tsajal muk'ta bolom* es preciso tener a los *vayijeliltik* bien recomendados con Dios y los *anjeletik* de las montañas, toda vez que incluso entre los mismos animales hay *ipixantal* (envidia) por el poder y las facultades que unos tienen y de los que otros carecen.

Cuando alguno de los *vayijeliltik* que gustan de comer carne de becerro, de oveja o de gallina lo hace en forma viciosa, poniendo en alto riesgo la vida de su contraparte, se pide a Dios que lo guarde y lo ponga en ayuno; incluso se pide que, si camina, ordene que no se le antoje comer gallina u otros animales de corral para que de esta manera no se corra el peligro de persecución y exterminio.

A los *vayijeliltik* se les debe «recomendar» con Dios tres veces al año: el primer día del año, a medio año y al final del año, de tal manera que permanezcan en el *ch'iebal*, que no les pase nada y que no traigan enfermedad.

Kibal

Entre las diferentes denominaciones que se utilizan en tsotsil para designar la capacidad inherente de transmutación o de imponer voluntad sobre otro ser o fenómeno natural, entre chamulas y pedranos encontramos el término *kibal*, denominación que se utiliza en este trabajo. En San Pablo Chalchihuitán, de la misma manera que al *vayijelil*, se le conoce como *holomal* (Köhler 1995:22 y 135; Pozas 1977:204-205).

La capacidad de transmutar o de imponer voluntad ha sido una figura central en los procesos de control social entre los pueblos de origen mesoamericano.⁵⁹ Aguirre Beltrán explica que su misión era ver de una manera hostil que «el costumbre» prevaleciera, manifestándose por las noches para castigar las desviaciones con la muerte (Aguirre Beltrán 1980:101-102).

Entre los mayas, la capacidad de transmutar ha sido rastreada hasta antes de la Colonia, y se ha ubicado en textos como el *Título de los Señores de Totonicapán*, escrito en el siglo XVI, en el que se habla de los nagueles (De la Garza 1984:119). Y en el Popol Vuh se menciona lo siguiente:

Verdaderamente Gucumats era un rey prodigioso. Siete días subía al cielo y siete días caminaba para descender a Xibalbá; siete días se convertía en culebra y verdadera-

⁵⁹ Eliade (1976:92) sostiene que la capacidad de transmutar no se circunscribe exclusivamente a Mesoamérica; se menciona como parte integral del chamán norasiático, en el que se transmuta, y si estando en esta forma muere en combate, el chamán también muere.

mente se volvía serpiente; siete días se convertía en águila, siete días se convertía en tigre: verdaderamente su apariencia era de águila y tigre. Otros siete días se convertía en sangre coagulada y solamente era sangre en reposo (Recinos 1961:149-150).

Durante la etapa colonial los invasores designaban como brujos a aquellos que se decía que tenían capacidad de transformación o de usar un animal o fenómeno natural para su provecho (De la Garza 1984:105).

Según la tradición oral entre chamulas y pedranos, cuando los *ch'uleltik* y *vayijeliltik* son muy fuertes, la persona (hombre o mujer), además de tener mucho poder, puede tener sus *kibaltik*.⁶⁰ Se define *kibal* como la persona que tiene capacidad de transmutar⁶¹ en, por ejemplo: humanoide como esqueleto, niño, niña⁶² o mujer; además de ello, puede imponer su voluntad sobre animales —como toro, elefante, mariposa, mosca verde, burro, perro, caballo, coyote, culebra, tla-cuache, venado, ratón, gato de casa, borrego «paradote», conejo, cerdo—, sobre fenómenos naturales —como arcoíris, bola de fuego, relámpago, rayos— o sobre alimentos —como manzana, mango, durazno grande, etcétera—. ⁶³

⁶⁰ Entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Lupo (1999:23) resalta la liga que existe entre *alter ego* poderosos, como jaguar, serpiente o búho, y la capacidad de transformarse; incluso, menciona: «es más, según la explicación de la metamorfosis dada por algunos especialistas rituales, no se trata de una transformación en sentido estricto, sino de la proyección de uno de los *alter ego* (la que preside la conciencia y la percepción del mundo circunstante) desde el interior del ser humano al interior del animal compañero. De esta manera, mientras el cuerpo permanece inerte, la capacidad de sentir y la voluntad se transfieren a los *alter ego*, permitiéndole realizar a distancia actos prodigiosos».

⁶¹ En relación con la transfiguración en nagual, López Austin (1975:424-425) anota: «Aparte de que el nombre de 'nagual' se da al mago y al ser en el que se transfigura, hay algo que se encuentra en el interior del cuerpo del mago —en su corazón, según una fuente etnográfica; en su estómago, según otra— que de día descansa y de noche se exterioriza, enviado a vagar por su poseedor. Afirmando, también que cuando el mago se encuentra bajo la forma de otro ser, su cuerpo permanece dormido». Aquí se advierte la presencia de una visión exotérica y una esotérica. A la vez menciona que Marcela Olavarrieta Marengo registra que en la región de los Tuxtlas, en Veracruz, aparecen dos interpretaciones: hay quienes creen que se produce una transformación del cuerpo del mago y quienes aseguran que el mago permanece dormido cuando practica nagualismo.

⁶² El colaborador Manuel Pérez Cura:90 señaló que cuando la transformación se da hacia niño o niña, lo hace con el fin de ir a llamar a su enemigo, diciéndole que algo pasa, para que una vez que este se encuentre en el camino, asustarlo y agarrar su *ch'ulel*.

⁶³ Como ya se mencionó, Pitarch (1996:56) reportó que entre los cancuqueros cualquier animal puede ser un *lab*, incluso se mencionan tigres de bengala y ballenas. Por otro lado, más adelante (1996:60-64) el autor menciona *lab* de agua, fenómenos naturales y dadores de enfermedad, y posteriormente (1996:65-66) indica que en el subgrupo de los *lab* dadores de enfermedad se encuentran *alter ego* de aspecto humano y que entre los más nombrados se hallan: el *pale*, símil de padre (sacerdote católico) o *klerico* (clérigo) —personajes de aproximadamente un metro de estatura, calvos, gordos, con vestiduras que les llegan hasta los pies; se caracterizan por un insaciable

Son personas que además tienen dos vistas; pueden tanto caminar sobre la tierra, como volar. No son un espíritu, son más bien un poder.⁶⁴ Entre los chamulas se encontró la denominación *potslom* (bola de fuego) (Pozas 1977:204).⁶⁵

deseo de comer carne, con predilección por la de gallina, pero aún más por el ave del corazón— y el *eskribano* o *nompere* —enano vestido con calzón y camisa negros y birrete que en una mano sostiene una pluma de ave y en la otra un cuaderno, quien produce enfermedad escribiendo en el cuaderno, etc.—. Hay que hacer notar que los *lab* productores de enfermedad, además de estar fuera del control de su dueño y, por lo mismo, muy lejanos a la figura del nagual —sujeto a la voluntad—, se diferencian de los *vayijeliltik* predadores —con los que, buscando una apretada clasificación, podrían coincidir en un mismo grupo—, que desean también la carne de los *vayijeliltik* más débiles, pero respecto a los que no menciona que pretendan comer *ch'ulel*. Los primeros constituyen, en Cancun, un peligro constante para el *ch'ulel* y la denominada ave del corazón. Al respecto, en su etnografía sobre Pinola, Hermitte (1970:48-49 y 90) menciona que la gente común puede tener como animales compañeros a gallinas, perros, vacas, gatos o caballos; los monos se adjudican a los brujos. Y Köhler (1995:129), para Chalchihuitán, indica que los números mínimo y máximo serían tres y 13; un mínimo de tres en una persona común, y un máximo de 13.

⁶⁴ Además de los ya mencionados, entre los tsotsiles de San Andrés Holland (1963:142-143) reportó la transformación a zopilote rey, búho, colibrí, pájaro carpintero, grillo y todos los animales domésticos.

⁶⁵ De manera peculiar, Holland (1963:142-143) hace la consideración de que el *kibal* no solo es en lo que se transforma, sino que también, dependiendo de su poder, puede tener control sobre diversos fenómenos naturales, facultad que usa con el mismo propósito: dañar. En este sentido, con respecto a los tseltales de Oxchuc, Villa Rojas (1990:284) también reporta el hecho del dominio que algunas personas poderosas tienen sobre fenómenos naturales y algunos animales a los que hacen trabajar para la satisfacción de sus pasiones. Entre los nahuas, López Austin (1975:419-420) relata que los *nahualli* eran descritos como fuegos, o bien como animales con apariencia anormal, con agudos y largos colmillos. La misma fuente indica que entre los quichés de Guatemala estos, además de la dentadura indicada, tienen los ojos saltones y encendidos, son verdaderamente feos y algunos tienen una cruz sobre el lomo. Sobre los naguales, se dice que son hombres con propensión a dormir durante el día. También en el área nahua López Austin (1975:427-428) menciona al *ihíyotl* como un *alter ego* presente en toda persona, y que estos extraían «ajando la carne con pedernal». La capacidad que algunas personas tenían para exteriorizar el *ihíyotl* daba lugar al nagual, facultad que derivaba: «de la conjunción de varios factores, entre los que estaba la predeterminación, la influencia calendárica, los conocimientos específicos de un ritual y los ejercicios penitenciales». La influencia calendárica que López Austin señala se refiere a que, entre los nahuas, se considera que aquellos que nacen bajo el signo *ce quiahuitl* (lluvia) son potenciales naguales (véase asimismo Aguirre Beltrán 1980:101-102). En contraposición con lo que nuestros colaboradores dijeron, entre los habitantes prehispánicos del centro de México, López Austin (1975:432) precisó que se hacía la distinción entre *nahualli*, que, como ya se dijo, es la capacidad de externar el *ihíyotl*, colocándolo en otro ser al que se sometía a la voluntad del mago y *tlahuipuchtli mometzcopinqui*, magos y magas con la capacidad de transmutar el cuerpo deformándolo, o bien adoptando otra forma, ya fuera fenómeno natural o animal. Mercedes de la Garza escribe que, entre los ekoi de África Occidental, toda persona tiene dos almas, una que permanece en el cuerpo y otra que voluntariamente es enviada a posesionarse de algún animal de la selva (1984:125-126).

En varios pueblos alteños de Chiapas se considera que transmutar/imponer se ubica en la cúspide del poder, siendo los más poderosos los siguientes fenómenos naturales: *chauk* (rayo), *sutub-ik'* (torbellino), *ik'* (viento) y *k'anal* (meteoro) (Hermitte 1970:95-96; Holland 1963:142-143).⁶⁶

En la opinión de algunos colaboradores, se dice que como máximo hay dos o tres *kibaltik* por municipio,⁶⁷ mientras que otros opinan que en la actualidad ya no existen debido a que no quedan personas poderosas como las de antes, que vivían más de 100 años y tenían más de 75 o incluso 96 poderes. Uno de nuestros colaboradores aseguraba que ya ni su abuelo los había llegado a ver; sin embargo, otro vio la conversión de un *kibal*, al que neutralizó arrojándole unos ajos.

A los jóvenes siempre se les aconseja tener extremado respeto por los ancianos, porque nunca se sabe quién es *kibal*; puede aparecer como un viejito muy pobre, que es la forma en la que habitualmente se esconde el poder.

Hay dos clases de *kibaltik*: los que son para proteger, que se dice que Dios los manda,⁶⁸ y los dominadores de *ch'uleltik*, puestos por el *pukuj* y considerados, después de los *anjeletik ik'* (negros) y *tsajal* (rojos), como los reyes de las enfermedades. A unos y otros, para distinguirlos, los designaremos como benignos y malignos. Varios de los colaboradores aseguran que los *kibaltik* son malignos por naturaleza y que no hay buenos.

⁶⁶ Asimismo, en el estudio realizado entre los tseltales de Pinola por Hermitte (1970:52-54) se afirma que los *alter ego* de ese tipo —a los que en ese entorno se denomina nagueales— aparecen como duales porque protegen y dañan. Así, a través de los más poderosos, como el rayo, el meteoro y el torbellino, los *me'il tatil*, además de proteger a la comunidad de los peligros provenientes del exterior, ejercían el control social. También los brujos podían tenerlos. El rayo, el torbellino y el meteoro eran reconocidos como los más poderosos. De estos, menciona que el rayo es el que más alto vuela, por lo que es el más poderoso, y los hay: negro, benigno, que es el más fuerte; le sigue el rojo, que es maligno y siempre persigue al blanco, que es benigno y el de menor poder de los tres. El rayo es el dueño del maíz y del agua. Sobre los meteoros, se habla de diferente poder en función del color que sustenten: los hay verdes, rojos y blancos. Por otro lado, el torbellino siempre se mueve cerca del fuego, con la cabeza en el piso y los pies hacia el cielo; los humanos que tienen como nagual un torbellino son calvos y capaces de comer carbones calientes. También, la autora (1970:50) menciona la existencia de animales, obviamente con mucho menos poder que los primeros.

⁶⁷ El colaborador Victorio Vázquez:102 refirió la existencia de un *kibal* en la comunidad de Yabteclum, Chenalhó: «el hijo de un tal Lorenzo Sántiz, quien trabaja mucho para asustar a la gente. De este, se dice que se convierte en coyote, en trece coyotes; en culebra. Y que en su forma humana, pareciera también un coyote, que se nota en su nariz, en boca y manos». Se decía que él mismo afirmaba ser un *kibal* y la gente de la región estaba tan preocupada por el asunto que hasta estaba pensando en cómo dar fin a ese problema.

⁶⁸ Entre los andreseros (Holland 1963:114) y entre los pableros (Köhler 1995:151) se reportó la existencia de *kibaltik* benignos, que serían los protectores de los *vayijeliltik* en el *ch'iebal*, y malignos, *alter ego* de los *j-ak' chameletik*.

Algunos colaboradores han dicho que Dios a nadie manda con *vayijelil* o *kibal*, sino que a ambos los pone el *pukuj* cuando los *ch'uleltik* van camino al cuerpo. La diferencia estriba en la forma en que se reciben unos y otros. En el caso del *kibal*, el *pukuj* hace un ofrecimiento que la mayoría de los *ch'uleltik* rechazan, y los pocos que lo aceptan se convierten en su propiedad, «en sus mozos», por lo tanto se espera recibir daño de ellos. Así, los *kibaltik* se reciben antes del nacimiento.

Un colaborador nos indicó que el *kibal* puede adquirirse accidentalmente durante el parto, cuando la partera maniobra en forma descuidada, por ejemplo, no bañando al recién nacido con agua de ciertas plantas «con secreto», o bien cortando el cordón umbilical hacia abajo en vez de hacia arriba: «porque hacia abajo es como poner un tapaojo, en cambio hacia arriba es para abrir los ojos». Sin embargo, el mismo colaborador inmediatamente después reflexionó y dijo que, aún con eso, a los que serán *kibaltik* el *pukuj* ya los tiene desde antes.

Así como con los *ch'uleltik*, se puede tener hasta 13 *kibaltik*. Solo las personas completas —que tienen 13 *vayijeliltik* y otros tantos *ch'uleltik*, o los que tienen 75 poderes— pueden tener *kibaltik*.

Un *kibal* no duerme, no lo necesita debido a la fortaleza que le da poseer 13 *ch'uleltik-vayijeliltik*. Cuando llega a dormir, se le puede identificar porque dice: «*Ts'inte, ts'inte, ts'inte, ts'inte, cantil, cantil, koyot, koyot*».

La función del *kibal* benigno es proteger a sus semejantes de los poderes ecúmenos y anecúmenos del mal. Cuando se precisa para el bien de la comunidad, los *kibaltik* benignos se unen para atajar el problema coordinadamente.

Entre las habilidades de los *kibaltik* benignos destacan, para los tsotsiles, la capacidad para permitir a su dueño escapar cuando es perseguido o está en peligro de muerte, transmutando sin que medie ritual alguno antes de que los captores o asesinos aparezcan, y puede ser en la forma de su preferencia o en la más adecuada según la situación, por ejemplo, en perro o gato. Asimismo, pueden dar ayuda a sus familiares y amigos creando un «tapaojo», es decir, haciéndolos invisibles a los ojos de los enemigos cuando los buscan para matarlos o hacerles daño, «como si se hubieran ido».

Como referente, en relación con el caso del *kibal* benigno, que constituye una interesante excepción en la etnografía mesoamericana, a continuación se reproduce una historia que se narra en el municipio de Chamula:

Anteriormente, los comerciantes de Chamula que viajaban hacia Comitán se veían en la necesidad de pasar al lado de una cueva. Los *pukujetik* propietarios de la misma habían puesto una cuerda atravesando el camino para que todo aquel que llegara a

tocarla, no importando el número de personas, fuera atrapado, asesinado y el cadáver trasladado a través de los túneles de la cueva hasta la ciudad de Guatemala. Una vez ahí, uno de los *pukujetik* tocaba las campanas de la iglesia y la gente se acercaba para ver la causa de tal llamado sin participación humana, encontrándose con dos o tres cadáveres.

La gente de Chamula dejó de viajar por ahí pues no sabían qué otra cosa hacer. Ocho muchachos, «buenos hijos de Dios», se organizaron para ir a combatir a los *pukujetik* y ver si podían erradicar esa amenaza. Antes de partir hacia la cueva mencionada trazaron un plan a sabiendas de los poderes de transmutación que cada cual tenía, poderes que «estaban al servicio de la gente, no para dañarla». Así cada uno fue diciendo en qué podía transformarse: uno en *chauk* (rayo), otro en arcoíris, otro en 500 o 600 avispas, dos en lluvia, uno en paloma, otro en *chauk* verde y el último en 500 o 600 diferentes.

Ya organizados, cuando llegaron a la cueva a propósito tocaron el cable ligeramente, lo que resultó en la aparición casi inmediata de los asesinos de campesinos. Antes de que pudieran reaccionar, los demonios ya los habían rodeado. Había unos de cabezas peludas horribles, tanto que uno de los muchachos casi se desmayó, pero por fortuna se pudo controlar.

El *pukuj* que parecía ser el jefe les habló de la siguiente manera:

—¿A dónde van?

—Vamos a ir a vender a Comitán porque tenemos necesidad —así le dijeron.

Pero el *pukuj* contestó:

—Pues aquí no hay paso, ¿quién les dio permiso de pasar por este camino?

—¿Así que no hay paso? —le preguntaron los muchachos—. Bueno, ¿y quién es el que manda aquí, quién es el jefe?

—Yo soy el jefe, yo soy el que manda —dijo el *pukuj*.

Entonces ahí lo conocieron y empezaron a reaccionar y a sacar sus poderes los ocho muchachos.

Los campesinos retaron al *pukuj* a medirse con ellos, poniendo como condición que no pidiera refuerzos, a lo que muy seguro de sí, accedió.

El *pukuj* sacó una espada muy grande, con seis «cachos» (cuernos), mientras que los muchachos se persignaban y pedían el apoyo de Dios.

Súbitamente el *pukuj* ascendió hacia el cielo y descendió tratando de herir de muerte a alguno de sus retadores, pero estos, haciendo uso de sus poderes, se transformaban

evitando el contacto con el mortal artefacto, pero era tal la rapidez del maligno que al principio sintieron que podían ser derrotados, así que se hicieron señas entre ellos y empezaron a sacar rayos y tormentas, ante lo cual el *pukuj* ya no supo qué hacer y se «atarantó». La tormenta lo levantaba y el viento lo aventaba, con lo que se debilitó aún más. Entonces salieron los rayos blancos y verdes y lo penetraron por el corazón, miles de avispas lo picaron por todas partes, el arcoíris se le puso en la cara. La batalla duró media hora. Con todo esto, el *pukuj* murió hecho pedazos. Los otros *pukujetik* al ver el desastre salieron huyendo.

Los *kibaltik* volvieron a su forma humana y decidieron investigar adónde conducía la cueva llevando con ellos al *pukuj* exterminado. Caminaron un largo trecho hasta que salieron al lado del campanario de la iglesia de Guatemala. Los muchachos batieron las campanas, lo que atrajo la atención de los pobladores, quienes al ver el cadáver del *pukuj* se pusieron muy contentos, pero también previnieron a los muchachos de otros *pukujetik* que ahí vivían, conminándolos a cuidarse, y los invitaron a ocultarse en una casa. Sin embargo, los *pukujetik* que eran las huestes del que había muerto ya se habían reorganizado para darles caza y los encontraron sin ninguna dificultad. Como los muchachos no eran cual[es]quiera, se transformaron en sus *kibaltik* y de esta manera desaparecieron sin que los enemigos se percataran.

Mientras tanto, como ya se había cumplido el plazo para que los muchachos regresaran a su comunidad y no lo habían hecho, la gente, de por sí ya preocupada, se empezó a alarmar, por lo que se organizaron para ir en su búsqueda no importando el peligro que los amenazaba. Cuando llegaron a la cueva vieron que ya no había peligro y que se podía pasar y, en eso, llegaron los muchachos sanos y salvos, por lo que ya no tuvieron que ir más allá.

En Chamula fueron recibidos con una fiesta de agradecimiento porque les habían ayudado a recuperar la libertad para caminar en el trecho señalado (narrado por el *j-ilol* Sebastián Hernández Lampoy:89).

Por otro lado, en relación con el *kibal* maligno, algunos de los colaboradores afirmaron que prefiere transformarse a medianoche, y solo puede hacerlo después de llegar a un tercer crucero de camino (pasando previamente por otros dos desde su casa). Sin embargo, sobre la base de lo que mencionan otros colaboradores, la conversión también se puede dar a cualquier hora, incluso cuando el *kibal* quiere asustar a alguien y comer su *ch'ulel* es capaz de transformarse frente a su víctima.⁶⁹

⁶⁹ Entre los tsotsiles de San Andrés, Holland (1963:143-144) informó que, para la conversión en nagual, el «hechicero» realiza una ceremonia sagrada en la que «coloca en una tabla velas de

Además, y al respecto hay unanimidad, el *kibal* maligno prefiere caminar durante las madrugadas que dan entrada al miércoles debido a que no hay representantes de Dios sobre la Tierra y son los días en que es más fácil asustar y capturar *ch'uleltik*.

En el caso de la transmutación a calaca, a medianoche y pasados los tres cruces el *kibal* debe decir: «*uch, uch, uch*», o bien se pone a bailar, se hinca y dice 13 veces: «bájate, bájate, carne, bájate, piel, bájate, carne, bájate, piel». La versión más frecuente es que la persona para transmutar tiene que hacerlo al pie de tres cruces, tanto para adoptar la forma no humana como para volver a esta. Asimismo, una vez que ha terminado sus andanzas vuelve ante las tres cruces y dice: «*yaleb bek'et, yaleb bek'et*», o bien 13 veces «súbete, cuerpo, súbete, piel, súbete, cuerpo, súbete, carne, súbete, carne, súbete, piel, súbete».

La transmutación, dicen unos, consiste en dejar que la ropa y el cuerpo del hombre o de la mujer caigan de la osamenta, quedando esta amontonada al pie de las cruces y visibles la calaca y el esqueleto, o bien transformándose en algún animal, objeto o fenómeno de la naturaleza. Cuando se produce la metamorfosis a esqueleto, simplemente cae la carne, pero cuando la transformación es, por ejemplo, a toro, cae la carne y la transformación se da de la cabeza hacia abajo, apareciendo primero los cuernos (cachos) y pelos de la cabeza, y luego, después de brincar tres veces y revolcarse, se materializa el resto del cuerpo del animal. Ya que está en su forma no humana, se encamina a asustar a la gente.⁷⁰

Un *kibal* nunca realiza un contacto físico, nunca llega a tocar a su víctima; asusta a aquellos que encuentra por los caminos a deshoras o bien se desplaza a las casas de sus enemigos, y acciona de tal manera que está en posibilidad de apropiarse de los *ch'uleltik* y comerlos.

Las personas más predisuestas a encontrarse con un *kibal* son quienes no han ofrendado debidamente o han cometido algún pecado o delito. Cuando lo

diversos colores y las enciende junto con copal como ofrenda a los dioses; se dirige primero a los dioses del Cielo pidiéndoles permiso para transformarse en una oveja feroz o en un perro negro y para volar entre el aire y las nubes como un listón de seda». Aguirre Beltrán (1980:101-102) reportó que la conversión de la persona en su nagual se daba exclusivamente en horas nocturnas, ya que la luz del día lo aniquilaba, por lo que si se deseaba matar a un *kibal* era preciso apresarlos y obligarlo a permanecer en su estado no humano hasta el amanecer, con lo que se lograba su muerte; sin embargo, era sumamente difícil atraparlos, ya que se consideraba que tenían la capacidad de adormecer o desmayar a las personas con quienes se encontraban. Entre los nahuas, se considera que el nagual está bajo la tutela del dios Nahuapili. Sobre la etimología de la palabra *naua*, se dice que significa sabiduría, pero a la vez engaño, disimulo y prestigio.

⁷⁰ Holland (1963:143-144) afirma que con sus gritos transmite enfermedades y fiebre.

encuentran se desmayan y, al despertar, todavía alcanzan a llegar a su casa, para morir tres días después.

Cuando se da el caso de que una persona está enferma porque se asustó con un *kibal* y este atrapó a su *ch'ulel*, rápidamente hay que recurrir a un *j-ilol* poderoso.⁷¹

Un *kibal* es tan fuerte e inmune que puede vivir «110, 120, 170, hasta 176 años».

Sobre la cantidad de *kibaltik* en que una persona se puede convertir, hay dos versiones: de acuerdo con la primera, aunque se posea el poder de transformarse en varios, solo es posible transmutar en uno cada día, y, de acuerdo con la segunda, una persona puede transformarse en varios a la vez, hasta en 13. Incluso, como ya se mencionó, puede convertirse en enjambres de abejas o avispas.

Entre las formas de acción de las diferentes acepciones de *kibal* figuran las siguientes: el *kibal* arcoíris cuando se levanta en el cielo y deja caer una tenue llovizna; agua muy fría proveniente de las cuevas o de los ojos de agua que penetra en las personas débiles y puede llegar a matarlas; para dominar a la víctima, la mosca verde se posa sobre la comida; o el *kibal* hormiga pica a su víctima y la impresión del dolor que produce libera el *ch'ulel*, que es atrapado para su consumo.

Cuando dos *kibaltik* llegan a encontrarse bajo las mismas cruces se van juntos a gritar, bailar o amenazar con objeto de asustar a los hijos de Dios y obtener sus *ch'uleltik*; a veces, aunque esté muy bien cerrada la puerta, hasta en las casas se meten.

Entre los *kibaltik* más frecuentes se mencionan los siguientes: esqueleto, toro, mosca, perro, coyote y caballo.

Cuando los *kibaltik* regresan a sus casas por la madrugada, tienen que hacerlo con gran sigilo para que el esposo o esposa, hermanos o padres no se den cuenta de su condición. Cuando la persona que tiene el don de *kibal* llega a ser descubierta, irremisiblemente se buscará su destrucción. Así, cuando se sospecha que alguien tiene *kibal*, aunque sea un pariente muy cercano, se debe confirmar, para lo cual el que sospecha tiene que fingirse dormido hasta la medianoche, y cuando el sospechoso se levante deberá sigilosamente seguirlo. Una vez que lo haya visto transmutar deberá comunicarlo a los familiares más cercanos o a la gente de la comunidad, con quienes llega al acuerdo de seguir por la noche al *kibal*, obviamente

⁷¹ Según Aguirre Beltrán (1980:223-224), entre los nahuas y otros grupos de Mesoamérica, el nagual se dedica a atrapar el alma de sus víctimas, con la diferencia de que ataca a la persona desgarrándole el alma, sin que quede huella física, pero sí instalándole de inmediato una dolencia. También puede tender una trampa a las almas que durante la noche vagan fuera del cuerpo. Por otro lado, Frazer (1944:227-228) menciona que en varios lugares de Oceanía y África se considera que el alma puede ser extraída y secuestrada no solo por una deidad, sino también por un brujo.

tomando las debidas precauciones, entre otras, la de hacer los preparativos necesarios para efectuar la «curación», que consiste en embadurnar la carne y ropa que el *kibal* ha dejado frente a las cruces, y que luego se pondrá cuando quiera retomar su forma humana, con una mezcla hecha a base de sal, tabaco silvestre, *papante* o *tabaco-te*, ajo y pilico; se dice que esto le quitará la fuerza y lo incapacitará para volver a su forma humana, y eso será suficiente para que muera. Sin embargo, el *kibal* incluso en esta situación es capaz de aniquilar a sus exterminadores aprovechándose del miedo que la situación produce en todos los que lo ven en trance de muerte. Y aquellos que se asusten habrán de morir en un corto plazo.⁷²

Cuando un *kibal* en su corazón amenaza con asustar y devorar el *ch'ulel* de algún hijo predilecto de Dios, este último será prevenido por alguna deidad representante que se le aparecerá en sueños para informarle del potencial percance y avisarle que se prepare y busque protección.

Para efectos de la neutralización de un *kibal* existen diferentes secretos, por ejemplo, además del que se mencionó antes, hacer una mezcla (molida y batida) de tabaco, ajo, *papante* o *tabaco-te* «y otras medicinas poderosas» que se arrojarán a la cara del *kibal* en su forma de espantajo —obviamente, pidiendo primero a Dios no tener miedo—, lo que causará que vuelva a su forma humana y se quede inmovilizado y tímido. De esta forma se llega a saber quién es el *kibal*. Otras recetas son: masticar tres ajos y soplarlos sobre el *kibal*, lo que ocasionará que vuelva a su forma humana y quede sin sentido, o moler ajo, chile y sal. Estas fórmulas le quitarán el poder y lo llevarán a mostrar su cara. Habrá que evitar por todos los medios asustarse porque, si se diera el caso, todo estaría perdido, y aunque el *kibal* quedara expuesto, la persona moriría sin remedio en tres días.

Sin embargo, matar al *kibal* es otra historia; es muy difícil lograrlo —tiene su secreto—. Para consumarlo se requieren tres cabezas grandes de ajo, tabaco y cigarros, y todo eso molido se le avienta; este trata de transformarse y lo logra parcialmente —por ejemplo, mitad humano, mitad animal—, pero queda paralizado, siendo ese el momento de darle muerte.

La muerte de un *kibal* se relaciona siempre con una significativa disminución de la morbilidad en la región correspondiente. También se nos ha dicho que en la actualidad los *kibaltik* ya no llegan hasta las casas, sino que «solo hacen de las suyas en los caminos».

Una vez que aportamos una modesta noción sobre el *kibal*, cabe hacer la distinción con el *lab* de los tseltales, ello porque en algunos documentos, sobre todo

⁷² Entre los plaberos se menciona que al morir la persona, el *kibal*, sin importar su naturaleza, espera hasta encontrar una nueva persona en la cual residir (Köhler 1995:147).

en los que se utiliza el término «nagual», resultan ser lo mismo. Quien ofrece una etnografía pormenorizada sobre el tema es Figuerola, que en su estudio sobre los tseltales de Cancun, antes que nada aclara que «se trata de una serie de entes de cuya influencia ciertos hombres se pueden beneficiar y al parecer también poseer, pero no transmutar en ellos» (Figuerola 2010:75). Sobre la relación *ch'ulel/lab*, afirma este autor que la entrega divina de un ave del corazón, aspecto más importante del *ch'ulel* en Cancun, está aparejada con la entrega de *labetik* (2010:75-76), de tal manera que uno y otro están ligados para la protección de la persona, sometidos los *labetik* al *ch'ulel* y dedicados en primer término a la protección de este.

Sobre la naturaleza del *lab* en Cancun, Pitarch (1996:55) especifica que tiene una estructura gaseiforme, precisión que Figuerola no menciona. Sin pretender profundizar respecto del *lab*, remito al lector a una detenida lectura del texto aquí citado. Solo me parece relevante remarcar que se trata de una entidad que se puede categorizar por tener capacidad, además, de proteger a su propio *ch'ulel* y de actuar fuera del ámbito corporal en beneficio o daño de sus semejantes.

Tipología de las personas

La complejidad y la diversidad que encontramos en la conformación actual de la persona tsotsil nos remite a su tipología. Para dar cuenta de ello distingo cinco: la persona normal, la persona débil y enfermiza, mujeres y niños, la persona completa y la persona con poderes extraordinarios.

La persona normal

Se dice que una persona normal nace entre las 12 de la noche y antes del amanecer; entre los signos que favorecen este hecho está el nacer bajo el influjo de los rayos de la estrella del amanecer o *muk'ta chon* (serpiente mayor); otra situación favorecedora es nacer durante las noches de luna llena.

La persona normal cuenta con dos o tres cuerpos sanos, regularmente fuertes, es decir, con capacidad para realizar normalmente el trabajo agrícola, en el caso de los hombres, y el trabajo doméstico y agrícola en el caso de las mujeres.

Las personas normales reciben de tres a seis *ch'uleltik* normales, con una tendencia regular a abandonar el cuerpo por la noche para ir a vagar. También se reciben de tres a seis *vayijeliltik*, de los cuales uno puede ser fuerte, como un felino de tamaño mediano.

La mayoría de los tsotsiles caben dentro de esta categoría y su vida cotidiana está inmersa en el cumplimiento del mandato primordial encaminado a mantener el favor de las deidades para así no enfermar, para que no se vean afectadas sus cosechas y para realizar las labores de producción y reproducción.

Se considera que la longevidad variable de la persona normal depende de la dedicación que se tenga para con Dios. Se asume que su término de vida se ubica en el rango de los 45 a los 65 años.

La persona débil y enfermiza

En general, una persona débil y enfermiza tiene el antecedente de haber nacido en luna «tierna» (nueva) o a mitad del ciclo entre luna nueva y llena, o bien en el lapso que va del amanecer al mediodía.

En este y en todos los casos, la parte corporal está integrada por dos o tres cuerpos situados, como ya se señaló, en distintas locaciones geográficas. Los cuerpos de estas personas en general son débiles y enfermizos. Cuando mucho, estas personas cuentan con tres *ch'uleltik* débiles, difíciles de retener en el cuerpo, por lo que frecuentemente acarrear enfermedades a la persona; no reciben más de tres *vayijeliltik*, y estos son animales pequeños sin fuerza, dados a vagar fuera de los corrales guardados por los *anjeletik* y, además, incapaces de esquivar la muerte. Por su condición, la persona de este tipo tiene que estar mucho más encomendada a Dios que cualquier otra, ya que de no ser así morirá a temprana edad.

En general, estas personas tienen corta vida, la mayoría muere antes del primer año y, cuando mucho, llegan a vivir unos 25 años. Las mujeres que entran en esta categoría son las que más mueren durante sus partos.

Mujeres y niños

Entre los tsotsiles se considera que las mujeres y los niños son débiles en comparación con los hombres; sin embargo, esto no obsta para que unos y otros sean considerados dentro de los dos grupos antes presentados. Desde la niñez aparecen signos que permiten vislumbrar la ubicación que aquí denominamos tipológica; por ejemplo, como se señaló, los niños débiles tienden a fallecer en el primer año de vida o, tal como veremos en otro capítulo, tanto hombres como mujeres que ahora son *jpoxtavanejetik* desde la niñez tienen sueños que, además de indicar su

futuro mandato y la importancia de la persona que serán, marcan el tipo de persona al que pertenecen, lo que se acompaña de otros datos en el plano físico, como la fortaleza física y la vivacidad mental.

Los niños que se perfilan como personas débiles o normales tienen una predisposición, ya sea exagerada o normal, para enfermar; la constitución física de los primeros tiende a ser raquítica y de escasa fuerza y son proclives al cansancio y al llanto constante, en tanto que los segundos se presentan como personas más bien sanas, con buena energía y disposición para la dura vida del campo a la que están destinados. En ambos casos, siempre persiste la amenaza de la enfermedad o la muerte, razón por la cual sus familiares están compelidos a encomendarlos constantemente a Dios.

Aquí cabe hacer la distinción con aquellos niños que enferman frecuentemente, lo que constituye una señal para llamar la atención sobre su futuro, ya que están predestinados a ser *jpoxtavanej*, situación que desaparece una vez que la señal emitida como enfermedad ha cumplido con su cometido; entonces, el niño o la niña pasa a ser una persona sana y bien dotada, energética, con iniciativa.

Por otro lado, es claro que, independientemente del tipo de persona de cada niño o niña, cuanto menor sea en edad, mayor resultará su debilidad y, por lo mismo, la necesidad de encomendarlo para su protección. Cuando un bebé ha alcanzado el primer año de vida, se considera que ha superado la barrera que inclina a los pequeños más hacia la muerte que hacia la vida, y conforme se aleja de este límite y se encuentra más y más en posesión del *ch'ulel*, la persona también tenderá a una mejor salud.

Se considera que aquello que debilita a las mujeres es la menstruación, que implica la pérdida mensual de sangre, donde habita el *ch'ulel*.

La persona completa

La persona completa es aquella constituida por dos o tres cuerpos fuertes y sanos, de nueve a 13 *ch'uleltik* fuertes y de nueve a 13 *vayijeliltik* también fuertes (predadores grandes, mamíferos y aves). Si bien esta categoría es el referente para definir a las otras personas tsotsiles de otras categorías, esto no significa que la mayoría o una buena parte de ellas alcance este nivel, lo que más bien resulta excepcional.

Por lo mismo, quien resulta ser una persona completa por lo general está socialmente investida de algún mandato importante que debe ejercer de por vida, ya sea en el ámbito de las jerarquías religiosas, en el de la restauración de la salud

—como sería el de la amplia gama de *jpoxtavanejetik*—, o bien en posiciones de liderazgo social, encabezando y representando a su comunidad ante el municipio o el estado, pues una de sus características principales es la de tener una disposición permanente para servir al prójimo, sobre todo porque está en posibilidad de brindar protección debido a la fortaleza espiritual y al conocimiento de lo que Arias (1975:39) denomina *yut vinajel-yut balamil* (cielo interno-tierra) o *yan vinajel-yan balamil* (otro cielo-otra tierra) y *sba vinajel-sba balamil* (superficie del cielo-superficie de la tierra) o *li' ta vinajel-li' ta balamil* (este cielo-esta tierra). Por ello puede enfrentarse a *j-ak' chameletik* y a otras fuerzas del mal.

La persona de este tipo está dotada con la capacidad de ver en los dos planos referidos. Incluso, se dice que algunas llegan a tener lo que señalamos como «doble ojo». De este tipo de personas y de aquellas que son más complejas y poderosas se dice que son las únicas que en su corazón saben cuáles y quiénes son sus *vayijeliltik* y que, además, están en posibilidad de toparse o sostener alguna relación con sus *vayijeliltik* poderosos.

Algo que resulta de suma importancia es la longevidad que implica ser un tipo u otro de persona; en el caso de la persona completa, el término de vida es de entre 70 y 120 años.

La persona con poderes extraordinarios

La persona con poderes extraordinarios cuenta con más de 13 *ch'uleltik* fuertes y otros tantos *vayijeliltik*; de estos, incluso puede tener 36 o hasta 75. Cuenta además con la capacidad inherente de moverse sin dificultad por toda la geografía tsotsil. Entre los *vayijeliltik* de estas personas se menciona, por ejemplo, al *muk'ta tsajal bolom*, felino rojo extremadamente fuerte, que, como se dijo, además de ser sumamente veloz, tiene la capacidad de volar. Estas personas invariablemente poseen el don de la transmutación, del *kibal*, por lo que, dependiendo del lado en el que estén, serán, por el lado del bien, poderosos *totil me'iletik* o *j-iloletik*,⁷³ es decir, de gran ayuda y recurso de protección para la comunidad y, si se encuentran del lado del mal, entrañarán un peligro aterrador porque serán comedores de *ch'uleltik* a través de sus *kibaltik*. Se considera que en la actualidad ya no existen o, cuando mucho, habrá uno o dos.

⁷³ El chamanismo da primordial importancia a la estrecha relación que establece el chamán con ciertos animales, ya sea mediante la comunicación con estos, o transformándose en uno o varios. Según Eliade (1976:91), el vínculo con los animales constituye la muestra de su capacidad de acceso a lo sobrenatural, y el hecho de ser capaz de abandonar su condición humana al transformarse lo sitúa en los ámbitos del control de lo material y lo sutil, así como de la vida y la muerte.

Capítulo 5. Prevención, salud y enfermedad



Consideraciones preliminares

En general, cuando en este trabajo se habla de la etnomedicina de los tsotsiles tradicionalistas de Chamula y Chenalhó se alude a la coherencia que tiene lugar entre los diferentes constituyentes del proceso salud-enfermedad-atención-prevención (PSEAP), dado que, como en cualquier sistema médico, incluido el biomédico, lo ideológico, la visión del mundo, determina las modalidades que este proceso adopta, es decir, las formas de estar sano y de enfermar, así como la coherencia que se precisa entre estas y las modalidades de atención y prevención.

Este capítulo se titula «Prevención, salud y enfermedad» porque en él se dará cuenta exclusivamente de los aspectos que se designan, dejando lo relativo a atención para ser tratado en otro distinto.

Los problemas de prevención, salud y enfermedad, según plantea Fabrega (Fabrega y Silver 1973:5), deben ser examinados en el contexto en el que se presentan. Por lo mismo, las concepciones que dan sentido a dichos problemas, así como el manejo que de estos se hace, deben ser descritas con detalle. Los procesos que se suscitan en el campo etnomédico tienen además que verse como una serie de eventos sociales que reflejan *habitus* e indirectamente representaciones que, para su registro, se confirman o descartan mediante el diálogo entre el antropólogo y los sujetos participantes.

El estudio de la problemática de prevención-salud-enfermedad, estudiado desde la antropología médica crítica, por un lado se centra en la dimensión ideológica, partiendo desde «la especificidad de los procesos y no desde la generalidad de la estructura» (Menéndez 1990:17-18), es decir, no desde el epifenómeno, sino desde los procesos específicos como núcleo de problematización. También, tal como plantea Laplantine desde la etnopsiquiatría,⁷⁴ puede enfocarse a partir del ángulo de los «sistemas de reciprocidad y de circulación de lo simbólico». Por lo mismo, en primer término se abordan los elementos de la cosmovisión que sustentan el sistema etnomédico —*habitus*, que engloba representaciones y prácticas—, para después examinar con detalle lo correspondiente a prevención-salud-enfermedad.

En este capítulo, entonces, se logran conjugar elementos ya expuestos y por exponer, lo que permite la reconstrucción inicial del campo que nos ocupa, sin dejar de lado que el objeto se aborda en forma predominante desde una perspectiva *emic*, a la luz de la cual se realiza el análisis de la problemática derivada de este complejo, es decir, a la luz de cómo dentro del grupo social se representan y se concretan los procesos de prevención-salud-enfermedad.

Conservación y pérdida de la salud

Ya hemos señalado que entre los tsotsiles tradicionalistas chamulas y pedranos se da una relación directa entre la presencia o ausencia de salud y el cumplimiento o no del mandato primordial que ordena servir a Dios, nutriéndolo, cargándolo y manteniéndolo. En torno a este propósito, razón última de la creación de la

⁷⁴ Laplantine (1973:57) considera que: «La etnopsiquiatría psicoanalítica sitúa los comportamientos normales así como los patológicos dentro de conjuntos que tornan inteligible la complementariedad funcional de los sistemas de reciprocidad y de circulación de lo simbólico entre los enfermos y los que no lo están». Cabe mencionar que también Fabrega y Silver (1973:4) a su manera señalan este mismo concepto.

humanidad, el mundo ha sido, digamos, acondicionado no solo para facilitar dicho propósito, sino para obligar a la humanidad a llevarlo a cabo, porque después de varios intentos por parte de las deidades, esta humanidad resultó la escogida para ello.

Sin embargo, como plantea Anzures y Bolaños (1983:26-27) y se verá más adelante, lo antedicho no significa que el campo etnomédico exclusivamente se desenvuelva con referencia al ámbito anecúmeno, sino que, como se sostiene en este trabajo, más bien este se imbrica en los padecimientos que de origen son, digamos, naturales, y que en ocasiones se prolongan, complican y agravan como resultado de transgresiones, del pecado.

El acondicionamiento divino del mundo tiene que ver con resarcir la irresponsabilidad y la falta de constancia inherentes a la naturaleza humana, por lo que se crean, como hemos visto, diversos mecanismos que permiten el control de la humanidad: en primer lugar, mediante la ubicación estratégica de deidades secundarias en el entorno terrestre a fin de regular los recursos que la humanidad necesita para su reproducción y para accionar, ya sea desde el lado del bien o del mal; en segundo lugar, la conformación de la persona humana, por un lado, como una multiplicidad de seres que coexisten en circunstancias de constante peligro y, por otro, la diferenciación de persona dada por distintas constituciones, en términos de poder sobrenatural y de debilidad o fortaleza, cuyas variaciones dependerán de circunstancias ligadas al embarazo y al parto, lo que se concreta en diversos roles dentro de lo ecúmeno y lo relacionado con lo anecúmeno, donde las personas más débiles tendrán que trabajar más que otras para el objeto del plan divino, mientras los poderosos deberán acompañar y apoyar a los más débiles e inconstantes para que dicho plan se cumpla. Por último se halla la muerte, como ejemplo para mostrar a los vivos lo que resulta de traspasar el umbral de la tolerancia divina y para eliminar a aquellos que no son útiles en el plan divino.

Prevención y salud

Así, el estado de salud viene a ser en parte resultado del respeto a «el costumbre», es decir, del cumplimiento de las normas religiosas y sociales a que obliga el mandato primordial: ofrendar, orar, ayunar y cumplir con las directrices para la vida cotidiana, todo lo cual se confirma y transforma a través de los mitos que las deidades dejan ver, preferentemente, en los sueños de los escogidos, los *j-iloetik*, y cuyo propósito primordial es la manutención de Dios.

Los tsotsiles que nos ocupan conciben la salud como el estado en que la persona está tranquila, contenta, no tiene sueño o cansancio durante el día y no le duele el cuerpo.

El centro de la vida social radica en el seno familiar, por lo mismo, es el ámbito que requiere mayores cuidados, sobre todo cuando en este pululan niños, que son los que corren con mayor riesgo de enfermar y morir debido a los delitos-pecados de los padres, especialmente cuando de pequeños gatean, que es cuando es más fácil para el *pukuj* asustarlos y agarrarlos;⁷⁵ a continuación las mujeres, de quienes se afirma que son más débiles que los hombres debido, primero, como ya se señaló, al sangrado que mes tras mes les afecta y, segundo, a los constantes embarazos y al amamantamiento de los bebés.

Para la conservación de la salud, a los *j-iloletik* se les indica por medio de sueños, como a continuación veremos, cómo debe comportarse la humanidad.

Ofrenda cotidiana

La primera acción obligada del día es la de ofrecer respeto a Ch'ul Totik (Padre Sol o sagrado padre), de quien depende el equilibrio entre la dicotomía calor/frío. Al respecto, se dice que Ch'ul Totik provee del calor que requiere el cuerpo para que la sangre se caliente, mas cuando el calor aumenta por arriba de cierto rango, se presenta la enfermedad.

También hay que ofrecer respeto al viento y al agua, que llevan frescura a la sangre y al cuerpo y ayudan a que enfríe. Dios mandó el viento y el agua, que penetran por la respiración y la ingestión y coadyuvan a mantener la armonía entre calor y frío que se requiere para estar sano, o bien a evitar que estos elementos predominen en la sangre, lo que inclinaría la balanza hacia el polo de la frialdad y, consecuentemente, también hacia la enfermedad.⁷⁶

⁷⁵ Entre los tseltales de Pinola, Hermitte (1970:55) reportó que los padres están obligados a solicitar a un *poshtawaneh* o un *me'il tatil* que levante y guarde el *ch'ulel*, lo que significa que este será resguardado en lo alto de los cerros fuera del alcance de los *ak'chameletik*.

⁷⁶ Acerca de los antiguos nahuas, López Austin (1984:301) apunta: «Es lícito deducir que los estados de salud y de enfermedad estaban estrechamente relacionados con los estados de equilibrio y de desequilibrio. La polaridad equilibrio-desequilibrio afectaba distintos ámbitos: los naturales, los sociales y los divinos. El hombre, individuo de la especie en la que se conjugaban de manera armónica las fuerzas del cosmos, debía mantener el equilibrio para desenvolverse en el mundo en forma tal que su existencia y la de sus semejantes no se vieran lesionadas: equilibrio con las divinidades, con su comunidad, con su familia, con su organismo. En la búsqueda de la felicidad era permitido el disfrute de los bienes terrenales; pero no en forma excesiva o contraria a los intereses

Después de ofrendar a Ch'ul Totik se procede a dirigirse a las deidades. Esto se hace de manera predeterminada nombrando primero al Rey (Sr. Jesucristo), a continuación a la Virgen de Santa María, en tercer lugar a los apóstoles del cielo, y, por último, a los apóstoles y *anjeletik* de la Tierra, orden que debe respetarse estrictamente. Se les pide protección y perdón, y después de eso se les puede pedir todo lo que se requiera para la vida cotidiana.

Ofrendas periódicas

Las familias deben «recomendarse» con Dios con ofrendas abundantes tres veces al año: al principio, a mediados y al final del año. La familia se presenta en ayuno para el ofrecimiento.

Un *j-ilol* nos dijo que en sueños le indicaron poner tres docenas de pequeñas velas, copal y plantas, primero en el centro de la vivienda de la familia que ofrenda, luego en los lugares sagrados aledaños a la comunidad y, finalmente, en las iglesias. En cada lugar se reza seis veces.

Debido a lo prolongado del rezo y a lo lejanos que están unos lugares de otros, a esta labor se dedican tres días: jueves, viernes y sábado, iniciando el ayuno el jueves. Los menores de 10 años solo tienen la obligación de permanecer hasta las 11 de la mañana. Estos rituales son para pedir por la salud de la persona y la familia, y para que el *pukuj* y la *ipixantal* (envidia) no encuentren espacios para meterse en la vida.

Petición de protección contra la ipixantal (envidia)

Cabe resaltar la importancia de protegerse de la *ipixantal* (envidia), fuente de diversos males. A los envidiosos, personas que no trabajan y que por lo mismo no

de la comunidad. Todo quedaba imbricado, y el castigo mismo por los excesos, las imprudencias y las transgresiones se hacía presente en aquellos valores que estaban próximos a su integridad corporal: la salud y la vida, que se convertían así en los bienes sobre los que caían las consecuencias de todo tipo de desviaciones. El desequilibrio, así sea transitorio y no concebido estrictamente como estado patológico, puede conducir fácilmente a la pérdida de la salud. Todavía hoy se cree en la vulnerabilidad orgánica que ocasionan las imprudencias, los pecados, los excesos, la falta de ecuanimidad». En este tenor, Medina (1999:225) afirma: «el equilibrio es precisamente uno de los aspectos fundamentales que definen a la Cosmovisión mesoamericana, pues su caracterización abarca a los diversos contextos y a la totalidad de los seres que pueblan el universo; una de sus expresiones más importantes es la condición en que se conjugan las nociones de 'frío' y 'calor'».

tienen ni dinero ni maíz, no les gusta ver que la gente esté bien, que tenga dinero, sus cositas, buen trabajo, buena producción y salud; entonces hablan, y el *pukuj*, que está presente en todo, recibe y se apropia de esas palabras, se hace su dueño y mediante estas induce la enfermedad y su agravamiento. Sin embargo, es el envidioso el que pone la *ipixantal*.

Peticiones a apóstoles y anjeletik

También se debe pedir a los apóstoles y *anjeletik* que soporten los feos olores y pecados de la humanidad, que presten ayuda para resolver los problemas que se puedan presentar en la vida y que acompañen a las personas en su camino diario.

Petición de protección a los niños

Un evento de suma importancia es la recomendación de los recién nacidos ante Dios;⁷⁷ también son recomendados los animales de cría y domésticos.

Ofrendas dirigidas a la Madre Tierra

Entre estas celebraciones tienen particular importancia las ofrendas que se dirigen a la santa Madre Tierra, deidad a la que es imprescindible tomar en cuenta. A ella se le da su «regalo» para que abrace, detenga y proteja a sus hijos y para que no permita que el *pukuj* moleste ni ponga malos sueños. El regalo consiste, además de en un altar con velas, copal y plantas olorosas, en sacrificar una gallina o pollo con objeto de ofrecer su *ch'ulel*, depositando en un hoyo, expresamente cavado frente al altar, la sangre y una o dos piezas del animal sacrificado.

Peticiones de alargamiento de la vida

Estos rituales son también ocasión para pedir a Dios que alargue la vida. Los pecados-delitos y el no ofrendar debidamente generan un consumo acelerado de la

⁷⁷ Entre los pinoltecos, Hermitte (1970:55) reportó que, cuando un bebé nacía, se pedía a un *poshtawaneh* o un *me'il tatil* que levantase y guardase su espíritu.

vela de la vida. Para este ritual se utilizan velas lo más grandes posible, una por persona, en las que el pabilo representa la fuerza del cuerpo, pero predominantemente de la sangre y los huesos; asimismo, se coloca una vela para el *ch'ulel*. Se pide a Dios que sustituya la vela de la vida por un pilar, preferentemente del corazón de un árbol, para que sea duradera, y que la estructura sea como de plata o acero, como de árbol difícil de tumbar, una estructura a la que no entre fácilmente la enfermedad.⁷⁸ Por otro lado, cuando las circunstancias lo requieren, por ejemplo si la persona está débil y parece que vivirá poco, se realizan otros rituales con este único propósito.

Ayuno y continencia sexual

Si bien el ayuno y la continencia sexual (Holland 1963:86) constituyen actos de purificación que preparan a la persona para estar en condiciones de realizar las ofrendas, en sí mismos son ofrendas. Deben acompañar en lo posible toda acción ritual que se lleve a cabo, y es obligatorio que, en las ofrendas mencionadas que se realizan tres veces por año, se ayune durante tres o nueve días en cada ocasión. Además, el ayuno constituye uno de los actos de ofrenda que también se relacionan con conservar la salud.

Hincarse

La acción de hincarse es un signo de humillación, acto que debe realizarse en cualquier oportunidad. Tanto el ayuno como el acto de hincarse tienen el sentido de fortalecer el *ch'ulel*, son regalos de sacrificio que se hacen a Dios, como todas las demás ofrendas.

⁷⁸ El concepto de la vela de la vida también está presente entre los tseltales de Cancun. Según menciona Pitarch (1996:82): «Sobre una plataforma rectangular que se halla arriba, en el aire —pero sin llegar a estar dentro de las trece gradas de que se compone el Cielo—, hay colocadas un sinnúmero de velas blancas que corresponden a las vidas de todos los hombres del mundo —originarios o no—. Las velas, según algunos, están al cuidado de un enigmático *jatitk velarol* (nuestro padre velador). En el momento del nacimiento de una persona, no antes, una de estas velas es prendida y se consume lentamente hasta que por fin se extingue y con ella el tiempo de vida de la persona. La vela es *orail* (del español 'hora'). Tiempo de vida».

Días propicios

En general, pero particularmente en estas grandes ceremonias, los días más apropiados para hacer peticiones son los jueves y los viernes, que son los días en que los *anjeletik* y apóstoles abren las puertas de sus casas para escuchar y prodigar favores a quienes los buscan.

Cuidados especiales

En el ámbito del campo religioso, en circunstancias no comunes hay cuidados que deben ser llevados a cabo en el seno familiar. Por ejemplo, cuando se vive frente a un ojo de agua, una cueva o un río donde posiblemente habite un *tsajal* (rojo) o un *ik' anjel*, que podrían provocar caídas con intención de asustar y con ello lograr la salida del *ch'ulel* para proceder a atraparlo, este peligro se dirime ofrendando con frecuencia velas y rezos.

La palabra

Como hemos visto en páginas anteriores, en todo proceso ritual la palabra es de suma importancia; constituye la ofrenda primordial, el principal alimento sagrado, pero también es vehículo de ofensa a las deidades y personas y, por lo mismo, puede ser fuente de pecado. Lo que se dice en la vida cotidiana coadyuva a conservar o mejorar la salud, pero también a enfermar.⁷⁹

Cuando la persona se dirige a las deidades lo debe hacer con un «corazón» contrito, sincera y mesuradamente. La palabra ideal debe ir de la mano del respeto

⁷⁹ El mismo autor Pitarch reportó que: «las palabras no son esencialmente distintas del resto de las cosas; aunque invisibles, poseen cualidades sensibles, uno estaría tentado a decir que sensuales. Desde luego pueden ser escuchadas pero además cuentan con propiedades de animación: forma, temperatura, sensibilidad, motricidad y voz (es decir, hablan por sí mismas y en consecuencia tienen una conciencia independiente de la persona que las ha pronunciado, por más que no puedan desembarazarse de su impronta inicial). Para dejarse escuchar, la mayoría de las palabras se introducen en el oído, pero no todas. Bajo ciertas condiciones algunas producen enfermedades. Las afecciones del cuerpo, estrictamente corporales, es decir, que no sean fruto de algún trastorno de los componentes anímicos (dolores, reuma, dificultades en el parto, heridas, etc.), siempre son el resultado de palabras pronunciadas por alguien con el deliberado propósito de hacer daño. Una vez que han sido moduladas en los labios —o cantadas en la voz de un sacerdote, o escritas por la pluma de un escribano— las palabras funcionan con cierta independencia» (Pitarch 1996:101).

que es necesario tener a la divinidad y a la humanidad. La palabra oculta conlleva la intención de dañar.

Al parecer, en la mayor parte de los pueblos tsotsiles y tseltales la palabra constituye la principal vía de comunicación con las deidades. En este sentido, Figuerola abre su libro con las siguiente frase:

[...] suerte de meditación en torno a la palabra, aquella especial y curiosa de las plegarias, de los versos incendiados de los rezadores que le hablan a sus dioses de infortunios y perdones; de piedad y pasiones. Pero alejados en las montañas, ocultos en los bosques, pueden también por las noches, susurrarle de odios y dolores, rencores y venganzas. Y que a menudo estos insólitos Dioses, siempre atentos a la demanda humana, les conceden licencia para desatarlas (Figuerola 2010:18).

Asimismo, el autor afirma que en el tseltal de Cancuc existe la locución *ch'abajom* (de *ch'ab*, rezar). El *ch'abajom* es un especialista ritual que, solo por la palabra, es capaz de proteger a los hombres y sus bienes y también de ayudar a sanar las enfermedades (Figuerola 2010:28). Además, este autor agrega:

[...] la incapacidad del rezador de disociar la plegaria de la palabra. Un rezo no puede hacerse mentalmente —aun cuando algunas plegarias de brujería puedan, por razones de seguridad, pronunciarse en susurros en tanto que los terapéuticos de *pasel* y *poxil*, y los de protección *kuxlejal* deban ser claramente expresado en voz alta—, este para ser «eficaz» debe cristalizarse en palabra (Figuerola 2010:368).

El respeto

El respeto constituye un punto en extremo relevante para la conservación de la salud: en primer lugar, el respeto que se debe a Dios, en segundo lugar a la familia, en tercer lugar a los ancianos, en cuarto lugar a los adultos y, por último, a los niños. El respeto que se debe a Dios está irremisiblemente ligado al cumplimiento del mandato primordial, así como de las normas morales y sociales que rigen a la comunidad. Cualquier ofensa infligida a las criaturas de Dios ofende a la divinidad.

En lo que respecta a la familia, el hombre de la casa, quien es la autoridad máxima, debe aconsejar en voz baja a su esposa e hijos que no peleen con otra gente, que no se enojen, que no se griten. Asimismo, debe tratarlos con cariño y

respeto. El consejo de un padre debe ser siempre respetado, pues atenderlo o no es causa de salud o enfermedad. La falta de respeto hacia los padres —levantarles la voz, desobedecerlos, golpearlos o tan solo el intento— tiene como consecuencia la enfermedad, que se denomina *ixtambil ta stot ta sme'* (ofensa al *ch'ulel* de la santa Madre Tierra y padre del cielo).

En este sentido cabe señalar que el rompimiento de la armonía familiar constituye un núcleo importante de atracción y entrada de enfermedades en el seno familiar. Cuando se suscitan hechos de intolerancia o enojo, insultos, gritos u ofensas a los demás, esto significa que el *pukuj* ha logrado instalarse en el corazón del jefe de la familia, lo domina y le ha llevado a perder el amor por sus más allegados, e incluso por sus vecinos, por eso se dice que «está en dos corazones».

De la misma manera, un aspecto que aparece como de suma delicadeza es el de levantar la voz a los padres o los abuelos —insultarlos o burlarse de ellos—, lo que constituye un delito grave que tiene como resultado enfermedades complicadas y de rápida evolución.

A los ancianos, indistintamente, siempre se les debe mostrar respeto toda vez que son portadores de más *kaal* (calor) que la gente de menor edad, además, nunca se sabe quién de estos pueda ser un poderoso *kibal*, y el no cumplir con el protocolo de saludo puede causar su enojo, lo que es posible que ocasione funestas consecuencias. Esto no solo tiene que ver con el cumplimiento del protocolo de comportamiento social, sino también con el contenido de los pensamientos.

Por último está el respeto que los padres deben a los hijos, que lleva implícita la obligación que tienen de educarlos dentro de «el costumbre», de insistir con consejos y de ser sus correctores para no incurrir en el pecado de omisión.

Hábitos higiénicos y adecuada alimentación

En otro orden de cosas, pero no precisamente fuera del ámbito del campo religioso, dado que lo que a continuación se plantea ha sido, como todas las cosas, ordenado por Dios, se encuentran los hábitos higiénicos y la alimentación. Para mantenerse sano no basta con cumplir el mandato divino, es también necesario alimentarse bien, consumir maíz, frutas, legumbres, verduras, huevos, carnes y abundante agua, ya que la comida es la fuente del calor que necesita el cuerpo para la vida.

La higiene es primordial: conservar limpias las casas, lavar los trastes sucios y las frutas y verduras antes de consumir, tapar la comida para que no se contamine

y hervir el agua. Además, en lo que toca a higiene personal se precisa de baños frecuentes, cambio de ropa, limpieza de dientes y lavado constante de manos y cara. Trabajar duro, de manera extenuante, es lo que mantiene a la gente ocupada y la desvía de malos pensamientos y acciones.

Limosna

Es bien visto y retribuido por Dios regalar cosas a quien no tiene, un poco de ropa, comida y monedas, toda vez que cuando se da caridad quien la recibe dice cosas como: «gracias, Dios mío», «regálale más padre, para que otro día me vuelva a regalar», «te pido una bendición para estos tus hijos». Son palabras de corazón y su calor nutre a las deidades, lo que retribuye no solo en salud, sino en más y mejores alimentos y en otras cosas para la vida.

Prevención de calamidades

En el nivel de lo colectivo, tres veces al año se realiza una petición en la que deben participar todos los habitantes del municipio con objeto de que no penetren «calamidades» que afecten la siembra y la cosecha; también para que no entren enfermedades acarreadas por medio del viento, el calor o el frío, que puedan afectar a la colectividad o a algunos de sus miembros. Para los efectos, durante el año se realiza una colecta que es organizada por las autoridades religiosas locales, a quienes se denomina *mixa* o *misa*, que hacen llegar los fondos al *cavilto vinik*, formado por tres prestigiados *jtoivits* o rezadores de los cerros de la región. Ellos cumplen su cargo en la cabecera municipal y están encargados de reunir los fondos, con los que antes de la celebración se compran cohetes, velas, copal y plantas. Además, los *jtoivits* del *cavilto vinik* son quienes tienen la investidura para realizar tal ceremonial. Durante el ritual, frente a las aguas sagradas se pide que haya lluvia para que crezcan el maíz, el frijol y la verdura. A las cuevas y cerros se les pide que no permitan la entrada de enfermedades que provengan de otros municipios o países.

La ofrenda más importante se lleva a cabo en torno al 3 de mayo, día que en México se celebra la Santa Cruz y que da inicio al ciclo agrícola de temporal ligado a la milpa.⁸⁰

⁸⁰ Sánchez (2013:134) menciona la protección que se requiere en actos públicos para prevenir *ak'bil chamel* y otras calamidades: «Es común que en los rituales públicos y privados se solicite la

Amuletos

A través de amuletos, los tsotsiles que nos ocupan agregan elementos para prevenir las enfermedades o conservar la salud; los hay de uso individual o para el hogar. Antes de hacer cualquier preparado o amuleto es necesario «recomendarse» con Dios.

Para el hogar se usan amuletos como el siguiente: tres varas rectas de dos y medio a tres metros de largo, se untan con tabaco, ajo y pilico bien molidos y luego se agrega orina de hombre y de mujer. Por sí sola, esta mezcla es bastante efectiva, pero además es recomendable agregar polvo de tramasco, que se obtiene raspando con un cuchillo dicho palo;⁸¹ luego las tres varas son colocadas en tres de las esquinas de la casa y con eso se previene la entrada de enemigos que, mediante el ruido de mover o tirar cosas en la casa, tratan de asustar a los habitantes. Esta misma mezcla puede ser arrojada a cualquier demonio cuando se ha detectado el lugar por donde anda y, una vez hecho, nunca más vuelve.

Cuando en el seno familiar se cumple con regularidad con las obligaciones religiosas, o cuando las deidades saben que si una persona comete pecado inmediatamente pide perdón, ayuna, reza, ofrece velas, veladoras, plantas y copal, Dios la cubre con su sombra-resplandor y extiende una malla a manera de corral en torno a su casa que protege a esa familia de cualquier calamidad «para que el *pukuj* no pueda brincar».

Causas y enfermedades

Mediante la palabra *chamel*, los tsotsiles designan el estado de enfermedad. Este vocablo se deriva del verbo que significa «morir» (Guiteras 1965:122-123).

Las causas o etiología de las enfermedades son diversas, pero el rango no es muy extenso. Sin embargo, en el agravamiento de los padecimientos el punto de partida es uno solo y estriba en que la persona o la familia ha perdido la protección

presencia de los *mamaletik* o *trensipaletik*, sobre todo cuando hay amenaza de una enfermedad de mal echado causada por *ak'chamel* (brujería) o *labetik* (*alter ego* nocivo) para que asistan a las oraciones del *poxlawanej*, porque ellos actúan como *oyetik* (horcones). Se colocan en los extremos del altar o en el cuarto del enfermo y repiten las oraciones que el *poxlawanej* recita. Simbólicamente representan los cargadores del Balumilal (tierra-cosmos)».

⁸¹ El tramasco es una madera de color negro que portan los mayores de Chenalhó y que también es utilizada por quienes vigilan el orden en San Juan Chamula. Es una madera extremadamente dura.

divina —que es la única que garantiza la salud o la pronta recuperación cuando se padecen enfermedades leves— por efecto de no cumplir con el mandato divino o bien de haber transgredido las normas morales y de conducta establecidas por «el costumbre»; o pudo haber cometido faltas de los dos tipos, lo que llevará a que cuantas más sean, más grave resulte la enfermedad.⁸²

Las enfermedades pueden llegar a la persona por diversas vías: la del cuerpo, la de los *ch'uletik* y la de los *vayijelil*, pero las manifestaciones, signos y síntomas siempre se manifiestan en el cuerpo.

Como en otras sociedades, los tsotsiles que nos ocupan consideran como causa de las enfermedades tres fenómenos centrales (Perrin 1995:5): los propias del cuerpo, la pérdida de algún *alter ego* o enfermedad acarreada por alguno de estos en sus distintas modalidades, y la introducción en el cuerpo de algún elemento patógeno.

A excepción de las enfermedades celestiales, es decir, de aquellas puestas específicamente por Dios, en todas las que provienen de los *alter ego* necesariamente está la mano del mal, toda vez que las deidades del bien, aunque lo hayan hecho en el pasado,⁸³ en la actualidad no se ocupan de enfermar a las personas.

Etiología y enfermedades del cuerpo

Actualmente suponemos que, como resultado de las campañas sanitarias emprendidas por las instituciones de salud y el Instituto Nacional Indigenista a partir de los años cincuenta, y por los programas del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) a partir de los ochenta, así como a través de la educación formal, se reconoce que la falta de higiene y la exposición sin protección a bajas temperaturas y humedad en general son causa de padecimientos gastrointestinales y de las vías respiratorias. Se trata de enfermedades leves en tanto en el seno familiar se cumpla con las obligaciones religiosas. Algunos de estos padecimientos son autolimitados, mientras que otros se resuelven fácilmente mediante la ingestión de preparados a base de plantas medicinales o de alguna medicina de farmacia.

⁸² Al respecto Freyermuth explica: «En lo que sí hay coincidencia, es que cualquier cuadro clínico que no siga su curso natural conocido, debe ser atribuido a una causa sobrenatural o a un 'mal echado'» (1993:80).

⁸³ Para los tsotsiles de San Andrés de la década de 1960, los *anjeletik* son vistos como deidades de la Tierra de carácter dual, es decir, con capacidad para obrar en los ámbitos del bien y del mal. Podían ayudar en la curación de un enfermo, o bien producir una enfermedad y empeorarla, lo cual dependería de la forma en que el curandero o hechicero las manejara (Holland 1963:94).

A este grupo de padecimientos podríamos clasificarlo como enfermedades naturales y englobaría: padecimientos respiratorios como gripe, tos y faringitis; del tracto gastrointestinal como diarreas leves y parasitosis intestinal por lombrices, y también golpes y magulladuras leves.

Otro tipo de enfermedades que tienen su origen en el cuerpo y lo afectan provienen de males causados por las deidades del mal como consecuencia de que la persona o la comunidad afectada no ha cumplido con sus obligaciones religiosas y morales. Entre estas enfermedades se encuentran las que provienen de que las personas respiren el aire y el calor que los *anjeletik* han dejado pasar y que el *pukuj* coloca entre quienes cometen delitos. Corresponden a padecimientos provenientes de otros municipios, estados o naciones. Se cree que los lugares en que tienen su origen dichas enfermedades están «dejados de la mano de Dios», por lo que se suscitan muchos problemas sociales, incluso guerras. La enfermedad generada por todo ello queda en la tierra, donde se pudre, luego es levantada por el viento y el calor e introducida en las casas o en comunidades de personas que han descuidado sus obligaciones con la divinidad; impregna el aire que se respira, las verduras, los granos, las frutas y el agua, y además afecta la producción, de modo que los alimentos cosechados causan enfermedades.

La condición de incumplimiento también deriva en que los padecimientos que afectan al organismo se pueden complicar con otros que pueden ser acarreados al cuerpo por el *ch'ulel* o el *vayijelil* y, por lo mismo, trascienden hasta llegar al *j-ilol*.

Hay circunstancias meteorológicas y de naturaleza en las que incluso los protegidos de Dios están expuestos al mal, es decir, pueden verse afectados por enfermedades puestas. Las circunstancias más temidas, como ya se mencionó, son el *stub sat j'totik* (eclipse de sol) y el *stub sat j'metik* (eclipse de luna), cuando las deidades benignas de la Tierra se ven bloqueadas por la falta del reflejo de las deidades del firmamento, lo cual permite al *pukuj* y sus huestes actuar impunemente y sin restricciones sobre la faz de la tierra; como ya se mencionó, una de las consecuencias más trágicas es que los bebés que no han nacido, cuando las madres no han permanecido adecuadamente resguardadas en sus casas, nacen «lastimados de su boquita, de su nariz, de su ojo»⁸⁴ debido a que han sido tocados por el *pukuj*.⁸⁵

⁸⁴ Labio leporino, amelia y parálisis cerebral infantil.

⁸⁵ En la etnografía sobre San Andrés, Holland anota: «Estos malignos seres sobrenaturales actúan como constantes supervisores de todos los asuntos humanos y se adelantan rápidamente siempre que hay oportunidad de provocar accidentes, delitos, catástrofes y discordia en la humanidad. Todos los acontecimientos que obstaculizan la lucha humana por mantener armonía en la vida se consideran como triunfos de las fuerzas del mal. Los dioses de la muerte y sus contrapartes humanos, los hechiceros, son los autores de todos los defectos innatos de

Entre los padecimientos que afectan al cuerpo se presentan con mayor frecuencia los que se relacionan en los apartados siguientes.

Obal (tos)

Se atribuye a Jesús Niño, quien jugando a que estaba enfermo de tos, de verdad se enfermó y con ello generó este mal. En general es una tos seca que se presenta sin agregados, que no afecta el estado general de la persona ni su desempeño social y económico, y cede espontáneamente en el término aproximado de una semana.

Schamel stanal ketik (caries dental)

El significado de *schamel stanal ketik* es diente enfermo y se dice que quienes más lo padecen son las mujeres. Asimismo, se piensa que las caries están causadas por gusanos rojos, colocados por el *pukuj* en los dientes.

Sobre el particular se cuenta que una vieja llamada K'ux k'ux vak (aliada del *pukuj*) en una ocasión pidió posada en la casa de un anciano. Cuando se fueron a dormir, la vieja fingió hacerlo y esperó hasta que el anciano lo hiciera, se levantó sigilosamente y durante un buen rato estuvo afilando sus dientes, se acercó al anciano y lo mordió en una pierna, pero debido a que este no era una persona común, sino tal vez un apóstol, la pierna resultó dura como una piedra, lo que a la vieja le causó la rotura de un diente y, en consecuencia, un fuerte dolor. Se piensa que si la malvada anciana no hubiera hecho eso, las caries no existirían.

Tsa'nel en Chenalhó y *tsa'nel ch'utul* en Chamula (diarrea)

El significado etimológico de *tsa'nel ch'utul* es 'evacuar más'; se presenta en toda la población y se caracteriza por varias evacuaciones al día, poco frecuentes. Los tsotsiles atribuyen este mal a la falta de higiene y lo consideran ligado a la pobreza y de cualidad fría. Este «signo» también puede formar parte de otros padecimientos, como el *komel* o susto y el *k'el satil* o mal de ojo.

la humanidad, tales como la falta o la mala conformación de los miembros, el estrabismo, la idiocia, la parálisis, la esquizofrenia y los padecimientos nerviosos de todo tipo que obstaculizan la adaptación efectiva del individuo a los rigores de la vida» (Holland 1963:125).

K'exlal (vergüenza provocada)

El significado etimológico del término *k'exlal* es 'enfermedad prestada'; la porta y transmite una persona que «ha sido dominada por el *pukuj*, pero que lo ignora». El poseído produce el daño a través de la mirada y la persona afectada siente vergüenza de inmediato y la inunda una ola de calor. Se dice que este solo hecho puede generar diversas enfermedades, como calentura, diarrea y dolor de huesos. Se distingue de la enfermedad denominada vergüenza, que afecta a las personas que han pasado por una situación embarazosa o un padecimiento; esta es frecuente entre la población tanto mestiza como tseltal y chol del norte y oriente de Chiapas, específicamente de Yajalón, Tila y Ocosingo.⁸⁶

Tup' ik' (epilepsia, ataques)

Tup' ik' significa literalmente 'privado de la conciencia'. Es una enfermedad del cuerpo y fue san José el responsable de su origen. No se sabe qué hizo, pero logró torcer los pies, los ojos y la boca de algunos niños. Viendo lo que había provocado trató de corregirlo, pero no lo logró porque no pidió al Padre que intercediera en el caso, de ahí que sea no solo una enfermedad incurable, sino que gradualmente vaya deteriorando a quien la padece. En cambio, los apóstoles sí lograron que se les ayudara a sanar porque se encomendaron a Dios y le pidieron que curara los males que surgieron de sus acciones. Algunos atribuyen la presencia de esta enfermedad (*tup' ik'*) a un susto padecido durante el sueño, otros a la *ipixantal* (envidia) y otros señalan que es un castigo divino. La enfermedad es de cualidad fría.

K'el satil (mal de ojo)

K'el satil significa 'dar ojo'. Signorini y Lupo (1989:159) señalan que el mal de ojo consiste en un flujo de fuerza morbídico emitido a través de la mirada por personas dotadas de tal cualidad. Los tsotsiles tradicionalistas cuentan que este mal lo dejó la Virgen de Santa María, de quien se dice que tenía la mirada muy caliente, así que cuando veía a los niños los dejaba llorando, por eso son preferentemente mujeres con tal característica las que producen este mal. Existe cierto paralelismo entre este hecho y la vergüenza a la que se hace alusión más arriba, en el sentido

⁸⁶ Para profundizar sobre esta enfermedad se recomienda el trabajo de Imberton (2002).

de que ambos males son causados por la mirada de un tercero. Entre los signos y síntomas que se presentan con mayor frecuencia se encuentran: chalazón (perri-llas), irritabilidad, febrícula y diarrea.

Chajil (haraganería) y *schamel pox* (alcoholismo)

Otro apóstol, de quien no se menciona nombre, dejó la haraganería y el alcoholismo. Este, cuando fue hombre, se negó a trabajar y a mantenerse, y por ello muchos hombres son así. Se refiere a la situación particular de personas que han dejado familia, comunidad y trabajo, que viven de la mendicidad y que lo poco que obtienen lo usan para comprar el alcohol que consumen de forma cotidiana. Esta situación se encuentra muy lejana a lo que se llegó a denominar alcoholismo ritual y que aún está muy presente, por ejemplo, en el municipio de San Juan Cancuc.

Me' vinik (alteración)

Un padecimiento que llama especialmente la atención por su frecuente aparición ante el biomédico es el *me' vinik* o 'alteración', el cual se encuentra en el punto de transición entre las dolencias consideradas como naturales y las que caben en el rango de lo sobrenatural.

Entre las diferentes situaciones que puede generar el *me' vinik* encontramos las siguientes (OMIECH 1989:47-49): puede provenir de la pena (incomodidad) que sienta una persona de «corazón pequeño» al recibir un regaño, por trabajar demasiado, por enojo, en las mujeres por desprecio del marido o por cargar cosas pesadas durante el embarazo, por ingerir alcohol en demasía, por frío o por caídas; entre los niños, por brincar se les mueve la boca del estómago y por pasar mucho tiempo sin comer.⁸⁷

Se considera de cualidad fría y se describe con la presencia de vómito acompañado de una bola muy dolorosa que brinca (pulsátil), que sube y baja por el abdomen, «abultazón», constipación y agotamiento por dolor, con las consecuentes adinamia, astenia y sudoración profusa. A este complejo se pueden agregar un sinnúmero de signos y síntomas, como anuria o anorexia, palidez facial o cianosis;

⁸⁷ Tapia (1984:30) en la década de 1980 reportó que el *me' vinik* se deriva de la salida, por vómito, de una de las tres lombrices de tres narices que habitan en el nivel del epigastrio de las personas, enrolladas unas en otras, lo que se vuelve mortal en caso de que salgan más de una.

también, piel y conjuntivas amarillentas o fiebre con o sin escalofríos. Todo lo anterior ha llevado a los practicantes de la biomedicina a diferentes conclusiones diagnósticas, como mala digestión o intoxicación (Pozas 1977:225), litiasis biliar, gastritis, úlcera péptica, colitis, e incluso ruptura uterina⁸⁸ o litiasis ureteral.

Sak obal (tuberculosis)

Esta enfermedad también se considera que afecta al cuerpo y al *ch'ulel*. El significado del término *sak obal* es 'tos blanca'. Entre sus causas,⁸⁹ se dice que llega por medio de los sueños, penetrando a través del *ch'ulel* que ha caído en alguna trampa que lo lleva a beber trago (alcohol), el cual le ha sido ofrecido por algún enemigo de la familia. También puede ser el resultado de *ak'bil chamel*. Se cataloga esta enfermedad como de cualidad fría, y de esta se describen la mayoría de los signos y síntomas que constan en las descripciones alopáticas, siendo los centrales: tos con esputo —que puede ir del blanco, al verde y al rojo dependiendo de la gravedad de cada caso—, pérdida de peso, fiebres nocturnas, escalofríos, dificultad para respirar (debido a enfisema) y se asocia con la muerte.

Etiología y enfermedades del *ch'ulel*

Enfermedades celestiales y que se adquieren por la vía del muk'ta ch'ulel

Entre las enfermedades que llegan a la persona por la vía del *muk'ta ch'ulel*, en primer término haremos referencia a un grupo que está conformado por lo que diversos autores han denominado «padecimientos naturales» y los que en este trabajo se denominan «padecimientos celestiales», ya que los colaboradores consideran que son enviados por Dios, bajo dos criterios, a saber, a manera de «un poco de castigo», o bien con la intención de exterminar personas y pequeños o grandes grupos. Incluso a estos padecimientos también se les conoce como «testigo de Dios» (colaborador Mariano Pérez Ts'unuk:49), como recordatorio de la existencia de la divinidad. Son padecimientos que se presentan cada año o cada

⁸⁸ Graciela Freyermuth, comunicación personal, marzo de 2000.

⁸⁹ Son dos las principales causas del *sak obal*: por la vía de lo corporal, el alcoholismo, que lleva a la putrefacción de los pulmones a través de la absorción del calor del alcohol, y por la vía de lo sobrenatural, la *ipixantal* (envidia) (*il cop*) (Tapia 1984:31).

tres en forma epidémica, afectan a personas de ambos sexos y en general son autolimitadas y de corta duración. Nadie se salva de padecerlas porque en *vinajel* se lleva un registro pormenorizado con base en listas de quienes las han padecido y quienes no.⁹⁰ Son enfermedades que en la medicina moderna se conocen como exantemáticas.

Por el hecho de ser celestiales, son padecimientos que no solo no requieren la participación de un *j-ilol* para su curación, sino que, incluso, está prohibido que intervengan, ya que si lo hacen el mismo procedimiento empleado puede coadyuvar al agravamiento del enfermo. Sin embargo, existen ciertas excepciones, por ejemplo, cuando el enfermo tiene fiebre elevada es posible rezar, pero solo con plantas, no se deben ofrecer velas o copal.

Cuando el enfermo tiende a agravar y la enfermedad a prolongarse, se considera que hay un padecimiento agregado como castigo por alguna falta cometida, en el caso de los menores por los padres, y en el de los adultos por el cónyuge o el mismo enfermo, y entonces ya se requiere la intervención del *j-ilol*, quien tiene que actuar con mucho tacto, pero sobre todo sabiendo que en estos casos no se pueden usar como recurso velas, veladoras y copal; solo se pueden dar algunos remedios.

Estos padecimientos, en general, en la dualidad frío-caliente son considerados como calientes, aunque excepcionalmente, como se verá, pueden contener ambos polos.

Enfermedades celestiales de poco castigo

Entre las más frecuentes se encuentran las siguientes:

Tok'on chuj me'til chamel (varicela o roncha con agua). Enfermedad eruptiva propia de la infancia, aunque también afecta a personas de todos los demás grupos de edad; se considera que es enviada por la Madre Luna como recordatorio de su presencia divina; de hecho, el término se traduce como «quemadura de la Madre Luna». Los tsotsiles que nos ocupan consideran que este padecimiento es caliente. El cuadro clínico inicia con la aparición, en diferentes momentos, de pequeñas

⁹⁰ En San Andrés se comentó que «Los castigos menores, como dolor de cabeza, calentura, resfriado, anginas, varicela y diarrea tienen, según se supone, una duración de solo tres días por ser castigos a las faltas cuya importancia es secundaria. Los castigos severos incluyen todas las enfermedades que provocan fiebres altas: tosferina, disentería y viruelas; su duración alcanza los trece días supuestamente, ya que son enviadas para castigar las infracciones serias» (Holland 1963:123).

manchas rojas algo elevadas que producen intenso prurito, las cuales muy pronto se transforman en pequeñas vesículas. En ocasiones la enfermedad cursa con febrícula y tiene una duración de ocho a 14 días (Farreras y Rozman 1973:851).

Vik'tal kuyel o *xarampio* (sarampión). El significado de la palabra tsotsil es 'mandato pequeño de Dios' o 'pequeño castigo de Dios'. En la actualidad los tsotsiles también la llaman *xarampio*. Todos los términos empleados se refieren a lo que entre estos pueblos se entiende por variedad blanca, ya que consideran que tiene tres formas, la ya mencionada, la negra y la roja, las dos últimas puestas por el *pukuj* y muy peligrosas. Afecta el *muk'ta ch'ulel* de menores de uno a 15 años, aunque también se presenta ocasionalmente en personas de otros grupos de edad. Es de cualidad caliente y consta de dos periodos: el primero, que los *j-iloletik* denominan «aviso», consiste en catarro (tos y secreción nasal), febrícula y cefalea, incluso algunos identifican lo que los alópatas conocen como «mancha de Koplik»;⁹¹ después de cuatro días de instalado este cuadro, aparecen primero en la cabeza y luego en el resto del cuerpo manchitas de color rojo claro, bien delimitadas y redondeadas, que pronto crecen, hasta lograr el total de la diseminación y maduración de las manchas o exantema (Farreras y Rozman 1973:846); después la fiebre y los síntomas catarrales aumentan y el cuadro cede de tres a cinco días después.

La variedad roja del *xarampio* puede tener su símil en lo que se conoce en la medicina moderna como sarampión hemorrágico, mientras el sarampión que «brota hacia adentro» y produce en el exantema un aspecto pálido o azul oscuro (cianótico) (Farreras y Rozman 1973:846) podría corresponder a la variedad negra.

Chenek' k'ul nuk'ilal chamel o *schamel jnuk'tik* (parotiditis o paperas). La traducción del tsotsil sería 'bola en el cuello' o 'inflamación del cuello'. Esta enfermedad afecta con mayor frecuencia a niños y niñas de entre seis y 15 años. De cualidad caliente, inicia con aumento de la temperatura, un ligero trastorno del estado general y el agrandamiento doloroso de la porción delantera de una oreja y por detrás y debajo de la mandíbula, acompañado de molestia al masticar. Luego puede cambiar al otro lado, pero no necesariamente; no afecta al estado general y por lo común se resuelve sin complicaciones.

Vacunas. Sobre las vacunas, sustancias que son aplicadas a quienes no han padecido las enfermedades divinas que corresponden a las exantemáticas de la medicina moderna, se dice que fueron enviadas a los doctores por orden de Dios para disminuir el sufrimiento. Se considera que son medicinas que no aparecieron por

⁹¹ De acuerdo con Farreras y Rozman: «semejantes a salpicaduras calcáreas adheridas a la mucosa de los carrillos, frente a las arcadas dentarias, en la mucosa de los labios y en el pliegue gíngivolabial» (1973:845).

casualidad ni son invento humano, sino que son producto del plan divino. Es decir, después de constatar la efectividad de las vacunas, estas han sido incorporadas a los esquemas tradicionales de prevención, obviamente reconociéndose su efectividad.

Padecimientos celestiales de castigo intermedio

Entre las enfermedades divinas que no coinciden con la clasificación de exantemáticas se encuentran las siguientes:

Muk'ta kòk' (calentura muy fuerte). Enfermedad que afecta severamente el estado general del enfermo, pero de rápida resolución. Se caracteriza por severos dolores de cabeza, sangrado nasal y fiebre elevada.

Xchamel jalal me'il Santa María (enfermedad de la Virgen de Santa María). La traducción de este término es 'mandato de Santa María'. Se trata de una dolencia leve que no lleva al menor a la cama y que se caracteriza por una febrícula, sin mayores particularidades.

Xchamel jalal me'il Guadalupe (roncha madre de Guadalupe). El término se traduce como 'mandato de la Virgen de Guadalupe'. Se trata de una enfermedad leve que cursa con febrícula y la presencia de algunas pocas vesículas (granos con agua), prurito (comezón) y cefalea. Es una enfermedad considerada caliente y tiene una duración máxima de tres días. Pensamos que podría corresponder a una varicela leve.

Castigos celestiales mayores

Los padecimientos del segundo grupo corresponden a castigos mayores impuestos por la divinidad y que la mayoría de las veces resultan fatales. Entre estos se encuentran las siguientes:

Jik'ik'ul obal o *jikal obal* (tosferina). El significado del término es 'tos con chillido'. Afecta a niños y jóvenes entre los tres meses y los 16 años y puede ser fría-caliente. En esta enfermedad se distinguen también dos periodos: el primero (o prodrómico, de acuerdo con el criterio biomédico) consistente en la aparición de un cuadro catarral (rinorrea y fiebre); después del décimo día se instalan fuertes accesos de tos estridente que ocasiona el desarrollo de un cuadro clínico en el que se nota mal estado general, asfixia, dolor de todo el cuerpo, pulso radial rápido y fuerte, y en algunos casos la muerte puede acaecer en la primera semana.

Se piensa que esta enfermedad es un castigo más fuerte que las precedentes, impuesto directamente por las deidades del cielo por motivo de graves pecados de los padres de los infantes afectados.

*Muk'tik kuyel*⁹² (viruela). El significado del término es 'roncha fuerte' o 'grano grande enterrado'. Los *j-iloletik* entrevistados reportan que este padecimiento hace muchos años que desapareció de sus comunidades. Tiene la particularidad de afectar a personas de todos los grupos de edad y es de cualidad fría-caliente. El cuadro clínico consta de tres periodos. Se caracteriza por una instalación sin prodromos; inicia con escalofríos, fiebre alta, profundo malestar, vómitos y dolores intensos en huesos, especialmente de la columna vertebral y el dorso. Al segundo día brota una erupción rosada semejante a la del sarampión que desaparece a las 24 horas, descendiendo al mismo tiempo la fiebre y aliviándose las molestias generales. Con ello inicia un segundo periodo que se manifiesta por una erupción, exantema variólico (Farreras y Rozman 1973:853), que comienza en la cabeza y se extiende hacia los pies, siendo más abundante en cara y dorso; pronto las pápulas se transforman en vesículas de contenido turbio y purulento. Al iniciarse la supuración, nuevamente la temperatura se eleva hasta niveles críticos, lo que genera delirio y mal estado general. Las pústulas afectan no solo la piel, sino también las mucosas, por lo que boca, nariz y ojos se pueden ver afectados, e incluso llega a afectar órganos internos, como el corazón, los pulmones y las vías digestivas.

Si el enfermo sobrevive, entra en una tercera etapa que consiste en la desecación de las pústulas, y estas se transforman en costras que evolucionan hacia manchas pigmentadas que desaparecen con el tiempo. Las marcas que quedan de por vida se deben a la cicatrización de las pústulas que supuraron. Se asume este padecimiento como uno de los castigos enviados por la divinidad en forma epidémica para disminuir el número de los hijos.

Epidemia. En este segundo grupo también se encuentra una enfermedad celestial que es enviada con el propósito de exterminar a los humanos que sobradamente han demostrado no servir para el objeto de la creación, se presenta cada 12 o 20 años y es contagiosa. También se piensa que Dios la envía cuando considera que hay sobrepoblación. Sobre el particular, es orden divina que los *j-iloletik* no intervengan a riesgo de empeorar a los enfermos; incluso, también puede afectar y matar a los *jpoxtavanejetik*, pero sobre todo a los charlatanes.

⁹² Guiteras (1965:126) reportó que los pedranos pensaban que estos padecimientos eran traídos por el viento, que provenían de otros pueblos y que se les denominaba «enfermedad».

En estas epidemias, Dios escoge a los que sobrevivirán y, obviamente, optará por aquellos que se aplican al cumplimiento del mandato primigenio. Se inquirió sobre su denominación en tsotsil, pero al parecer no existe.

Enfermedades que se adquieren por la vía del its'inal ch'ulel

Recapitulando, entendemos por *its'inal ch'ulel* la alteridad que reside dentro del cuerpo y que se distingue del *muk'ta ch'ulel*, que se encuentra en algún estrato «entre cielo y tierra». Köhler dice que, entre los tsotsiles de Chalchihuitán, todas las enfermedades que afectan al *ch'ulel*, a excepción de la que se denomina *kemel*, son designadas con la palabra *ch'ulelal*. Mediante la palabra *kemel*⁹³ se hace referencia concretamente al hecho de dejar el *ch'ulel* tirado por efecto de una caída, mientras que *ch'ulelal*⁹⁴ significa 'lo que toca el *ch'ulel*', 'problema del *ch'ulel*' o 'enfermedad del *ch'ulel*', cuyo sentido apunta hacia que los *ch'uleltik* han caído en poder de las deidades malignas, quienes los someten, como veremos más adelante, a diversas circunstancias y maltratos (Köhler 1995:22-23). Sin embargo, cabe aclarar, en el sentido en que lo hace Perrin, que no toda separación entre el cuerpo y el *ch'ulel* necesariamente se traduce en enfermedad porque, como veremos entre los tsotsiles que nos ocupan: «la salida fugaz del alma durante la noche explica los sueños, su salida prolongada justifica la enfermedad y su separación definitiva del cuerpo implica su muerte» (Perrin 1995:5).

Se nos dijo que la salida del *ch'ulel* del cuerpo de una persona también se suscita mientras duerme, y la posibilidad de enfermar o no estará dada por el hecho de que la persona esté o no debidamente resguardada por la divinidad en función de que haya cumplido o incumplido sus obligaciones religiosas. Si no lo ha hecho, el *ch'ulel* tiende a abandonar el cuerpo por las noches y a vagar por *yan vinajel-yan balamil* (otro cielo-otra tierra) (Arias 1975:40-41), o bien a desplazarse a otros municipios o estados donde puede toparse con *ch'uleltik* de personas muy fuertes, por ejemplo en el municipio de Simojovel, que es de gente sabedora y de *alter ego* poderosos, donde, si bien le va, puede ser maltratado o ser apresado por

⁹³ En OMIECH (1989:38-39) se usa la palabra *kemel* para designar la enfermedad del susto, pero en este sentido, a partir de la información que recabamos en campo, coincidimos con Tapia en cuanto a la diferenciación que hace en torno a los conceptos de *kemel* y *xi'el*.

⁹⁴ En OMIECH (1989:35-37) se emplea el término *ch'ulelal* para designar un padecimiento, sin embargo, los testimonios nunca precisan la causa, y la nosología a que hacen referencia es muy variable. Los colaboradores de este proyecto nunca se refirieron al concepto *ch'ulelal* como designación de una enfermedad.

estos y vendido a algún *tsajal* o *ik' anjel* (rojo o negro). También en sus viajes el *ch'ulel* puede encontrarse con alguna enfermedad y acarrearla hacia la persona.

Cuando la persona sueña que es agredida y correteada por algún animal, generalmente caballos o toros, y en el transcurso del sueño se asusta, con seguridad una deidad maligna o un *kibal* han agarrado su *ch'ulel*. Este mal también se presenta cuando se sueña que se es mordido por un perro o una serpiente. Por un lado, el susto suscita la pérdida del *ch'ulel*, y por medio de la mordedura se introduce el frío en la persona.

Asimismo, es frecuente encontrar referencias a la *ipixantal* (envidia) que, como se mencionó, también es una de las principales causas de enfermedad ya que crea el ambiente propicio para que las deidades del mal puedan actuar sobre las personas deficientemente protegidas.

Se sabe que el *ch'ulel* además de andariego es glotón, por lo que es frecuente que los demonios pongan trampas de alimentos, a través de los cuales se introduce alguna enfermedad a la persona, o bien que encuentre a un grupo de *ch'uleltik* comiendo y quiera probar de su alimento sin ser invitado; al ser atrapado, cuando no lo maltratan, lo obligan a trabajar para conseguir más comida, lo que le debilita el cuerpo y lo enferma, ya que el hecho de separarse el *ch'ulel* del resto de la persona constituye razón suficiente para producir enfermedad, pero la persona se agrava debido al maltrato y al encierro que sufre el *alter ego*, lo que repercute en el cuerpo, sobre todo porque los *ch'uleltik* gustan de los espacios abiertos y de flotar en el aire, y con la oscuridad y lo reducido de los espacios se asustan y entristecen.

Esta circunstancia tiene dos agravantes: la primera es que durante su cautiverio los *ch'uleltik* sean forzados a trabajar cargando leña o desempeñando otras labores de servicio pesadas, y la segunda, que constituye una de las mayores preocupaciones para los tsotsiles, es que el *ch'ulel* sea vendido o revendido entre deidades malignas que no tienen suficiente poder para atrapar *ch'uleltik*.

A continuación se relacionan las enfermedades más frecuentes que penetran por la vía del *its'inal ch'ulel*:

Kasemal ch'ulelal (quebradura de *ch'ulel* o *ch'ulel* aventado). Esta enfermedad, si bien se puede adquirir por la vía del *muk'ta ch'ulel*, también se adquiere por la vía del *its'inal ch'ulel*; no es propiamente un padecimiento de origen celestial, sino consecuencia de los delitos cometidos por la persona. Entre las andanzas del *its'inal ch'ulel* se ha mencionado de manera muy frecuente la visita sin invitación expresa de alguna deidad a los diferentes estratos de *yan vinajel-yan balamil*. En estos lugares se topan con sus poderosos habitantes quienes, literalmente, los

avientan hacia la Tierra. A esto se denomina «*ch'ulel* aventado», y por efecto de la caída sobreviene la «quebradura de *ch'ulel*».

También existe la modalidad de aventado del *muk'ta ch'ulel* o *ch'ulel* mayor, entidad residente en alguno de los estratos de *yan vinajel-yan balamil* y que también por alguna circunstancia (*ipixantal* 'envidia' o 'castigo') puede ser aventado por algún enemigo o por quien guarda la entrada. En ambos casos, las consecuencias de la caída se harán evidentes en el cuerpo de la persona mediante un agudo dolor de huesos a causa de fracturas, rupturas tendinosas y hematomas.

Tsa'nel ch'utul m'ilbanek (diarrea grave). Se traduce del tsotsil como «diarrea que lleva a la muerte». Se trata de una enfermedad sumamente grave desde sus inicios, ya que aparece fiebre —con (caliente) o sin escalofríos (fría)—, malestar general y evacuaciones frecuentes casi líquidas o líquidas que pronto producen deshidratación severa. Penetra por la vía del *its'inal ch'ulel* que, engañado, llega a ingerir algún alimento maligno frío o caliente inducido por la envidia de un enemigo. Si no es tratada adecuadamente, la muerte sobrevendrá en dos o tres días.

Xi'el (susto, espanto) (Tapia 1984:26). La palabra *xi'el* significa 'miedo', 'espanto'. Se produce cuando queda tirado el *ch'ulel* —*komel*— por efecto de la caída de una persona, lo que produce espanto (*sba balamil*, miedo a la tierra), que sanará tan pronto sea posible levantar el *ch'ulel* y reintegrarlo al cuerpo del que forma parte.⁹⁵ Se intenta unificar a la persona lo más pronto para evitar que acontezcan otros percances ligados con las deidades del mal, lo cual conlleva, además de agravamiento, mayores dificultades para reintegrar el *ch'ulel*.

Pero el *xi'el* puede tener su causa en otras circunstancias fortuitas que lleven a la persona a asustarse. Así, dependiendo del lugar donde se asuste, existe espanto de camino, espanto de ojo de agua, espanto cerca del río o cerca de las cuevas. Si el *its'inal ch'ulel* no es atrapado por algún *tsajal*, *ik' anjel* u otro ayudante del enemigo, permanecerá en el lugar donde la persona se asustó.

Se atribuye la existencia de este padecimiento a una caída que sufrió el apóstol san Mateo por pisar un resbaladizo trozo de madera cerca de un ojo de agua, a consecuencia de la cual sintió un escalofrío por el susto y más tarde presentó diarrea y calentura.

Por otro lado, a consecuencia de *komel* (caída) pueden tener lugar distintas manifestaciones mórbidas, lo que dependerá del destino que sobrevenga al *its'inal ch'ulel*. Así, además del simple susto, ante las enfermedades que tienen como

⁹⁵ Lo mismo fue reportado por Pozas (1977:213), quien señala que el *ch'ulel* de los niños chamulas queda con mayor frecuencia en el agua, porque es donde más juegan, y los de los adultos en los caminos o ríos.

etiología el que el *its'inal ch'ulel* sea atrapado por algún *tsajal* o *ik' anjel* que reside en una cueva, ojo de agua, río, pozo, camino o en el fuego, pueden darse dos situaciones: la primera, que la persona físicamente caiga en dicho lugar, y la segunda, menos frecuente, que la persona llegue hasta donde reside un *ik'* o *tsajal anjel* y simplemente sienta miedo y se ponga a temblar; ambos casos ocurren bajo la condición de que la persona se encuentre desprotegida por parte de las deidades celestiales. A los padecimientos derivados de estas circunstancias se les denomina *ch'ulelal* o *kornel ch'ulelal*, o *xiel its'inal ch'ulel*.⁹⁶ La caída de la persona se debe a que el *pukuj*, dueño de algún sitio, espera el paso de quienes no han cumplido con sus obligaciones religiosas, les pone el pie y los empuja para que se golpeen, cuanto más fuerte mejor, y así por un lado produce sufrimiento al cuerpo y, por otro lado, que debido al susto el *ch'ulel* se desprenda y pueda atraparlo y amarrarlo.

Muk'ta ch'ulelal o enfermedad mayor del *its'inal ch'ulel*. Esta enfermedad se puede traducir como 'espanto mayor del *its'inal ch'ulel*'. Este mal es inducido por una persona envidiosa tras invocar a deidades de *sba balamil* o *anjeletik* malignos residentes en algún lugar de la tierra, que provocarán que el *its'inal ch'ulel* ingiera algún alimento que le produzca enfermedad a otra persona; o bien, ocasionan algún ataque sorpresivo que asuste a la persona, quien dejará tirado su *its'inal ch'ulel*, lo que permitirá a dicho *anjel* amarrarlo. Este padecimiento puede ser de cualidad fría o caliente, afecta a personas de todos los grupos de edad y nosológicamente consta de dos periodos: en el primero la persona cursa angustia y cansancio, y en el segundo experimenta diversos signos y síntomas que pueden hacer variar el cuadro, como la aparición del complejo conocido como *me' vinik*, o bien un cuadro caracterizado por sudoración fría o fiebre sin escalofríos, falta de apetito o anorexia y somnolencia, incluso inconsciencia.

Stot ta sme' (maldad de la madre o del padre) en el *its'inal ch'ulel* (despreciado de *its'inal ch'ulel*). Este padecimiento tuvo su origen debido a que el apóstol san Juan despreció a un niño y generalmente se presenta en menores que han sufrido algún tipo de desprecio por parte de sus padres o algún familiar cercano. En este grupo se encuentra la *ipixantal* (envidia) del *ch'ulel*, que requiere un complejo ritual de curación que abordaremos más adelante.

⁹⁶ «El *muk'ta ch'ulelal* es una de las condiciones más temibles y peligrosas. El alma desea permanecer fuera del cuerpo, una vez que ha sido 'dominada' o extraída durante el sueño y el *j'ilol* no puede localizarla porque el paciente se niega a cooperar con él. Se cree que la víctima del engaño, el alma, goza de tal modo que no quiere volver a su cuerpo y, eventualmente, pueden destruirla las fuerzas del mal. Es posible que cuando el alma se da cuenta, finalmente, del riesgo en el que se halla, sea demasiado tarde: el descuidado *wayjel* sería víctima de otro, las ánimas de los muertos pueden castigarlo o, si se trata del *wayjel* de un Totilme'il, quedaría a merced del *potzloom* o jaguar, su declarado enemigo» (Guiteras 1965:125).

Chonbilal ch'ulelal, venta del *its'inal ch'ulel* y *spojol tasmanel* o reventa del *its'inal ch'ulel*. Esta enfermedad constituye uno de los padecimientos más temidos por los tsotsiles de los Altos de Chiapas, en primer lugar por lo difícil que es encontrar el paradero de un *its'inal ch'ulel* vendido, tomando en consideración la posibilidad de que haya sido revendido en varias ocasiones y, en segundo lugar, por los complejos rezos⁹⁷ que para su recuperación tiene que realizar el *j-ilol*.⁹⁸ La ayuda para este padecimiento solo puede ser proporcionada por un avezado y poderoso *j-ilol*.

En la década pasada don Antonio Vázquez Jiménez, colaborador de Tapia y también de este proyecto, refirió que «el dueño del *yan balamil* [otra tierra] atrapa los *ch'uleltik* y los lleva a vender a diferentes lugares». Con otros colaboradores de este proyecto se documentó que los *ch'uleltik* son comprados por los *pukujetik* chicos, es decir, *tsajal* o *ik' anjeletik* pequeños y de escaso poder procedentes de los estratos más bajos de las deidades malignas y, por lo mismo, sin capacidad suficiente como para atrapar por sí mismos un *ch'ulel*.

Es una enfermedad de cualidad fría, tal como otras que tienen relación con las deidades malignas de la tierra. Los primeros síntomas son febrícula con sensación de frío, diarrea y dolor de cabeza. Más tarde aparecen náusea y vómito, dolor de huesos, edema de consistencia dura y *me' vinik*, además de que la temperatura aumenta, así como la sensación de frío, anorexia y palidez; el pulso es arritmico con variaciones en la intensidad. Si el paciente no sana, el mal puede persistir hasta por seis meses y luego acarrear la muerte.

Potslom ch'ulelal, mal del sueño. Esta enfermedad penetra por la vía de los sueños, donde se reflejan los percances por los que pasa el *its'inal ch'ulel* en sus andanzas. Las mujeres sufren más frecuentemente este mal, que se caracteriza por dolores de cabeza, espalda, estómago y cintura, y palidez.⁹⁹

⁹⁷ En el libro de Köhler (1995:26-61) se puede apreciar el rezo que hace un *j-ilol* de San Pablo Chalchihuitán, municipio tsotsil aledaño por el norte a San Pedro Chenalhó, para ayudar a sanar *chonbilal ch'ulelal*.

⁹⁸ Para San Pablo Chalchihuitán, Köhler reportó lo siguiente: «*Chonbilal ch'ulelal* es una forma especialmente grave de *ch'ulelal* y tiene en cierto sentido el carácter de un estadio avanzado de esta enfermedad, porque el alma no solo está presa, sino que también ha sido vendida más adelante en una o varias etapas. Con esto se dificulta considerablemente localizarla y traerla de regreso. Esta desgracia puede acontecerle a cada uno de los diversos tipos de *ch'ulel* mencionados, es decir, tanto a los que se encuentran en el cuerpo como a los compañeros de destino y a los *holomal*. Sin embargo, estos últimos se presentan en primer término como raptos de almas» (Köhler 1995:23).

⁹⁹ En OMIECH (1989:50-52) se mencionan otros síntomas: frío, dolor de cuerpo, hinchazón, pérdida de peso, anorexia, astenia, adinamia, vómito, *me' vinik* y calambres. Los datos recabados, desde nuestro punto de vista, indican diversos niveles en la gravedad del padecimiento.

Chuj 'atarantamiento'. Esta enfermedad también llega por la vía de los sueños; es traída a la persona por el *its'inal ch'ulel*, quien la levanta en sus andanzas. Existe la variante que proviene de *ak'bil chamel* en la cabeza. Sus manifestaciones clínicas son que la persona se «ataranta», echa a correr, camina sin rumbo y no sabe qué hacer; ríe, llora, habla, se enoja y grita sola.¹⁰⁰

Pérdida del *ch'ulel* como consecuencia del encuentro con un *pukuj* o un *kibal*. Cuando una persona tiene la desgracia de asustarse al encontrar algún demonio o *kibal* en los caminos, el efecto será el desprendimiento del *its'inal ch'ulel*, que será atrapado por el victimario.

Lo mismo sucede si una persona llega a pisar sobre la huella de un *kibal*, fenómeno que está considerado cualitativamente frío. Entre los síntomas y signos se incluyen dolores de cuerpo y cabeza e hinchazón de extremidades inferiores, que evolucionan rápidamente hasta producir la muerte en dos o tres días, la cual sobrevendrá acompañada de un agudo dolor de estómago (epigástrico). Los *j-iloletik* entrevistados refieren no haber encontrado casos de este tipo durante su práctica.

Etiología y enfermedades del *vayijelil*

La principal causa de las enfermedades que acontecen al *vayijelil* ocurre cuando la persona no se ha preocupado por cumplir el mandato primordial y, en específico, cuando no ha recomendado sus *vayijeliltik* con Dios para que indique a los *anjeletik vaqueros* que los mantengan a resguardo dentro del corral en *ch'iebal*; entonces, los *anjeletik* se desentienden y dejan libres a los animales que pertenecen a este tipo de personas.

Cuando los *vayijeliltik* se sienten en libertad, dependiendo de su naturaleza, deambulan por los bosques o en la cercanía de los poblados y el *pukuj*, que siempre los espera, los conduce a trampas o situaciones que los ponen en peligro. Sobre todo, facilita que se alejen de su corral y vayan a otras comunidades y municipios donde los puede atrapar, lastimar o aniquilar.¹⁰¹

¹⁰⁰ Los signos señalados corresponden a elementos de la psicosis o locura. Al respecto, Guiteras (1965:126), en su estudio sobre Chenalhó, señala: «La locura se atribuye a un golpe que recibe en la cabeza el *ch'ulel* de una persona por parte del *ch'ulel* de un garrote, blandido por otro *ch'ulel*. Se cree, generalmente, que se trata de un castigo que aplica un miembro del Ayuntamiento de los muertos, sito en el *Katibak*». En OMIECH (1989:34) se menciona que el enfermo «imagina a gente que está junto a él».

¹⁰¹ En la etnografía sobre San Andrés, Holland señala que: «El individuo está, generalmente, seguro cuando se halla en un territorio familiar, pero si tiene que viajar a tierras extrañas en las

Cuando una persona sueña que es arrojada a un río, ojo de agua o dentro de una cueva, significa que a alguno de sus *vayijeliltik* efectivamente le ha sucedido esto. Y si al ser arrojado se golpea, las lesiones que esto produzca también aparecerán en el cuerpo humano de la persona; incluso, si el animal llega a morir por el golpe y es el *vayijelil* principal, la persona irremisiblemente morirá.

De la misma manera, la persona en su totalidad enferma cuando el *vayijelil* o el cuerpo humano pisan las huellas de un *kibal* o un *pukuj*, que deja deliberadamente con objeto de afectar a la víctima con su calor-frialdad, aire y otros elementos con la intención de causar enfermedad. Los *vayijeliltik* sufrirán de manera equivalente lo que le pase a su contraparte humana. Lo mismo sucederá si se pasa por donde han jugado *pukujetik*.

Cuando los pelos del *vayijelil* han caído, ya sea durante una pelea, al rozar una rama en los caminos o bien si sangró por pincharse, es preciso que el *j-ilol* pida a los abrazadores de la tierra que recojan los pelos y uñas que pudieron haber quedado en ese lugar para evitar que estos caigan en manos de algún *j-ak' chamel* o *pukuj*.

Así como los *ch'uleltik* pueden caer presos de deidades malignas y ser sometidos a diversas torturas cuyo efecto se materializará en la contraparte corporal, de la misma manera sucede cuando los *vayijeliltik* enferman de alguna dolencia infectocontagiosa, presentándose los mismos signos y síntomas en la parte corporal humana de la persona.

Si bien las causas que afectan la salud de la persona por intermedio del *vayijelil* varían en algunos aspectos en relación con las que afectan al *ch'ulel*, estas producirán signos y síntomas semejantes a los descritos para las enfermedades provenientes del *ch'ulel*.

Ak'bil chamel, *anil chamel* (mal echado) (OMIECH 1989:32)

El *ak'bil chamel*, *potslom* o mal echado,¹⁰² como concepto genérico se refiere a enfermedades que suelen llevar a la muerte si no son atendidas a tiempo; su origen

que no ha estado antes, los dioses de la Tierra del nuevo lugar pueden quedar desconcertados; lo castigarán capturando o dañando a su animal compañero en algún momento y ocasionándole una enfermedad» (Holland 1963:124). Debido a la gran movilidad a que da lugar la dinámica social, en la actualidad los colaboradores ya no refieren este criterio como causa de enfermedad.

¹⁰² Holland (1963:73), en su estudio sobre San Andrés, emplea el término *pos lom* en referencia a cómo interpretó que las enfermedades eran enviadas y recibidas. «Como en los tiempos prehispánicos, los indios aún creen que la mayoría de las enfermedades son enviadas y transmitidas sobre la superficie de la Tierra en forma de *pos lom*: un término muy general que se

reside en las acciones que realiza un *j-ak' chamel* o «dañero»¹⁰³ por solicitud de otra persona o este por su propia voluntad. Las enfermedades por mal echado, como también se reporta en Pinola (Hermitte 1970:66), son de las más temidas porque conllevan el peligro de morir en un periodo corto de tiempo.

En orden de importancia, se dice que lo que principalmente lleva al *ak'bil chamel* son: la *ipixantal* (envidia) o *it'ixal o'õnil*, los conflictos derivados por tenencia de la tierra, las herencias y el enojo por faltas de respeto o simplemente por mala intención sin que obre ofensa alguna, lo que además es muy común.

Entre los tsotsiles se sospecha que una enfermedad puede tener su origen en *ak'bil chamel* cuando el paciente no solo no responde a los procedimientos a los que se le somete para ayudar a sanar, sino que además empeora.¹⁰⁴ El síntoma que comúnmente orienta el diagnóstico hacia *ak'bil chamel* es un pertinaz dolor de cabeza y nuca que enloquece a quien lo sufre; después pueden aparecer diferentes tipos de signos y síntomas.

El dolor referido es resultado de diversas técnicas a las que recurre el *j-ak' chamel*; entre las más comunes encontramos que, una vez instalado un altar, en su plegaria primero nombra los demonios en que se apoya, y a continuación literalmente dirige un llamado a todo tipo de alimañas ponzoñosas —víboras, arañas, alacranes, hormigas rojas, verdes y negras, o abejas— para que ataquen a la víctima. A continuación pide que en la víctima penetre la frialdad de diferentes animales, como sapos y ranas, así como la humedad y frialdad de gusanos y lombrices que se sabe son dañinos. También se pide que la frialdad de las espinas de ciertas plantas penetre en la persona y le cause dolor y muerte.

La palabra es el principal artificio para poner mal echado, por lo que cobra particular importancia en los procedimientos que emplea el *j-ak' chamel*, dado que le son inherentes «cualidades sensibles, cuentan con propiedades de animación: forma, temperatura, sensibilidad, motricidad y voz»,¹⁰⁵ de tal manera que

aplica a cualquier mal, de origen sobrenatural: puede este aparecer en la forma de una ráfaga de aire maligno o torbellino, puede venir con la lluvia y la neblina y aparecer asociado con varios colores como el blanco, amarillo, el verde, o el negro y el rojo; puede venir en llameantes bolas de fuego o cometas en el Cielo. El Arco Iris, con su espectro de colores, es concebido como una combinación de todos esos colores y fuerzas, de ahí que la manipulación de los dioses de la Tierra sea tan importante en la hechicería y en las prácticas curativas». Sin embargo, en la actualidad en Chenalhó y Chamula este término es empleado como sinónimo de *ak'bil chamel*.

¹⁰³ Término en español con el que los tsotsiles tradicionalistas de Chamula y los pedranos designan a quien pone los daños.

¹⁰⁴ En la década de 1970 Hermitte (1970:125-126) reportó lo mismo para los pinoltecos.

¹⁰⁵ Para Cancuc, Pitarch 1996:101. Figuerola (2010:77) señala: «Los *lab* les conceden también a los hombres el saber especial, los conocimientos necesarios para poder ayudar a sanar y pronunciar las palabras especiales de las plegarias. Tales son los vastos dominios en los que intervienen

cuando han sido pronunciadas con un sentido determinado, independientemente de quien las emitió, son capaces de actuar por sí mismas.

Otra forma de producir daño al cuerpo está relacionada con la ingestión de alimentos o agua en los que pueda haber sido colocada alguna sustancia o cosa que envenene directamente, o bien cuando, por obra de *ak'bil chamel*, ya una vez consumida se convierta en daño. Para el último efecto, los *j-ak' chameletik* compran sebo de pollo, de vaca y de cerdo, o piezas de pollo, chile, pescado y carne salada, sobre los que trabajan para que ya en el estómago de la víctima se transformen en la enfermedad que se ha enviado, caliente o fría. Se utilizan, por ejemplo: manojos de chiles, picos de pollo, garras de gato o 13 piojos o pulgas que se meten al cerebro y causan dolor de cabeza; también se mencionan ciertas piedras y vidrios.¹⁰⁶ Asimismo, es posible dañar pidiendo al *pukuj* que en el cuerpo de la víctima ponga sangre de culebra, de caballo, de toro o de gallina para que se hinche de sangre, se ponga negro de golpes y se manche su cuerpo. También se pide al fuego que cause daño, que introduzca su calor extremo.

Otro tipo de daño es el daño de muerto, en que se pide la frialdad de los huesos de difunto. También se usan entierros de cosas pertenecientes a la víctima mezclados con velas.

En ocasiones el «daño» se puede encontrar en un camino, más frecuentemente en un cruce de caminos, donde deliberadamente ha sido dejado por un *j-ak' chamel*, o bien por alguien que haya realizado una curación y con toda intención haya dejado el objeto extraído para que no encuentre el camino de regreso al enfermo, sino para que sea recogido por la primera persona que tenga contacto con este y se enferme.

Cuando se desea introducir frialdad en el cuerpo de una persona, se ponen velas en una cueva, ojo de agua o río donde se sabe que reside algún *tsajal* o *ik' anjel*.¹⁰⁷ Generalmente el mal se hace manifiesto cuando la persona pisa el agua en alguno de estos sitios.

los *lab*». Otro tanto aporta Sánchez (2013:157): «La cabeza refleja el contraste que hay entre la emoción y la razón o pensamiento. En la cabeza se depositan el entendimiento, la comprensión, la conciencia y la percepción de la persona. De la cabeza salen las palabras que brotan del corazón de la persona, el lenguaje sagrado o *k'opontik Dios*».

¹⁰⁶ En un video de autoría de Figuerola sobre el *ak'bil chamel* en Cancun, precisamente muestra imágenes que implican la construcción de objetos que incluyen los mencionados en estos últimos párrafos.

¹⁰⁷ Holland (1963:124) mencionó que entre los andreseros se podía invocar a algún *anjel* poderoso habitante de una cueva, a quien se pedía apresar el *vayijelil* de la persona a la que se quería dañar.

Hay un *ak'bil chamel* muy poderoso que el *j-ak' chamel* pone por intermedio de su *kibal*; este solo puede ser enviado por *j-ak' chameletik* muy poderosos, con mucho conocimiento.¹⁰⁸ Para enviar este tipo de *ak'bil chamel* no se reza en estado de vigilia, sino que la acción se efectúa en sueños ya que esta tiene lugar mediante el *kibal*. Por este medio encuentra a la persona que busca, y al encontrarla tiene la disyuntiva de introducir daño en el cuerpo de su víctima o bien de atrapar el *ch'ulel* y llevarlo a vender a las cuevas, ojos de agua, ríos o estanques que estén en poder de algún *anjel* del mal con escaso poder.¹⁰⁹

Muy frecuentemente, si el *ak'bil chamel* tiene como destinatario algún hombre bien encomendado, pero no su familia, entonces el daño penetra en alguno de los hijos.

Los síntomas que en general acompañan el *ak'bil chamel* son: cansancio, hinchazón de extremidades inferiores, diarrea, dolor abdominal, vómito, calambres con dolor de cabeza, dolor de oído, ceguera, dolor muscular, «nacidos» (abscesos) por todo el cuerpo y hasta tumores. Más temprano que tarde, la persona empieza a «secarse» y rápidamente sobreviene la muerte.

Si el *j-ak' chamel* es poderoso, incluso puede lograr la muerte instantánea de su víctima, ya sea mediante una caída fatal, por el atropellamiento por un automotor o de alguna otra forma.

¹⁰⁸ Figuerola, además de señalar las mismas variantes que aquí se presentan sobre las formas de *ak'bil chamel*, hace énfasis en atribuir la capacidad de enfermar o matar a la posesión de ciertos *lab*. Al respecto dice en distintos párrafos: «Si a todos los *lab* se les reconoce una naturaleza divina sobre la que los hombres no pueden influir y que desconocen en profundidad, todos tienen en común un cuerpo muy 'resbaloso' y una rara inteligencia huidiza que hace que a los hombres les sea muy difícil atraparlos» (Figuerola 2010:96). La naturaleza misma de los *pale* y *obispo* es incierta, pero se sabe de ellos que sus cuerpos, siguiendo el síndrome frío-caliente de los *tseltales* y *tsotsiles*, son fríos, con una frialdad tal que invade gestos y se le comunica a su retórica misma. Así, si un *pale* u *obispo* tocara el cuerpo de una persona o le dirigiese la palabra esta enfermaría inmediatamente. Y esa cualidad es tal, que podría quitarle fácilmente el efecto de los medicamentos que el *ch'abajom* le hubiera administrado. «Estos *lab* son tanto más peligrosos cuanto su facilidad de palabra es fácil y abundante su vocabulario, y que aunada a una inteligencia aguda, hace que sean los intermediarios ideales entre los *me'il tatil* y los otros *lab*. Es el caso de la madre-enfermedad con quienes se sospecha guardan una entrañable amistad. Por este motivo se dice que las personas que los poseen están dotadas de la facultad de poder comunicarse fácilmente con ella, y debido a esto, pueden ejercer la brujería o *ak'chamel* (echar enfermedad). Tal vez por el mismo motivo, algunos expertos aseguran que la posesión en especial del *pale* rojo, le permite a la persona rezar para ayudar a sanar ciertas enfermedades» (Figuerola 2010:96-97).

¹⁰⁹ Entre los pinoltecos se pensaba que, si se soñaba con el ataque de un animal, era un signo indistinto de que alguien realizaba una brujería en su contra (Hermitte 1970:68).

El daño también puede ser recibido por el *vayijelil*, sobre todo por alguno de los menores, que fácilmente puede ser engañado con un bocado aprovechando la glotonería de que hacen gala algunos de estos.

En ocasiones el daño aparece como tos o tuberculosis, o bien como reuma.

Cuando un *j-ak' chamel* tiene dificultades para afectar a su víctima, espera una ocasión propicia, por ejemplo, la debilidad derivada del efecto de una enfermedad natural, que aprovecha para introducir su mal.

Un *j-ilol* informó que, como producto del daño, existen múltiples enfermedades, que rebasan las 30, lo que de alguna manera indica la gran variabilidad nosológica que puede atribuirse como causa de mal echado.

Cuadro de enfermedades

A manera de síntesis, en el cuadro 5.1 se presenta un listado en el que se resumen los padecimientos y síndromes expuestos.

Cuadro 5.1. Enfermedades según entidad anímica

Español	Tsotsil	Significado	Cualidad	Descripción
Enfermedades que penetran por la vía del cuerpo				
Alcoholismo	<i>Chamel pox</i>	Enfermo de alcohol	Caliente	Ingestión compulsiva y por periodos prolongados (semanas, meses)
Alteración	<i>Me' vinik</i>	Alteración	Fría	El enfermo siente una bola que sube y baja indiscriminadamente por el abdomen, lo que causa sintomatología variable compatible con diferentes padecimientos de la medicina moderna como: gastritis, úlcera péptica, colecistitis y colelitiasis, ruptura uterina
Caries dental	<i>Schamel stanal ketik</i>	Enfermo del diente	Caliente	Causada por gusanos rojos que carcomen las piezas dentarias
Diarrea	<i>Tsa'nel</i>	Evacuar más	Fría-caliente	Diarreas leves que se curan espontáneamente, o bien mediante la ingestión de algún preparado a base de plantas medicinales

Español	Tsotsil	Significado	Cualidad	Descripción
Epilepsia	<i>Tup' ik'</i>	Privado de la conciencia	Fría	Caracterizada por convulsiones
Gripe	<i>Simal obal</i>	Moquera, tos	Fría	Febrícula, rinorrea, constipación nasal, moquera y tos, cura en forma espontánea y tiene una duración de tres a siete días
Haraganería	<i>Ch'ajil</i>	Haragán	Fría	La persona se niega a trabajar y mantenerse
Lombricera	<i>Lukum</i>	Lombriz	Fría	Se presenta de preferencia en los menores que inician el gateo, hasta los 10 o 12 años. Se caracteriza por abdomen prominente, polifagia, gases, dolor cólico leve y salida de parásitos durante la defecación
Mal de ojo	<i>K'el satil</i>	Dar ojo	Caliente	Causada por personas que tienen la mirada muy caliente, cuando ven a los niños los dejan llorando, puede causar chalación (perrillas), febrícula, irritabilidad y diarrea
Tos	<i>Obal</i>	Tos	Fría	Febrícula y tos. Atribuida a Jesucristo niño
Tuberculosos	<i>Sak obal</i>	Tos blanca	Fría	Tos con esputo blanco, verde o sanguinolento, fiebre, sudoración nocturna, pérdida de peso, etcétera
Enfermedades celestiales que penetran por la vía del <i>muk'ta ch'ulel</i>				
Calentura	<i>Muk'ta k'ok'</i>	Calentura elevada	Caliente	Enfermedad de rápida resolución, grave, severos dolores de cabeza, sangrado nasal y fiebre elevada, contagiosa
Enfermedad de la Virgen de Santa María	<i>Xchamel jalal me'il Santa María</i>		Caliente	Leve, no lleva al menor a la cama, caracterizada por febrícula, sin mayores particularidades
Parotiditis, paperas	<i>Chenek' k'ul nuk'ilal</i>	Bola en el cuello	Caliente	Temperatura, ligera inflamación del cuello, afectación del estado general y agrandamiento doloroso de la porción delantera de una oreja

Español	Tsotsil	Significado	Cualidad	Descripción
Sarampión	<i>Vik'tal kuyel, xarampio</i>	Mandato pequeño de Dios o pequeño castigo de Dios	Caliente	Principalmente afecta a los niños entre seis meses y cinco años. Al cuadro exantemático le precede: febrícula, malestar general, cuadro gripal. Tiene una duración de siete a 15 días
Tosferina	<i>Jik'al obal</i>	Tos chillona	Fría-caliente	Afecta a los niños <i>jik'akil obal</i> entre seis meses y 15 años; primero aparece fiebre y catarro que duran de siete a nueve días, y luego se producen fuertes accesos de tos chillona que llevan al enfermo a ponerse morado; hay dolor corporal. Puede causar la muerte en la primera semana después de instalada la tos
Varicela	<i>Tok'on chuj, me'til chamel</i>	Quemadura de la Madre Luna o castigo de la Madre Luna	Caliente	Roncha con agua, precedida por febrícula. Dura un periodo aproximado de ocho días. Principalmente afecta a niños de entre seis meses y cinco años
Vergüenza	<i>K'exlal</i>	Vergüenza que viene por mirada caliente	Fría	La porta una persona que ha sido dominada por el <i>pukuj</i> , pero el poseído lo ignora; produce daño con la mirada. La persona afectada siente una ola de calor y produce fiebre, diarrea y dolor
Viruela	<i>Muk'tik kuyel</i>	Grano grande enterrado o roncha fuerte	Caliente	No se ha observado por décadas. Siete días de fiebre, luego aparecen puntos rojos que crecen con agua que escurre y es pegajosa, y finalmente se ponen negros. Hay dolor de cabeza y cuerpo, malestar general y mal olor de boca. En general, si el enfermo no muere antes del decimotercer día, sobrevivirá. Afecta a todos los grupos de edad, en especial a niños de entre seis meses y cinco años
Epidemia	<i>Epidemia</i>	Epidemia	Caliente	Se presenta en forma generalizada en todo un conjunto social, cada 12 o 20 años, y es contagiosa. Dios la envía para disminuir la población en la Tierra. Dios es quien escoge a los sobrevivientes

Español	Tsotsil	Significado	Cualidad	Descripción
Enfermedades que penetran por la vía del <i>ch'ulel</i> debido a que la persona pierde la protección divina porque no ha cumplido con las obligaciones religiosas o, además, ha cometido «delito»				
Mal echado	<i>Ak'bil chamel</i>	Enfermedad de mal echado	Fría-caliente	Hematemesis, tensión abdominal, peristaltismo intestinal acelerado, sudoración profusa, facies cadavérica, dolor pulsátil en epigastrio, pulso rápido y fuerte
Cansancio	<i>Lubel</i>		Fría o caliente	El mal en forma de arcoíris quema con su reflejo <i>stojol tas ch'ulel</i> el <i>ch'ulel</i> , también puede provenir de sueños o bien tener como vehículo los alimentos. Entre sus signos y síntomas están: febrícula, cefalea, dolor abdominal con distensión, astenia, adinamia, palidez, falta de apetito y pulso lento, o rápido pero de baja intensidad
Cólico	<i>K'ak'al ko'on'al</i>	Fuego del corazón	Caliente	Es consecuencia de un enojo contenido y causa dolor cólico ardoroso en epigastrio
<i>Ch'ulel</i> vendido	<i>Chonbilal ch'ulelal</i>		Fría	Pródromos: diarrea aguda, cefalea, fiebre con escalofríos. La enfermedad se caracteriza por náusea, vómito, dolor óseo, edema de miembros inferiores, fiebre con escalofríos, palidez, anorexia y pulso arrítmico con cambios en la intensidad
Enfermedad del <i>ch'ulel</i> grande	<i>Muk'ta ch'ulelal</i>		Fría-caliente	Varios síntomas gastrointestinales
Embolia cerebral	<i>Tsetsal aluben</i>	Entumecimiento fuerte	Fría	Parálisis de una parte, la mitad o todo el cuerpo
Diarrea grave	<i>Tsa'nel xenel</i>	Muerte por diarrea	Fría-caliente	Evacuaciones acuosas, frecuentes, vómito profuso, desequilibrio hidroelectrolítico, astenia y adinamia. Muerte en tres días
<i>Ipixantal</i> (envidia) de la tierra	<i>Il k'op ta sba bala-mil</i>	La palabra que viene de la tierra	Fría	Cefalea, fiebre, dolor osteoarticular y pulso acelerado, que salta

Español	Tsotsil	Significado	Cualidad	Descripción
Espanto	<i>Xi'èl</i>	Miedo, espanto	Fría	Se sufre como consecuencia de una caída provocada por <i>ipixantal</i> (envidia) (<i>il kop</i>). El <i>ch'ulel</i> , asustado, abandona el cuerpo de la persona a que pertenece, quedando tirado en el lugar donde literalmente cayó
Muerte del <i>vayijelil</i>	<i>Anil chamel</i>	Enfermedad rápida	Caliente	Edema y hematoma localizados y parálisis de la región afectada
Paludismo	<i>K'àk'al sik</i>	Fiebre fría	Fría	Signos y síntomas del paludismo
Quebradura	<i>K'àsemal ch'ulelal</i>	Quemadura del <i>ch'ulel</i>	Caliente	Se produce cuando el <i>muk'ta ch'ulel</i> es arrojado desde el estrato del cielo en que se encuentra. Se manifiesta por fracturas, deformaciones óseas, hematomas (moretones), dolor articular y óseo, dificultad para la movilización, febrícula y sueño

Fuente: datos de la investigación.

Capítulo 6. Predestinación, formación e iniciación



Consideración previa. El concepto de chamanismo

Dada la temática que se aborda en este libro, debo posicionarme respecto a la corriente de antropólogos que teóricamente se adscriben a lo que ha dado en denominarse «complejos chamánicos». En tal sentido, me adhiero a la siguiente cita que postulan Galinier y Perrin:

la imprecisa delimitación que en la actualidad existe sobre el concepto ha resultado en el hecho del uso indiscriminado del término «chamán» para hacer referencia a los diferentes agentes de los sistemas médicos amerindios, al extremo de llegarse a etiquetar con dicho término a casi todo aquel que ayuda a sanar. Por otro lado, destaca

la insoslayable utilidad del concepto, porque facilita [...] el trabajo de comparación y permite discusiones teóricas extremadamente fértiles (Galinier y Perrin 1995:x-xi).

Así, refiriéndome específicamente a los *jpoxtavanejetik* tsotsiles, considero que partir del concepto de «chamanismo» como eje para el análisis de su ser y quehacer aparece, desde mi punto de vista, como impreciso y una empresa sumamente delicada por varias razones.

La primera de ellas se relaciona con un hecho mencionado por varios autores, pero que claramente reitera Anzures y Bolaños cuando señala que «en no pocos textos etnográficos o de medicina tradicional, relativos a poblaciones amerindias se considera chamán a todo el que se dedica a ayudar a sanar» (Anzures y Bolaños 1995:47). Se corre el riesgo, como afirman Galinier y Perrin, de «encubrir, en el lenguaje antropológico, a un conjunto heterogéneo de prácticas, confiadas, en América del Norte a hombres médicos, o en la parte hispana y lusitana del continente, a los brujos, los curanderos o los pajes» (Galinier y Perrin 1995:xv), lo que resulta en generalizaciones que alejan al investigador y sus lectores de las especificidades y alcances que guardan entre sí los diferentes etnomédicos y, para el caso, los distintos *jpoxtavanejetik*.

En mi opinión, la tendencia a acudir a la designación y el análisis desde la perspectiva del «complejo chamánico» rebasa con mucho, e incluso contradice de fondo, los presupuestos trazados al respecto por Eliade (véase Eliade 1976) porque, quírase o no, en estos residen las bases para el desarrollo del concepto.

La segunda razón, como mencionan Galinier y Perrin, se refiere a «la atomización de los perfiles chamánicos por aglutinación de ‘elementos’ o ‘rasgos culturales’» (Galinier y Perrin 1995:xi), y por otro lado, a generar, como señala Califano, «endebles bases epistemológicas» (1995:104) con las que se pretende sustentar su uso, lo que ha dado lugar, según señala este autor, a diferentes criterios: primero, la oscilación entre definiciones —que ubica dentro de los *minimale* y *maximale*—, que impiden un enunciado único; segundo, diferentes definiciones que intentan recortar epistemológicamente el objeto —las que apuntan al estado del chamán, las que intentan una comprensión del concepto a través del sentido y las que procuran «relevar objetiva y exhaustivamente al chamanismo»—, lo que apunta a «mitigarlo como hecho existencial y describirlo superficialmente sin que las partes se reúnan en una unidad ideal de significado».¹ En lo personal, estos

¹ En este sentido, el mismo autor dice: «Un examen de las principales definiciones y teorías no hace más que comprobar que se ha instituido una verdadera tradición sobre el objeto. Así, aparece viciado de antemano por haber sido sometido a las hermenéuticas más dispares, algunas

me parecen intentos de unificar bajo el concepto de chamanismo las diferentes formas que adopta la relación del ser humano con lo sagrado, específicamente en los casos que tienen que ver con la liga almas/salud-enfermedad, como si la validación académica dependiese de la adscripción al concepto, olvidándose de que tan solo se trata de una creación artificial que permite a los etnólogos elaborar taxonomías simplificadas tendientes a universalizar el fenómeno del cuidado y rescate de las almas de los humanos, lo que da vigencia a la pregunta que vierten Galinier y Perrin, en el sentido de que con todo esto se le resta a dicho concepto su propia esencia (1995:x1). Sin embargo, como también mencionan los autores:

el empleo de tal término facilita el trabajo de comparación y permite discusiones teóricas extremadamente fértiles en áreas en donde no se le había tratado, como es el caso notorio de Mesoamérica, en la que por ejemplo, las encuestas del trabajo de campo, encasilladas durante largo tiempo en el *curanderismo*, ignoraron las problemáticas presentes en las regiones amazónicas relacionadas con la circulación de fluidos, o las teorías originarias sobre las experiencias oníricas [...] y descuidaron, igualmente, reflexiones sobre lo que podría llamarse lógica chamánica cuyo descubrimiento en otras áreas del continente, permitió darse cuenta de los panoramas teóricos que se presentaban en cada región (Galinier y Perrin 1995:x-x1).

Así, apuntando a lo que en todo caso entiendo por chamanismo, y tratando de visualizarlo como un concepto amplio y dialéctico, me adscribo a la definición que esbozan Galinier y Perrin:

Con el nombre de chamanismo se designa a un conjunto de concepciones y de prácticas cuyo propósito es, sobre todo, interpretar, prevenir o tratar los infortunios: hambres, catástrofes naturales, enfermedades, etc. El chamanismo es un sistema que se funda en una teoría de la comunicación que se lleva a cabo entre el otro mundo, «un espacio sagrado» (o «sobrenatural») —descrito en parte por los mitos— y el mundo de aquí, el de los hombres comunes, que por otra parte, se halla sometido a ese otro mundo. La comunicación se establece por intermedio de un personaje socialmente reconocido a quien se le designa con el nombre de chamán que sabe convocar y dominar a voluntad a las entidades relevantes del espacio sagrado, generalmente

de las cuales lindan en lo grotesco. Interpretaciones psicológicas: el chamán es un histérico o un excitado; psiquiátricas: un psicótico; psicoanalíticas: un terapeuta de la neurosis; un sacerdote similar al católico que elimina el ‘pecado’; un simulador o un miembro de la sociedad que implementa la cura y la búsqueda de recursos económicos» (Califano 1995:109-110).

calificadas de «auxiliares», de «aliados», de «protectores» o de «espíritus auxiliares». En resumen, el chamanismo es una representación del mundo y del hombre, definida por una función, la del chamán (Galinier y Perrin 1995:IX).

Esto remite, como apuntan Galinier y Perrin, a que: «El chamanismo *stricto sensu* es por excelencia un fenómeno siberiano y central-asiático» (Eliade 1976:22). Como corolario a la misma definición, estos autores en su lugar destacan el estatus de «hombre de saber» y la gestión intelectual del infortunio en términos de «desordenes somáticos» y «disfuncionamiento del orden del mundo» (Galinier y Perrin 1995:XIV), situados en ámbitos de carácter eminentemente religioso, pero con la particularidad y especificidad institucional y material de la religión particular que a cada cual cobija.² Esto, como señala Perrin en otro trabajo, implica, entre otras cosas, que cada cultura tiene una representación particular de la persona y el mundo, una alianza entre los humanos y las deidades (Perrin 1995:2) y una concepción dual del mundo, «este mundo» y el «mundo otro» (1995:2-3).

Una vez hecha la aclaración, creo que es necesario apuntalar algunos elementos que circunscriben el caso de los *jpoxtavanejetik* tsotsiles, y específicamente de los *j-iloletik*, que considero de relevancia, sobre todo porque no son tratados claramente en algunos textos sobre chamanismo.

En primer término, ha de tomarse en cuenta que todo sistema etnomédico está determinado e inmerso en una cosmovisión particular (Basilov 1992:15; Califano 1995:107; Galinier y Perrin 1995:XIV-XV; Marion 1995:66; Perrin 1995:1) que le da sentido y ayuda a caracterizarlo, porque como señala Basilov: «deriva de las necesidades de la sociedad y no de particularidades psíquicas de una determinada categoría de individuos». Por lo mismo, fuera de dichos ámbitos particulares su práctica no tiene razón de ser y su supervivencia ante los cambios socioculturales y religiosos está sujeta a ajustes que se suscitan por la vía de la resignificación de sus elementos a través de la «transfiguración étnica». No en vano se destaca la plasticidad de la que están dotados los sistemas etnomédicos, de modo tal que son diversos los reportes de su coexistencia con religiones universales (cristianismo, budismo, islam, sintoísmo, etc.);³ de ello a su vez es ejemplo el trabajo de Basilov, quien expone la adaptación del chamanismo al islam en el Asia Central.

² «El chamanismo se basta a sí mismo. Constituye en sí una religión. Así lo confirman todos los ejemplos americanos de sociedades —poco numerosas hoy en día— que permanecen renuentes a la occidentalización, o que al menos su tradición vernácula ha sido modificada, solo superficialmente, por el cristianismo latino» (Galinier y Perrin 1995:xv).

³ «Pero lo que llama la atención es que, al igual que otras áreas culturales donde el chamanismo ha coexistido, aquí con el budismo, allá con el confucianismo, o incluso con el Islam se revela en

El aspecto de la cosmovisión destaca porque constituye uno de los presupuestos básicos de este trabajo y porque, tal como subrayan Galinier y Perrin, los sistemas etnomédicos amerindios se presentan «entonces, como un dominio de las interacciones en la esfera de la comensalidad, del mundo social y de los espacios cósmicos. Es por esto por lo que su saber rebasa grandemente el campo de la terapéutica, para fundirse en una ‘visión del mundo’» (1995:XIV-XV).

Uno de los criterios que apuntalan la discusión sobre si algunos complejos pueden ser categorizados como chamanismos o no tiene que ver con la capacidad de algunos de sus agentes no solo de acceder voluntariamente a estados alterados de conciencia para realizar «vuelos mágicos» y «convocar y dominar a voluntad» a las entidades relevantes del espacio sagrado, generalmente calificadas como «auxiliares», «aliados», «protectores» o «espíritus auxiliares». Esta discusión se inscribe en un amplio mosaico de posibilidades y, en forma concomitante, de posiciones al respecto, que a fin de cuentas dejan más dudas que certezas sobre si algunos de los casos tratados son o no chamanismos.

En el caso de los *j-iloletik*, el único acceso que tienen a *yan vinajel-yan balamil* es durante los sueños de formación y de actualización, siempre de la mano de una deidad que los convoca, nunca por propia voluntad. La experiencia y la información obtenidas constituyen la base para orientarse en sus rezos y peticiones cuando median entre las deidades y los humanos.

Por lo antes expuesto, al menos para este trabajo, dadas las características del mandato del *j-ilol*, el concepto de chamanismo solo nos es de utilidad comparativa y para dilucidar cuáles de los elementos delineados por Eliade se encuentran presentes en el complejo correspondiente. Por lo mismo, cabe aclarar que su tratamiento no necesariamente apunta a etiquetar como complejo chamánico la labor que desempeñan los *j-iloletik* dentro del sistema etnomédico que aquí se aborda, dado que, si bien el *j-ilol* ha sido dotado de formas extraordinarias de visión, su labor se inscribe dentro de la acción sacerdotal, es decir, funge como intermediario entre las deidades y el común de la gente. Con esto, agrego, ayudan a sanar

esos casos como un sistema intelectual cuya plasticidad es tal, que permite diversas formas de cohabitación, de interpretación o de coexistencia con las grandes doctrinas de salvación» (Galinier y Perrin 1995:xv). Por su parte, Heinza (1992:132-133) dice: «A diferencia de los practicantes de las religiones universales, los chamanes evitan conscientemente cualquier dogma y trabajan muy bien incluso dentro del contexto de las religiones universales. Esta flexibilidad es una de las razones de su supervivencia. Los rituales chamánicos para llevar a los individuos en presencia de lo divino se recrean continuamente para un propósito específico; es decir, se considera que cada caso es único». Y más adelante afirma: «En las sociedades multiétnicas y plurirreligiosas, los chamanes a menudo toman elementos de diversas religiones y reinterpretan continuamente ciertos elementos de su ritual» (Heinza 1992:133).

en el sentido de que, a partir de ofrendas y rezos, entregan alimento, respeto, agradecimiento y arrepentimiento a Dios, quien a fin de cuentas es el que concede la recuperación de la salud, cumpliéndose con ello el mandato primordial.

J-iloletik y complejo chamánico

Cabe por tanto realizar un balance de los elementos que orientan positiva y negativamente el juicio que se sostiene.

En primer término, expongo las condiciones que el *j-ilol* cumple: «entrega del mandato» o «llamamiento» y «herencia», elementos que están estrechamente vinculados y sujetos a la predestinación, siendo el primero imprescindible toda vez que, si no se presenta, la petición de heredar por parte de quien desea dotar y el candidato no tiene efecto.

En segundo lugar, se cumple la condición de formación en el seno familiar y el ámbito onírico (Eliade 1976:29-30).

En tercer lugar, se menciona la presencia de enfermedad, en este caso, como señal de predestinación o cuando el candidato se niega a aceptar el mandato, la cual cede cuando a través de otro *j-ilol* se llega a saber de tal predestinación o cuando el candidato acepta el cargo, en este caso estando obligado a sanar por sí mismo, lo que a su vez funciona como iniciación y socialización de su condición. Cabe aquí señalar que la enfermedad como crisis no necesariamente se presenta en la persona del candidato, sino que puede ocurrir en un familiar, situación para la que no encontrará ayuda de otros *j-iloletik*. La crisis estribaría en la ansiedad y angustia derivada de la necesidad de dar solución al problema, la cual se da cuando este interviene ayudando a sanar, que además cubre el requisito de iniciación.

En cuarto lugar, él es el que sabe y conoce a profundidad la mitología y los rituales (Eliade 1976:24-25).

En quinto lugar, se le han otorgado las facultades necesarias para intermediar entre las deidades y los humanos, no convoca ni domina a voluntad a las entidades relevantes del espacio sagrado ni es dominado o poseído por estas, siendo, sí, instrumento de la divinidad en el sentido del «plan», es decir, en cuanto al cumplimiento del mandato primordial de adorar, sostener y nutrir a las deidades, pero desde un rol sacerdotal (Eliade 1976:23).

En sexto lugar, están presentes, pero no siempre, pruebas de iniciación (Eliade 1976:30) a que son sometidos algunos de los *j-iloletik* poderosos, encaminadas no solo a probar su fortaleza física, sino también su entereza ante las dificultades.

En séptimo lugar, fuera del ámbito de lo sagrado, del ritual, la vida del *j-ilol* transcurre bajo las mismas condiciones que sus coterráneos, hecho ampliamente señalado en la etnografía sobre el tema (Basilov 1992:9; Califano 1995:134). Es, como señala Califano, «en parte igual al resto de los miembros de la comunidad y en parte, diferente por el poder que ha adquirido, que le brinda un conocimiento y experiencias que lo separan de los demás» (1995:134). Esta condición de «coexistencia» ayuda, según Pinzón, a que el etnomédico obtenga:

un sinnúmero de recursos que le permiten que la terapia no se aleje del tiempo y del espacio en los cuales hay que vivir siempre. Esta retroalimentación entre lo ritual sagrado y el recurso de lo cotidiano cultural forman el eje alrededor del cual gravita el proceso de curación (Pinzón 1995:219).

Por el lado de los aspectos que alejan al *j-ilol*, *stricto sensu*, del chamanismo, y que no son condiciones nimias, a continuación se describen los más relevantes.

Insisto en que si bien la labor del *j-ilol* está estrechamente ligada a la salvación de los *ch'uleltik* y *vayijeliltik*, su función se limita a pedir y ofrendar ante las deidades secundarias para que estas, a su vez, lo hagan en nombre del enfermo al que ayudan a sanar ante las deidades celestiales, mediando entre los mundos ecúmeno y anecúmeno. Por lo mismo, no es psicopompo, tampoco realiza viajes mágicos de rescate ni acompañamiento de los *ch'ulel* o *vayijelil*, sino que su función es eminentemente sacerdotal. No está en el «ser» de su misión realizar viajes y rescates en forma personal porque se encuentra constreñido y delimitado por su propia cosmovisión; su mandato es el de ayudar a salvar *ch'uleltik* mostrando a los enfermos, en el plano de la vigilia, el camino de regreso al cumplimiento del mandato primordial, adorar y nutrir a Dios.

La divinidad, entonces, le otorga poder, pero en forma limitada, sin sobrepasar durante el ritual las fronteras de los ámbitos donde para bien o para mal deambulan las personas y accediendo exclusivamente a la revelación divina conducida a través de los sueños, donde recibe conocimiento, poder y actualizaciones. Por otra parte, durante el ritual de petición y entrega, es decir, durante el rezo, el «estado alterado de conciencia» en que tiene lugar es un estado meditativo.

Es preciso no perder de vista que teóricamente resulta relevante analizar los procesos en que se ven inmersos los agentes de los sistemas etnomédicos a la luz de las posturas que se inclinan por el chamanismo, pero tan solo en aras de hacer comparaciones que enriquezcan el campo, haciendo un llamado a la discusión de un tema tan importante, al menos para la etnomedicina.

Jpoxtavanej: el que ayuda a sanar

Jpoxtavanej, palabra que en tsotsil y tseltal significa ‘el o la que ayuda a sanar’, es un término que permite englobar dentro de una misma categoría los diferentes cargos que se ejercen en los sistemas etnomédicos tsotsil y tseltal.

Si bien entre los diferentes cargos se reconocen distintos grados de saber, de poder y, en forma concomitante, de complejidad en los diversos procesos de atención, no se puede hablar sobre ellos, como plantean Holland (1963:203-204) y Campos Navarro (1996:84) para otros espacios humanos, en términos de jerarquía, ni, como señalan Fabrega y Silver (1973:36), de rango en función de organización institucionalizada o subordinación. Más bien, los *jpoxtavanejetik* se posicionan en el interior de sus respectivas comunidades con tareas diferenciadas, lo que depende del tipo de nosologías que cada cual maneje y de la demanda que la comunidad haga de sus servicios, y no de la complejidad del ritual o del saber y del poder sobrenatural implícito. Ciertamente, en el nivel de lo social, en función de los diversos grados de conocimiento y de poder concretados en los éxitos terapéuticos, unos tendrán más reconocimiento social, «respeto» y, por lo mismo, mayor responsabilidad social que otros, es decir, se les encomienda en la dinámica comunitaria roles que implican diferentes grados de responsabilidad social.

El criterio de «no jerarquía» en la etnomedicina tsotsil se ve reforzado por el hecho de que un porcentaje elevado de *jpoxtavanejetik* está dotado de diversos mandatos,⁴ además de que no se puede observar un patrón preciso en el orden, pero sí el predominio en frecuencia de unos sobre otros.

Así, de un censo practicado entre 85 socios tsotsiles de OMIECH en la asamblea general de la organización realizada en 1989 (véase cuadro 6.1), se observó que 12 practicaban como único cargo el de *j-ilol*, nueve *jts'ak-bak*, 15 *jvetom* y 16 *j-ak' vomol*, lo que arroja un total de 52 *jpoxtavanejeyik* con un cargo; a continuación, de entre los 26 que se dedicaban a dos cargos, se observó que siete eran *jvetom* y *j-ak' vomol*, seis *j-ilol* y *jvetom*, seis *j-ilol* y *j-ak' vomol*, cuatro *jvetom* y *jts'ak-bak*, dos *j-ilol* y *jts'ak-bak*, y uno *jtoivits* y *j-ak' vomol*; y de los siete que se dedicaban a tres cargos, dos eran *j-ilol*, *j-ak' vomol* y *jvetom*, uno *j-ilol*, *jts'ak-bak* y *jtoivits*, dos *j-ilol*, *jvetom* y *j-ak' vomol*, uno *j-ilol*, *jvetom* y *jts'ak-bak* y uno *j-ilol*, *jtoivits* y *jts'ak-bak*.⁵

⁴ Lo que en nuestro medio se entiende como mandato dentro del complejo de una práctica, como es la médica, los tsotsiles de Chamula y Chenalhó lo designan como cargos, toda vez que son entregados a las personas por mandato de las deidades celestiales y, a la manera de los cargos religiosos, no pueden ser rechazados. Por ello, en este trabajo serán designados de esa manera.

⁵ En el estudio realizado en la misma organización por Graciela Freyermuth a finales de la década de 1980 y principios de la de 1990, y reportado en 1993, es decir, un lustro antes de que se

Cuadro 6.1. Cargos entre 85 *jpoxtavanejetik* OMIECH 1989

Número de <i>jpoxtavanejetik</i>	<i>J-ilol</i> El que puede ver	<i>J-ak' vomol</i> Hierbatero	<i>Jvetom</i> Partera	<i>Jts'ak-bak</i> Huesero	<i>Jtoivits</i> Rezador de los cerros
12	X				
9				X	
15			X		
16		X			
7		X	X		
6	X		X		
6	X	X			
4			X	X	
2	X			X	
1		X			X
2	X	X	X		
1	X			X	X
2	X	X		X	
1	X		X	X	
1	X			X	X

Fuente: elaboración propia con base en OMIECH 1989.

Cabe destacar que existe otro cargo aunque no está presente en Chamula y Chenalhó, o al menos no fue mencionado por quienes colaboraron en el proyecto; se trata de *kajval Dios*, expresión que literalmente se traduce como «dueño de una deidad-santo». Este cargo me consta que está presente entre los zinacantecos,⁶ y en San Andrés se denomina *me' santo* o madre de santo (Holland 1963:199-200); en ambos casos se hace referencia a un *jpoxtavanej* que es dueño de una deidad o santo que reside en una caja de madera, a la que los antropólogos norteamericanos designaron como caja parlante. Esta caja se sitúa en el altar dedicado a la atención de los enfermos, y con ella el *kajval Dios* consulta sobre sus males o algunos otros

realizara este estudio, señala: «Un practicante puede ejercer más de una mandato —como es el caso de más de la mitad de los 147 curanderos entrevistados—, encontrándose algunos especialistas en tres áreas» (Freyermuth 1993:70). Y más adelante: «de los curanderos entrevistados, 20 % ejercía tres mandatos; combinaciones de partero, huesero, hierbero, *ilol* y rezador de los cerros» (1993:70).

⁶ Al respecto, Fabrega (1973:43) afirma: «*Talking saints*. The Tsotsil term for the owner of a saint is *yahval riosh* —literally, 'owner of the god/saint'. There are two terms used to refer to saint itself: *riosh shk'oph*, 'saint who talks', and *cuxul riosh*, 'living saint' (Vogt, 1969, gives the term *kh'opohel riosh*, but we have never heard this term used) the cult of talking saints is an interesting feature of both Indian and Ladino culture in the highlands of Chiapas».

menesteres, como dónde se encuentran objetos perdidos o problemas referentes a la milpa. La deidad que con mayor frecuencia reside en dichas cajas es san Miguel arcángel. Sobre estas cajas parlantes existen abundantes referencias, ya que han sido elementos centrales en el origen y devenir de varios de los levantamientos originarios de la región (véase Thompson 1979; Viqueira y Ruz 1995).

Por otro lado, los datos de los 13 *jpoxtavanejetik* que proporcionaron información para este estudio difieren de lo mencionado en el párrafo anterior debido a que las personas seleccionadas por OMIECH, OMPTACH y el propio investigador para conformar el grupo dedicado a la tarea de generar una memoria de lo que en su momento eran las etnomedicinas practicadas por los tsotsiles, son quienes tienen un manejo más amplio de la etnomedicina porque todos detentan el cargo de *j-ilol* (véase cuadro 6.2). De estos, cuatro se dedican a los cargos de *j-ilol* y *j-ak' vomol*; uno a los de *j-ilol*, *j-ak' vomol*, *jts'ak-bak* y *jpich'òm*; dos a los de *j-ilol*, *jtoivits* y *j-ak' vomol*; tres a los de *j-ilol* y *jvetom*; dos a los de *j-ilol*, *j-ak' vomol* y *jvetom*, y, por último, uno a los de *j-ilol*, *jvetom* y *jts'ak-bak*.

Cuadro 6.2. Cargos por *jpoxtavanej* colaborador

Número de <i>jpoxtavanejetik</i>	<i>J-ilol</i>	<i>J-ak' vomol</i>	<i>Jvetom</i>	<i>Jts'ak-bak</i>	<i>Jtoivits</i>	<i>Jpich'òm</i>
4	x	x				
1	x	x		x		x
2	x	x			x	
3	x		x			
2	x	x	x			
1	x		x	x		
13						

Fuente: datos de la investigación.

Cabe resaltar que, en ambos grupos, entre quienes se dedican a dos cargos la mayoría detenta como principal el de *j-ilol* (64 % de los asistentes a la asamblea de OMIECH), y de igual modo quienes se dedican a tres o más invariablemente poseen el de *j-ilol*.

En cuanto a la frecuencia con respecto al número de cargos a los que se dedican los *jpoxtavanejetik* (véanse cuadros 6.3. y 6.4.), los colaboradores manejaban más habitualmente dos, seguían en frecuencia los que manejaban tres, y eran una minoría los que detentaban de cuatro en adelante. Por otra parte, de los 88 miembros de OMIECH ya señalados, 61 % manejaba un cargo; 30.59 %, dos cargos; y 8.24 %, tres (OMIECH 1989:27).

Cuadro 6.3. Número de cargos por *jpoxtavanej* colaborador

Número de <i>jpoxtavanej</i>	Número de cargos	Porcentaje
1	4	7.7
5	3	38.5
7	2	53.8
13		100.0

Fuente: datos de la investigación.

Cuadro 6.4. Número de cargos por *jpoxtavanej* OMIECH 1989

<i>Jpoxtavanej</i>	Núm. esp.	Porcentaje
52	1	61.18
26	2	30.59
7	3	8.24
85		100.00

Fuente: elaboración propia con base en OMIECH 1989:27.

Por otro lado, en cuanto al orden de frecuencia con que aparecen los cargos en uno y otro grupo (cuadro 6.5), predominan en primer lugar el de *j-ilol*, en segundo lugar el de *j-ak' vomol* y en tercero el de *jvetom*. Esto apuntaría a la hipótesis, no abordada en este trabajo, de que dicha distribución obedece a la frecuencia con que se presentan los diferentes problemas de salud que competen a cada mandato.

Cuadro 6.5. Frecuencia con que aparecen los cargos entre los *jpoxtavanejetik*

Mandato	Traducción	Colaboradores	%	OMIECH	%
<i>J-ilol</i>	El que puede ver	13	40.6	33	27.7
<i>J-ak' vomol</i>	Hierbatera(o)	9	28.1	34	28.6
<i>Jvetom o jtamol</i>	Partera(o)	6	18.8	30	25.2
<i>Jts'ak-bak</i>	Huesera(o)	2	6.3	19	16.0
<i>Jtoivits</i>	Rezador de los cerros	2	6.3	3	2.5
			40.6		100

Fuentes: datos de la investigación; OMIECH 1989.

Finalmente, se enfatiza que los datos aquí presentados solo representan tendencias y de ninguna manera se pueden extrapolar para realizar generalizaciones respecto de los *jpoxtavanejetik* de los municipios en los que se trabajó.

J-ak' chamel o *j-ak'bil chamel* (dañero)

Fuera de cómo ideológicamente el grupo social dirime en diferentes momentos la diada *j-ilol / j-ak' chamel*, en general se distingue una diferencia clara entre la labor de uno y la de otro. Para los tsotsiles de Chamula y Chenalhó, los *j-ak' chameletik* ocupan el polo opuesto a los *jpoxtavanejetik*; los primeros son la antítesis de la salud y, por lo mismo, de ninguna manera pueden ser considerados como parte de la etnomedicina tsotsil.

Como fue señalado más arriba, en la actualidad nuestros colaboradores afirman que quienes ayudan a sanar son hijos de Dios y quienes hacen daño lo son del *pukuj*;⁷ por lo mismo, unos y otros solo pueden realizar la acción para la que fueron dotados.⁸ Se nos dijo que, en caso de que una persona que ha recibido poder y conocimiento para representar a las deidades del bien a su vez recibiera lo que el *pukuj* pudiera llegar a entregarle, pierde lo primero para ser exclusivamente hijo de este. Sin embargo, no estamos en capacidad de generalizar tal consideración, ya que hay quienes ayudan a sanar y hacen daño. Pero regresando a nuestros datos, sobre el particular se indicó que los apóstoles y santos que hacen entrega del mandato son específicos y enfáticos con el predestinado en lo que respecta a que por ningún motivo deben aceptar los ofrecimientos de poder y dinero que se les hagan en sueños:

Así me dijeron los apóstoles san Juan, san Pedro, san Miguel y san Lorenzo de Zinacantán:

—¡Hijo! Te venimos a avisar que no vayas a hablar con el señor de seis cabezas porque ese es peligroso, no es una ayuda buena la que te puede ofrecer, sino que es para acabar con tu vida, es para engañarte y tenerte. Por favor, hijo, don Sebastián,

⁷ «En realidad en K'ankuk no hay personas que se dediquen exclusivamente a ella sin ser ellos mismos *ch'abajom*, y ello es comprensible si consideramos que para su ejercicio se requiere conocer la terapia, las enfermedades, como las plegarias que las curan y aquellas singulares que las provocan. Los mismos cancuqueros distinguen a los *ch'abajom* que hechizan, por el término de quien 'da enfermedad' (*ak'chamel*), sin más» (Figuerola 2010:322).

⁸ Holland puntualiza para los tsotsiles de San Andrés: «Los que tienen relaciones con los dioses de la muerte dejan de ser hijos de Dios porque su espíritu pertenece al Diablo. A cambio de hacer un pacto para servir a las fuerzas del mal, el brujo (tsotsil: *j'ak'chamel*; el que arroja la enfermedad) recibe conocimientos mágicos y poderes ocultos con los que daña a otros; se transforma en un facsímil humano del diablo y, en adelante, las actividades de ambos son complementarias» (1963:132-133). Sin embargo, en el mismo texto se presenta una contradicción porque también se establece que hay personas que pueden ayudar a sanar y hacer daño, a las que se denomina *ts'aklom* y se refiere a ellos como «quien tiene una sabiduría completa acerca de lo oculto» (1963:208).

acepta que no queremos que aceptes esas cosas; no vayas a creer, no vayas a aceptar si te dicen: «Hijo mío yo te daré lo que quieras, si quieres riqueza, dinero, yo te los voy a dar».

Eso que me dijeron lo tengo siempre presente porque lo creí, por eso obedezco a mis padres apóstoles.

Cuando alguien llegó a mi sueño a ofrecerme esas cosas, a decirme que me iba a dar dinero, yo ya sabía del peligro, entonces no hice caso (colaborador Sebastián Hernández Lampoy:62).

A otros tan solo les dicen que por ningún motivo deben aceptar otras cosas que les lleguen a ofrecer en sueños fuera de lo que ya se les ha entregado.⁹

Entre los tsotsiles de Chamula y Chenalhó, los *j-ak' chameletik* lo son por nacimiento,¹⁰ en este sentido, haríamos extensivo el criterio de que, así como para los *j-iloletik*, también para los *j-ak' chameletik* existe la predestinación.¹¹

Por otro lado, aunque el aprendizaje en el seno familiar o con un guía es observable en otras regiones de Mesoamérica (López Austin 1975:88), llama la atención que ninguno de los colaboradores señaló esta vía para alcanzar la condición de *j-ak' chamel*; es decir, que la única vía para acceder al poder y conocimiento de *j-ak' chamel* es su entrega a través de los sueños.

Asimismo, es importante destacar el nexo establecido y reforzado desde la Colonia entre lo que se designó como nagualismo y la brujería (De la Garza 1984:105; López Austin 1975:96). Los tsotsiles no son la excepción, ya que consideran, en primer lugar, que los *j-ak' chameletik* son, al menos, personas completas,

⁹ Para los tsotsiles de San Andrés Holland reportó: «Cuando los dioses benévolos terminan de instruirlo, se le ordena pasar al cuarto siguiente, atravesándolo sin detenerse, y regresar directamente a su lugar correspondiente. En este cuarto hay varios dioses ancestros malignos sentados alrededor de una mesa, sobre la que están unas bebidas en botellas de varios colores; al pasar lo invitan a sentarse a la mesa y a beber un trago. Si sucumbe a la tentación, en lugar de pasar por el cuarto sin detenerse como se le había ordenado, aprende entonces a enviar la enfermedad tanto como a alejarla» (1963:134). Entre esta cita y la que le precede, en que se menciona que quien acepta el ofrecimiento del *pukuj* deja de ser hijo de Dios, existe una contradicción en cuanto a que el *j-ak' chamel* tiene tanto el don de ayudar a sanar un *ak'bil chamel* como de ponerlo, cuestión que se subsana en la actualidad, estableciéndose que para ayudar a sanar se tiene que ser hijo de Dios.

¹⁰ López Austin (1967:88) refiere que entre los nahuas prehispánicos, quienes nacían bajo los signos de *ce ehécatl* o *ce quiáhuatl* eran *tlacatecólōtl* (perjudicador o dañador) por nacimiento; este fenómeno Anzures y Bolaños (1983:108) lo hace extensivo a Mesoamérica; Holland (1963:134) señala, para los tsotsiles de San Andrés, que los brujos por naturaleza lo son debido a que algún *pukuj* subrepticamente posee a las mujeres cuando duermen, o bien introduce algunas gotas de su sangre en las venas de los niños.

¹¹ Hermitte (1970:67) afirma que entre los pinoltecos una forma de acceder al poder para dañar es inhalando el último suspiro o tragando un poco de la saliva de un *j-ak' chamel* moribundo.

es decir, tienen 13 o más *ch'uleltik*, 13 o más *vayijeliltik* y, en segundo lugar, que son poseedores de un número equivalente de *kibaltik* o más, es decir, personas en extremo poderosas, con capacidad para transfigurarse en diversos entes y objetos. En relación con los chamulas, Pozas (1977:204) señala que el grupo de *vayijeliltik* de un *j-ak' chamel* está conformado por animales sanguinarios a los que se denomina *selom*, y a sus *ch'uleltik* se les llama *pukuj*. Sin embargo, estas descripciones hechas en la década de 1960 no aplican en la actualidad, ya que las vacas y los caballos se cuentan entre los *kibaltik* más utilizados por los *j-ak' chameletik* para asustar a las personas y de esta manera lograr el desprendimiento del *ch'ulel* para su captura.

El *j-ak' chamel* empieza a practicar, como en el caso de los *jpxotavanejetik*, a partir de los 14 años. Antes de dañar por primera vez a los humanos aplica su poder en diversas plantas, que trata de secar matando la raíz, así como en animales, de preferencia aves de corral, perros, equinos y reses. Esto lo hace con objeto de estar seguro de su poder, para evitar realizar acciones sobre las personas que no tengan el efecto esperado. Así, una vez que el *j-ak' vomol* ha comprobado el éxito de la aplicación de su poder, se enfoca al exterminio de humanos.

Como en el caso de los *j-iloletik*, el *pukuj* se vale de la vía onírica para hacer entrega de las deidades secundarias en las que el *j-ak' chamel* se puede apoyar, entre las que destacan: Judas y *tsajal* o *ik' anjeletik* ubicados en cuevas, ojos de agua, arroyos y ríos, diversos *pukujetik* de la noche, así como algunos apóstoles que a veces se prestan a hacer daño.¹²

También se les entrega materia demoniaca y materia que por sí misma es venenosa o dañina. Entre la materia demoniaca, en el sentido sobrenatural, se habla de: velas, generalmente rojas y negras; plantas venenosas que son particularmente espinosas y urticantes —lo que no incluye la ortiga o chichicaste (*Urtica dioica*), planta medicinal muy conocida—; animales ponzoñosos como víboras, arañas, alacranes, hormigas rojas y negras, colores que se corresponden con las deidades malignas, y también se les entrega la frialdad de los huesos y la de los difuntos, así como la de ciertas cuevas y cerros. Para recibir estos poderes, los *j-ak' chameletik* deben permanecer durante 13 noches, con sus días, en un panteón.

En relación con la materia maligna, es decir, la ofrendada a espíritus malévolos y entidades demoniacas, Signorini y Lupo señalan:

la ofrenda asume un preciso valor de negocio: no es manifestación devocional ni súplica, sino que responde a un código contractual.

¹² Holland (1963:132-133) menciona que, aunque los brujos sirven a las fuerzas del mal, están en capacidad de manejar a todo tipo de deidades.

La ofrenda que en este caso pueda hacer el hombre no será nunca mal acogida, antes bien, será aceptada; pero a diferencia de lo que ocurre cuando se ofrece a Dios, la aceptación obliga al respeto de la ley de intercambio, a la observancia del vínculo contractual; aunque ya se sabe, el Diablo es a veces traicionero.

En el caso de que la acción hostil sea obra de espíritus dueños de lugares, la ofrenda está en sintonía con su naturaleza ambigua, que les lleva a menudo a materializarse antropomórficamente, rica de apetitos y de humores. Junto a velas e incienso se les ofrece comida, en forma de pitanzas cocinadas [...], el corazón (o el cuerpo entero) de un pavo en sustitución de la esencia del enfermo que está consumiendo el espíritu (Signorini y Lupo 1989:91).

Los medios para introducir o afectar con estos materiales a las víctimas son varios: en primer lugar se encuentra la intrusión de objetos por la vía anecúmena que, a su vez, tiene dos variantes, la primera sería la introducción del objeto, el *kibal* del *j-ak' chamel* y, la segunda, su colocación por medios energéticos, materia que, como refiere Guiteras,¹³ recibe los nombres de *potslom*, *majbenal* y *tokaalté*. El procedimiento para lograrlo es la realización de una ceremonia en la que el *j-ak' chamel* se postra ante un altar, enciende velas que previamente ha colocado junto con materia demoniaca para adornarlas e, hincado, le implora e incluso le llora a su protector para que maltrate a la gente o la extermine, mencionando la materia demoniaca con que quiere hacer sufrir y exterminar a la víctima. Estas ceremonias tienen lugar por la noche en panteones y aquellos ojos de agua, ríos y cuevas donde residen *anjeletik* rojos o negros. Al finalizar la ceremonia todo lo que ha sido colocado sobre el altar es enterrado en el lugar. En este orden, la acción que con mayor frecuencia se emprende y que entre los *tsotsiles* es de las más temidas es la de *cortar hora*, la cual consiste en que, como señala Guiteras (1965:124), durante el ceremonial mediante magia imitativa el *j-ak' chamel* busca extinguir la vida de su víctima.

En segundo lugar, el *j-ak' chamel* subrepticamente introduce la materia demoniaca en la comida de la víctima, sobre la que actuará mágicamente para

¹³ «El *poslob* o *majbenal* produce fiebre, dolor de cabeza, una sensación de mordedura en el estómago y disnea; esta enfermedad se llama también '*Oxlajuneb* (trece), porque trece es el número de objetos que se ponen mágicamente en el cuerpo de la víctima (diversas serpientes venenosas, hormigas, avispas y alacranes; además, zacate espinoso). En ocasiones, la intrusión de otros animales (cachorros caninos, lechones, armadillo, ranas, sapos y ratas) produce los mismos efectos. *Tokaalté*' es la intrusión de fuego, que causa tumores incurables. Cuando el *poslob* se relaciona con el arco iris puede también producir enfriamiento, explicándose así las fiebres y escalofríos del paludismo» (Guiteras 1965:124).

producir el daño. Cabe señalar que esta materia en sí misma no es venenosa, por ello, se precisa de la magia para lograr el objetivo de dañar.¹⁴

Otra de las vías más mencionada es la acción del *j-ak' chamel* quien, en su forma de *kibal*, espanta a sus enemigos con objeto de atrapar y comer sus *ch'uleltik*.¹⁵

Debido a lo expuesto, no son muchos los *j-iloletik* que acepten ayudar a las personas a salvarse de *ak'bil chamel*, toda vez que la mayoría teme enfrentar poderes que rebasen su capacidad porque con ello se arriesgan a ser dañados, ya que puede darse el caso de que el *j-ak' chamel*, al saber quién ayudó a su víctima, se disponga a su destrucción.

Más que relacionar el *ak'bil chamel* con determinados signos y síntomas, se asocia con el agravamiento del enfermo y la dificultad para ayudarlo a recuperar la salud, sobre todo cuando en la pulsación inicial el *j-ilol* no detecta el *ak'bil chamel* por efecto de algún «tapaojo» impuesto por el *j-ak' chamel*. Al respecto, es importante el señalamiento que hace Hermitte sobre los pinoltecos:

El síndrome de la enfermedad tiene una importancia secundaria cuando se teme que haya brujería. La sospecha del mal echado tiende a aparecer, por lo tanto, cuando el enfermo no responde al tratamiento, o cuando su condición física parece empeorar. Aparte de esta sospecha, no hay ninguna relación estrecha entre los síntomas y el diagnóstico. Un vientre hinchado puede ser espanto o brujería; la debilidad extrema puede ser espanto o brujería. Solo el contexto social indicará en última instancia, qué enfermedad tiene una persona. El enfermo y su familia aceptarán como definitivo el diagnóstico del *poshtawaneh* (Hermitte 1970:125-126).

En general, como ya se señaló, los niños resultan los más afectados por *ak'bil chamel*, ya que aunque el daño no esté dirigido a ellos, cuando la fortaleza de la sangre de la persona a quien se busca dañar es superior, afectará a la persona más débil de la familia directa. Es por eso por lo que los niños son especialmente recomendados con la divinidad. A este hecho Hermitte lo denominó brujería re-dirigida y lo refiere al:

¹⁴ Sobre el particular, Aguirre Beltrán (1980:228-229) señala que existen dos formas de ingestión de que se vale la brujería para hacer daño: una, mediante materia demoniaca, que por sí misma no es venenosa y que producirá el daño por la vía de la magia y, dos, mediante daño físico directo con la administración de venenos.

¹⁵ A diferencia de lo que en este trabajo se ha planteado respecto a que los *kibaltik* no establecen contacto físico con sus víctimas, Aguirre Beltrán (1980:223-224) apunta que el nagual muerde y desgarrar el alma de su víctima sin que quede huella de la mordida en el cuerpo de la persona, pero sí aparece de manera súbita la dolencia.

ataque planeado o accidental por parte del *ak'chamel* contra una persona que no es su verdadero objetivo. En el primer caso, se explica como un fracaso en alcanzar a la víctima deseada (principalmente porque el espíritu y los naguales de la presente víctima son más poderosos). Cuando tal acontece, el ataque sobrenatural se dirige contra uno de los miembros de su familia, por lo general la mujer o los hijos pequeños (Hermitte 1970:131-132).

En cuanto a los ataques directos, se menciona que hasta los 40 años resulta de alguna manera sencillo dañar a las personas, pero después se hace más difícil; en este sentido, a mayor edad, mayor dificultad para dañar:

Aquí en mi comunidad hay un *j-ak' chamel*, es un chamaco que tiene como 17 años. Cuando toma se pone a hablar sobre su trabajo. Ha dicho que los que son ancianos son muy difíciles porque su carne y sus huesos son muy duros, que por ello es muy difícil tumbarlos. Pero cuando tienen 30 o 35 años aún son fáciles porque su carne y sus huesos están muy débiles (colaborador Manuel Hernández López:49).

En la actualidad, entre los tsotsiles que nos ocupan la identificación de un *j-ak' chamel* es muy difícil debido al gran peligro que corre la vida de quien decide aceptar dicho mandato, ya que existe el antecedente, en diversos municipios, del exterminio no solo del *j-ak' chamel* sino de toda su familia, a quienes después de muertos se decapita. Por ello, los *jpoxtavanejetik* temen sobremanera ser señalados como *j-ak' chamel*, ya que, además del descrédito social que ello implica, se pone en riesgo su trabajo, su vida y la de su familia.

Podríamos pensar que, como producto de los cambios culturales, sociales y económicos que se están suscitando entre los tsotsiles y, en consecuencia, el surgimiento de formas diferentes de regulación social, el *ak'bil chamel* va perdiendo vigencia como un mecanismo de control social, motivo por el cual cada vez se reporta menos su presencia. Sobre el particular, Anzures y Bolaños señala:

Los hechiceros [...] no han de ser considerados como simples factores del mal, ya que cumplen con una función que es parte del sistema de normas de control de una sociedad mediante mecanismos de miedo y represión. Es decir en cada cultura hay un «malo» para evitar el «mal» comportamiento del grupo (Anzures y Bolaños 1983:108-109).¹⁶

¹⁶ Un reporte extenso sobre la brujería como mecanismo de control social lo encontramos en el libro de Esther Hermitte 1970.

Familia, predestinación y herencia

Familia

En el proceso de formación, herencia e iniciación de los *jpoxtavanejetik* la familia constituye un factor de suma importancia. Aquí me refiero a la familia no en términos de consanguinidad (hijos, padres, tíos, abuelos), sino como unidad social en el sentido extenso; es decir, como señala Vogt (1966:97), a la familia patrilocal extensa, la que además de incluir a las personas genéticamente ligadas, incorpora a hijos adoptados, yernos, nueras y compadres, y en cuya dinámica se presentan influencias multidireccionales.

En casi todas las historias de los *j-iloletik* que colaboraron en este estudio se puede observar la influencia directa o indirecta, y en diversos momentos o en uno clave, de la familia en dicho proceso. En la mayoría de los casos, en la estructura familiar podemos encontrar uno o más *jpoxtavanejetik*, lo que sitúa al candidato en circunstancias de vida que le permiten, en algún momento, acceder al conocimiento, las prácticas y el mandato para constituirse como tal.

A modo de ilustración, entre los 13 *j-iloletik* que proporcionaron datos para el estudio que dio lugar a este trabajo se encontró que todos tenían familiares que también lo son o lo fueron; de estos (véase cuadro 6.6), tres tuvieron solo un familiar *jpoxtavanej* y los otros 10, de dos en adelante. Entre estos casos destaca el de una de las más importantes *j-ilol*, *j-ak' vomol* y *jvetom* de la cabecera municipal de Chenalhó, quien a temprana edad fue adoptada por una *jpoxtavanej* cuyos cargos eran los de *j-ilol*, *jvetom* y *jts'ak-bak*. A pesar de que la madre adoptiva tenía varios hijos e hijas, tocó a una hija natural y a la adoptiva recibir el mandato. Otro caso es el de un *j-ilol* y *j-ak' vomol* chamula del paraje Belisario Domínguez de Chenalhó, quien durante su infancia acompañó a su madre y como adulto lo hizo con su suegro; este al final de su vida quiso «heredarle» el poder y el conocimiento, ins-tándolo a pedir a Dios le concediera ser favorecido con el mandato de *j-ilol*.

Cuadro 6.6. Frecuencia de familiares que son *jpoxtavanejetik* ligados a los colaboradores

Número de familiares que fueron <i>jpoxtavanejetik</i>	Colaboradores
1	3
2	3
3	1
4	3
5	2
8	1

Fuente: datos de la investigación.

En cuanto a la frecuencia con que aparecen los distintos familiares ligados a los *j-iloletik* (véase cuadro 6.7), en nueve casos estos se vinculan a los abuelos, en cinco a la madre —si agregamos el caso de una madre adoptiva suman seis— y finalmente en cuatro casos se vinculan al padre.

Cuadro 6.7. Frecuencia con que aparecen los distintos familiares ascendientes ligados al *j-ilol*

Familiares <i>jpoxtavanejetik</i>	Colaboradores
Padre	4
Madre	5
Madre-padre adoptivo	1
Abuelo(a)	9
Tío(a)	2
Hermana(o)	5
Suegro(a)	2
Padrino-madrina	1
Primo(a)	1

Fuente: datos de la investigación.

Predestinación

Algunas personas, además de rezar, ayunan para pedirle a Dios que les conceda ser *j-ilol*; sin embargo, el mandato no se otorga por petición, sino porque es voluntad de Dios. Quien lo recibe lo tenía en su destino (historia de Jacobo Ruiz Ortiz:14).

Entiendo la predestinación (García-Pelayo y Gross 1979:453) como el destino por efecto de la voluntad divina que mandata que una persona sea *jpoxtavanej*, o más específicamente *j-ilol*.¹⁷ Pero la predestinación no solo implica el cargo de la

¹⁷ Sobre la predestinación, López Austin explica: «El concepto de una predestinación, de la acción de una fuerza sobrenatural que determine la suerte de los hombres antes de su nacimiento, puede parecer a primera vista ajena al pensamiento de los pueblos nahuas, ya que es constante la idea de que el hombre se encuentra sujeto a la influencia adquirida del signo en el que le toca nacer, y que aún es posible evadir esta influencia difiriendo por unos días la ceremonia del ofrecimiento de la criatura al agua. Este ardid, que cambia oficialmente los efectos mágicos de la fecha del nacimiento, puede hacer suponer que las fuerzas determinantes del destino inician su actividad desde que el niño es recibido por los dioses en la ceremonia, verdadera conexión del ser humano con el transcurso temporal. Pero el hecho de que los curanderos lo sean por defectos corporales innatos y de que los *tlacatecōlotl* manifiesten sus futuros poderes antes del nacimiento, desapareciendo y apareciendo cuatro veces en el seno materno, son razones suficientes para hacer

persona, sino que además contempla situarla en un ámbito que ofrezca las condiciones idóneas para su formación y desarrollo, en una familia en la que por intermedio de alguno de sus integrantes pueda recibir la formación para ejercer su cargo, ello previo a aceptar el mandato a través de una revelación onírica.¹⁸

Lo importante no necesariamente refiere a la presencia o no de familiares *jpoxtavanejetik*, sino a la interacción y dinámica que entre estos y los predestinados se suscita. Además, cabe aclarar que no basta tener familiares que hayan recibido el mandato para ser un predestinado, porque no todos los descendientes de *jpoxtavanejetik* se dedican a la tarea de ayudar a sanar. Así vemos que, en algunos casos, tan solo uno de los descendientes termina siéndolo y, en el otro extremo, también puede ocurrir que todos reciban el mandato. Los datos del estudio muestran que, entre los entrevistados, dos tienen un hermano que también es *jpoxtavanej*, dos tienen dos, uno tiene tres y otro seis. Los otros siete no mencionaron tener hermanos que hubieran recibido el mandato.

La señal

En torno a la predestinación, los colaboradores destacan lo que denominan «señal», que consiste en que las deidades de alguna manera indican que un pequeño por nacer, infante o joven, al alcanzar la fase adulta será *j-ilol*. Las señales pueden ser de varios tipos: las que se presentan en los sueños de los progenitores o algún familiar cercano, las detectadas por el *j-ilol* al pulsar al niño o joven, esté este enfermo o no, y las que se presentan al predestinado en forma de sueños, en ocasiones acompañadas de enfermedades constantes.¹⁹

suponer la predestinación, independientemente del día del nacimiento y la fecha en que el niño es ofrecido al agua. El *tlacatecólol* que recibe su poder de fuerzas sobrenaturales, por consiguiente adquiere su virtud no solo por la fecha calendárica de su nacimiento, sino por una influencia prenatal» (1975:89).

¹⁸ Quezada (1996:38) menciona que, durante la Colonia, cuando se detectaban signos de predestinación en algún niño o joven se recurría a un curandero para que lo formara.

¹⁹ Quezada (2000:35-37) señala la presencia de predestinación entre los curanderos durante la Colonia, que era reconocida de diversas maneras: la desaparición del hijo del vientre de la madre a los seis meses de embarazo por cuatro veces; ser el séptimo o séptima hija de una serie de hombres o mujeres, según el caso, aunado al hecho de haber nacido en día viernes; la presencia de defectos físicos congénitos o secundarios y señales durante la infancia. En relación con los zinacantecos, Fabrega (1973:31-32) hace referencia a que los *j-iloletik* son seleccionados antes del nacimiento: «the selection of a *h'ilol* occurs before birth; hence certain people are, so to speak, predestinated to become curers».

En seis de los casos documentados los *j-iloletik* proporcionaron datos tanto personales como de familiares que fueron interpretados como señales inequívocas de predestinación. En uno de ellos, el padre de un *jpoxtavanej* de la cabecera de Chenalhó en repetidas ocasiones soñó que su hijo sería un poderoso *j-ilol*. Por alguna razón, el soñante se negó a aceptar dicha señal; sin embargo, cuando se presentó la ocasión en que el hijo, que entonces tendría 14 años, se vio obligado a ayudar a sanar a su madre, quien yacía muy enferma en su lecho, el padre refirió haber recibido las señales mencionadas. Además, en lo personal este *j-ilol* tuvo incontables sueños formativos y de entrega de materiales durante su niñez:

Entonces mi papá vio que curé a mi mamá y me dijo: «Es cierto que ya sabes algo, hijo». Primero, cuando recé me estaba viendo; de allí, cuando terminé, me dijo estas palabras: «Entonces es cierto lo que soñé cuando tu mamá estaba embarazada de ti. Soñé que eras un varoncito muy valiente con una importante misión. Pero pensé que no era cierto que nada más era una fantasía, pero ya vi que sí lo sabes» (historia de Antonio Vázquez Jiménez:13).

En un segundo caso, el padre de un joven *j-ilol* de la cabecera de Chenalhó le indicó que cuando fuera adulto sería *jpoxtavanej* como él, y simultáneamente supo que lo sería por intermedio de su abuela, quien también lo fue.

Un tercer caso se refiere a un *jpoxtavanej* del paraje Tzontehuitz, en Chamula, quien desde muy pequeño sabía que algún día sería *j-ilol*; él mencionó que desde que tuvo uso de razón iniciaron los sueños. Aunado a ello, por efectos de una enfermedad a muy temprana edad tuvo que ser pulsado por un tío abuelo lejano vecino del mismo paraje, quien informó a la familia que el niño llegaría a ser *j-ilol*.²⁰

Bueno, hablo de un anciano del que digo que es mi medio abuelo. Él vivía cerca de nuestra casa y fue el que me dijo que iba a ser *j-ilol*, que iba a apoyar a los hijos de Dios. También me dijo: «Por eso es por lo que te vamos a poner tus velas, porque si no te puede pasar a traer el *pukuj*, o puede pasar un aire y cortarte la fuerza».

Desde que nací me empecé a enfermar y mis padres no sabían por qué, hasta que mi tío abuelo me llegó a pulsar y les dijo que era porque yo iba a aprender algo. Y ese,

²⁰ Fabrega (1973:31-32) dice respecto de los zinacantecos: «This may be revealed early or late in life when the chosen one falls ill. The *h'ilol* who «pulses» the patient then divines from the blood his destiny as a new *h'ilol*, and informs him that to be cured he must make his own debut as a curer. The senior *h'ilol* may take the patient under his tutelage and instruct him in the esoteric knowledge associated with curing, or the patient may come by necessary knowledge through some further process of revelation».

mi abuelo lejano, me hizo el favor de ayudar a sanarme, de verme, entregarme con Dios y pedirle perdón porque yo no sabía nada. Era yo todavía muy pequeño cuando me recomendó con Dios para que me protegiera. Eso es lo que él hizo (historia de Pascual López López:3).

El cuarto caso es el de un *jpoxtavanej* del paraje Candelaria, en el municipio de San Cristóbal, perteneciente al pueblo chamula, a quien su abuelo le decía que cuando fuera adulto llegaría a ser *j-ilol* y heredaría su conocimiento y el de su padre, quien también lo era.

El quinto se refiere a un *jpoxtavanej* del paraje Yitik en el municipio de Chamula, a quien su abuelo le indicó que él ya sabía que su nieto seguiría sus pasos.

Para finalizar, viene al caso de un hombre de Chicviltenal, Chamula, cuyo padre en repetidas ocasiones soñó que su hijo sería el heredero de su saber y poder.

Herencia

Aunado al elemento de la predestinación se encuentra el de la herencia, que entendemos como el traspaso del legado de conocimientos y poder etnomédico de una persona a otra, generalmente de abuelos o padres a hijos y nietos; rara vez ocurre de suegro a yerno o de tío lejano a sobrino. Cabe aquí la consideración que hace Eliade respecto a que «hereditario o espontáneo, es siempre un don de los dioses o de los espíritus: visto desde cierto punto, solo en apariencia es hereditario» (Eliade 1976:31). En este sentido, independientemente de las apariencias y de la vía, toda persona que accede al mandato estaría predestinada.

Los mecanismos mediante los cuales se enteraron, quienes en su momento fueron candidatos, de que estaban obligados a recibir el mandato de continuar con la labor de cuidado y curación que venía realizando su familiar ancestro son dos, a saber: el candidato es informado por medio de sueños, o bien es informado por quien le hereda el legado.

Herencia a través de sueños

En algunos casos el candidato es informado de la herencia sobrenatural de que es objeto en sueños; esto en general sucede unos días antes o la víspera de que se produzca el deceso de quien dejará el legado:

El apóstol san Pedro y Santa Cruz me dijeron que recibiera un morral que era de mi padre, me quedé sorprendido y me pregunté: ¿para qué querría yo ese morral? Entonces me dijeron que faltaba poco, como seis o nueve días para que mi padre muriera. Yo no quería aceptar el morral y les decía que ya tenía mi propio morral y que en ese podía cargar mi material, pero me dijeron que el morral que me estaban dando era mío y que lo tenía que aceptar ya que mi padre tenía otro. Acepté quedarme con el morral a sabiendas de que mi padre se iba a quedar con otro. Entonces me lo puse en el hombro derecho (historia de Jacobo Ruiz Ortiz:9).

Herencia por transmisión

La herencia por trasmisión ocurre cuando quien hará el legado insistentemente señala a quien le heredará que a su muerte le serán adjudicados sus conocimientos. Esto parece lograrse, a su vez, mediante dos mecanismos. En primer lugar, cuando quien va a legar ha sido, digamos, avisado por las deidades sobre qué persona recibirá su conocimiento:

Entonces me contestaba mi madre: «Ay, qué bueno, hijita, es que también vas a ser *j-ilol* como yo, vas a ser *j-ilol* como tu abuela. Qué bueno que alguien va a heredar el conocimiento y poder del *j-ilol* cuando nos muramos. Mira, ya murió tu abuela, así que se me quedó a mí, entonces cuando yo muera pues te queda a ti. A ti te van a quedar todos mis conocimientos, todas las palabras que tengo» (historia de Margarita Pérez Pérez:8).

En segundo lugar, cuando aparentemente el *jpoxtavanej* ha escogido a la persona a la que quiere legar su saber y a quien considera que cumple con los requisitos para comprometerse y cumplir cabalmente con ética, esfuerzo, devoción y dedicación las tareas inherentes al mandato, hace una petición formal e insistente a las deidades para que en su momento le transferan su conocimiento. Dicha petición requiere un ritual que tiene como punto de partida un ayuno, seguido de una ofrenda que acompaña el rezo petitorio:

Es por eso por lo que él se puso a hacer su ayuno, para que yo tuviera sus conocimientos, las experiencias que él tenía como huesero.

Cuando mi padre murió pensé: «Ni modo, tengo que hacer la lucha con el conocimiento de mi padre porque ya me lo enseñaron en el sueño. Además, mi padre me

dijo que a mí me iba a dejar todo, por eso tengo que ayudar a las personas cuando se fracturen». Así decía dentro de mí y a nadie se lo contaba.

Así fue como me quedaron los conocimientos de mi finado papá, y decía yo dentro de mí: «Esta bien, ya se murió mi padre y me había dicho que yo tenía que trabajar como él lo hizo, cumplir, porque si no su *ch'ulel* se iba a enojar» (historia de Sebastián Hernández Lampoy:28).

En este mismo tenor se presentó el caso de un *jpoxtavanej* que llegó a serlo porque, por un lado, su suegro deseaba heredarle el conocimiento y para los efectos ayunó e hizo peticiones a las deidades y, por otro, instó a su heredero también a ayunar, orar y pedir fervientemente que le fuera concedido el mandato:

Cuando mi suegro ya no pudo trabajar porque se enfermó, me dijo que, aunque no era su hijo sino su yerno, tenía yo que quedarme con sus ideas, con sus palabras: «A nadie más le puedo dejar, solo a ti, porque eres el que siempre anda conmigo». Eso es lo que mi difunto suegro me decía, y yo le decía que estaba bien, que iba a hacer la lucha para que me concedieran el cargo de *jpoxtavanej* (historia de Manuel Hernández López:10).

Así, de los 13 *jpoxtavanejetik* que colaboraron en este estudio, seis reconocen ser herederos del saber: dos de ellos de sus padres, una de su madre adoptiva, uno de su suegro y dos de sus abuelos.

Formación

El proceso mediante el cual una persona llega a ser *j-ilol* antecede a la entrega onírica de conocimiento y habilidades. Al menos, como ha sido señalado en la etnografía realizada en la región²¹ y en otras partes del país,²² esto no constituye la regla, sino más bien la excepción. En la mayoría de los casos el futuro *j-ilol* pasa

²¹ Para los tsotsiles de Zinacantán, Fabrega (1973:31); para los tseltales de Pinola, Hermitte (1970:125-126); para los tsotsiles de San Andrés, Holland (1963:132-133); para los tseltales de Cancuc, Pitarch (1996:220); para los tsotsiles de Chamula, Pozas (1977:212); durante la Colonia, Quezada (1996:41) y Campos Navarro (1996:96-97).

²² Aguirre Beltrán (1980:39) hace referencia a la importancia que tiene la formación en el ámbito de familiares entre nahuas, mayas, huicholes y tarahumaras. Mientras que Quezada destaca que: «El curandero pasaba por una serie de etapas formativas para llegar a ser un profesional, en algunas de ellas se observaban rasgos conservados desde la época prehispánica, en tanto que en otras se consignaban elementos de origen español asimilados y adaptados» (1996:35).

por un periodo de formación²³ que Noemí Quezada denominó «etapas formativas» (Aguirre Beltrán 1980:39; Quezada 1996:35); entre estas, Aguirre Beltrán²⁴ señaló que uno de los factores de mayor importancia es la transmisión del conocimiento terapéutico.

La formación de los *j-iloletik* se presenta en dos etapas: la de formación del predestinado en el contexto de la tradición familiar y la onírica. Ambas en la mayoría de los casos aparecen amalgamadas, pero la única obligatoria, en términos de validación social, es la que ocurre en el plano onírico.

Tradición familiar

Quezada denominó «fase de formación dentro del contexto de la tradición familiar» (1996:37) al entorno en el que se presentan las condiciones que permiten que, en el caso que nos ocupa, el predestinado pueda allegarse de los elementos etnomédicos que lo encaucen en lo que será su mandato.

La formación dentro del contexto familiar, a su vez, consta de dos componentes, a saber, el acompañamiento y la transmisión formal del conocimiento etnomédico. Estas dos modalidades sitúan al predestinado en posición de conformar los *habitus* que le permitirán estructurar los procedimientos de su práctica etnomédica.

Acompañamiento

Se recurre al término acompañamiento en consonancia con la forma mediante la cual los *j-iloletik* colaboradores designan el proceso por el que tuvieron acceso a

²³ En el estudio de Freyermuth se señala: «La mayoría [de 147 entrevistados] refirieron que aprendieron a ayudar a sanar por 'don divino' o 'por su inteligencia (65%) y una proporción menor, a través de la enseñanza en su familia o en alguna institución. Sin embargo, observamos que el ser curandero depende en gran medida de la influencia familiar; las dos terceras partes de los entrevistados han tenido contacto desde la infancia con algún tipo de práctica curativa» (1993:729).

²⁴ «Transmisión del conocimiento etnomédico de los ancianos a los menores [...], familias y hasta linajes dedicanse al arte de la medicina. Los conocimientos médicos son transmitidos por los ancianos a los menores, y puesto que la herencia patrilineal se presenta como dominante, lógico es que el hijo o la hija reciba la experiencia de los padres. El entrenamiento en el arte etnomédico comienza temprano en la vida; de simple ayudante pasa el aprendiz, en el correr de los años, a convertirse en *ticitl*» (Aguirre 1980:39).

una parte del conocimiento sobre la práctica de sus mayores. El acompañamiento consiste, entonces, en que el *j-ilol* siempre que es requerido para atender a un enfermo lleva consigo a (se hace acompañar por) un niño, una niña o adolescente, de quien en ocasiones sabe que está predestinado para recibir el mandato.

Entre los *j-iloletik* colaboradores que durante la infancia y adolescencia participaron como acompañantes, una lo fue de su madre adoptiva, uno de su madre y padre —quienes sanaban juntos—, uno de su madre y de su primo, cuatro lo fueron de su abuelo —de estos, uno a su vez acompañó a su suegro—, cuatro fueron acompañantes de su padre y dos de un tío.

Entre los familiares de los *jpoxtavanejetik* que contaron con más acompañamiento (véase cuadro 6.8) se encontró en primer término a los abuelos y al padre, y posteriormente a la madre.

Cuadro 6.8. Frecuencia de familiar *j-iloletik* acompañado que le transmitió formalmente el conocimiento etnomédico*

Aprendizaje	Frecuencia
Padre	2
Madre	2
Madre-padre adoptivo	1
Abuelo(a)	3
Tío(a)	2
Hermana(o)	0
Suegro(a)	1
Padrino-madrina	0
Primo(a)	1
Exclusivamente sueños	3

* En este cuadro hay que considerar que dos de los *j-iloletik* acompañaron a más de un familiar, motivo por el cual arroja un total de 15 en lugar de 13.

Fuente: datos de la investigación.

Algunos de los *jpoxtavanejetik* entrevistados se refieren al acompañamiento como una actividad más casual que causal, más relacionada simplemente con andar en el camino con el otro que con estar presente en el ritual y aprender de este, sobre todo en las fases infantiles del acompañamiento, cuando los niños más bien juegan mientras el familiar se ocupa del ritual:

Bueno, la verdad, no le ponía atención, sino que yo me ponía a jugar con los niños familiares del enfermo, me iba a jugar con ellos y no escuchaba lo que decía mi madre, cómo se rezaba, nada. Yo aprendí aparte, escuché aparte, por medio de sueños.

Entonces, cuando ya iban a comer me llamaban: «Ven a comer». Nada más así era mi trabajo, era puro jugar, pero nunca puse atención en los rezos (historia de Margarita Pérez Pérez:7).

Por otro lado, se da el caso de que el acompañante esté presente durante el ritual curativo, ya sea porque las circunstancias no permiten otra opción, como sería el caso de que no haya otros niños en la familia o que el ritual se realice entrada la noche, o bien que el acompañante sea obligado por su mentor a permanecer en el lugar del ritual con objeto de que vaya aprendiendo.

Independientemente de la causa, el predestinado no necesariamente permanece concentrado en el ritual; sin embargo, supongo que las imágenes producto de estas experiencias van generando representaciones en el candidato, coadyuvando, entre otros elementos de la enseñanza, a la conformación de los *habitus* que años adelante se concretarán en su quehacer como *jpoxtavanej*.

Yo escuchaba lo que decía mi papá pero luego no lo recordaba, por más que quería no podía hacerlo, era muy difícil que algo se me quedara. Así que no podía aprender mirando cómo prendía su vela, cómo se persignaba, cómo formaba sus plantas, no podía grabarme todo lo que decía mi papá. Ni con el tío ni con la abuela pude aprender, aprendí cuando me enseñaron directamente en el sueño (historia de Jacobo Ruiz Ortiz:10).

Un ejemplo en el que un *jpoxtavanej* se propuso que su acompañante aprendiera y se dedicara formalmente a lograrlo es el siguiente:

En un principio mi papá me preguntaba si yo estaba entendiendo lo que él decía, si se me estaba grabando todo lo que decía en el rezo. Pero yo no entendía. Entonces mi papá desesperado me decía: «Ay, Dios, hijo, yo creo que nadie va a recibir mis conocimientos, nadie lo va a seguir desarrollando, yo creo que van a quedar en otro lugar, con otra persona, porque aunque aquí son bastantes ninguno aprende». Y cuando estaba tomado, se ponía a llorar (historia de Jacobo Ruiz Ortiz:5).

La otra variante es cuando el predestinado se propone aprender de lo que observa:

Yo miraba qué era lo que hacía, cómo presionaba los huesos, qué planta daba para el calor o para el frío; también oía y veía cómo rezaba y soplaba sobre los huesos quebrados y averiguaba si algunos se habían quebrado porque el *pukuj* o los envidiosos lo habían agarrado y arrojado el *ch'ulel* del enfermo» (historia de Sebastián Hernández Lampoy:14).

Sin embargo, no siempre la persona acompañada resulta ser la encargada de transmitir la parte complementaria y formal del conocimiento. Cuando a los *jpoxtavanejetik* se les inquirió sobre la persona de quien consideraban haber aprendido los procedimientos de *jpoxtavanej* (véase cuadro 6.8), señalaron a los abuelos y a la madre principalmente, y después al padre.²⁵

Formación onírica

Desde la perspectiva psicoanalítica, Groark (2010) distingue entre: el soñante cuyos sueños expresan fantasías, deseos, emociones insatisfechas, etc., los cuales se considera que son complemento psíquico de la persona como manifestación del inconsciente, y del soñar que constituye el *continuum* que liga la experiencia cotidiana y la nocturna, en que el individuo no distingue entre la vigilia y el sueño; incluso, el sueño orienta y hasta norma el transcurrir de la vida (Groark 2010:102). Al respecto afirma:

mientras que los últimos muestran a un pensador de proceso secundario cuyas operaciones mentales están gobernadas por un modo de comprensión lógico culturalmente informado, orientado a la realidad, que está dirigido a objetivar el sueño como un cierto tipo de experiencia con un cierto tipo de relación con la realidad (Groark 2010:114 [trad del ed.]).²⁶

En tal sentido, en la entrega onírica entre los tsotsiles resalta la no autoría del sueño por parte del soñante, inmerso en una ontología que en torno a soñar

²⁵ Freyermuth reportó que 54 de 147 entrevistados: «refirieron que su madre, padre o ambos habían sido o eran curanderos, y cuatro que uno de los abuelos. En otros casos, el familiar curandero era la suegra, la tía, el hermano, etc.» (1993:72).

²⁶ «while the latter represent a secondary-process thinker whose mental operations are governed by a culturally informed, reality oriented, logical mode of understanding that is oriented toward objectifying the dream as a certain kind of experience with a certain kind of relation to actuality».

remite a la presencia de deidades cuyo objetivo es implantar conocimiento, entregar material y directivas para ayudar a sanar, o bien mandatan transfiguraciones, actualizaciones o el cumplimiento de un cargo religioso.

Al ser la experiencia onírica inducida por las deidades, la responsabilidad de lo que llega o se mandata queda fuera de duda y se constituye en elemento de aplicabilidad al conjunto social.²⁷

En síntesis, para los tsotsiles la experiencia, lo real, no remite exclusivamente a lo que transcurre durante el estado de vigilia porque lo soñado es parte de la realidad, un ámbito en que la agencia rebasa a la persona y va más allá de intenciones y deseos para dar paso a mensajes, enseñanzas, instrucciones y normativas que, al decir de los *j-iloletik*, las deidades les transmiten, lo que coadyuva a establecer el orden sociocultural y religioso, así como a comunicar las transfiguraciones y actualizaciones que requiere el conjunto social para enfrentar, confrontar y consensar con el otro que lo subordina. Estos hechos adquieren un papel predominante en algunos campos del quehacer social, como el etnomédico de nuestro interés, en que la revelación onírica constituye un elemento imprescindible en los procesos de formación, de validación, de diagnóstico, de tratamiento y de actualización de saberes y poderes. Al respecto, también Groark refiere:

En el caso de los sueños de formación, las transformaciones sociales y psicológicas resultantes no se ven mediadas por el deseo o la voluntad individuales; más bien, representan la sumisión a un mandato divino comunicado en sueños. Se entiende que tales sueños revelan tanto la voluntad de las deidades como las fuerzas previamente desconocidas del yo esencial del soñador. Son, en definitiva, revelaciones del destino del soñador (Groark 2010:102 [trad. del ed.]).²⁸

A través de ciertos sueños se revelan, como afirma Jung, «la voz y el mensaje divino» (Jung 1988:38).

²⁷ Hermitte señala la particular importancia que para los tseltales de Pinola tienen los sueños: «Los sueños son presagio de brujerías; son un requisito previo para obtener puestos dirigentes importantes; los que los interpretan ocupan posiciones de poder. La importancia de soñar está reforzada por los *poshtawaneh* y los *me'iltatiletik*, quienes se especializan en su interpretación y ponen énfasis en relatar sus sueños» (1970:135).

²⁸ «In the case of investiture dreams, the resulting social and psychological transformations are not seen as mediated by individual desire or will; rather, they represent submission to a divine mandate communicated in dreams. Such dreams are understood to reveal both the will of the deities as well as the previously unknown potencies of the dreamer's essential self. They are, in short, disclosures of the dreamer's fate».

A partir de lo antes expuesto, este tipo de espacio onírico nos interesa porque constituye, en su carácter de naturaleza y cultura, en primer lugar, el ámbito en el que se recrean y actualizan los mitos y, en segundo lugar, su ubicación en el centro de la génesis de los conocimientos y destrezas que, para el caso que nos ocupa, requiere el *jpoxtavanej* para cumplir su mandato en el campo etnomédico.

El abordaje de los sueños desde cualquier perspectiva, pero sobre todo desde la antropología, no deja de lado el conocimiento generado en los diferentes campos disciplinares, en particular los fundamentos fisiológicos, psicológicos y culturales que participan en su constitución porque, como señala Bastide, el sueño es un:

fenómeno de la naturaleza (determinado por leyes fisiológicas y psicológicas que conocemos cada vez mejor) [que], se transforma[n], en el *homo sapiens*, en fenómeno de «cultura»,²⁹ y como tal, también se encuentran en el centro de la actualización y/o reformulación de los mitos, en los que los antepasados o las deidades los prolongan, los perfeccionan y los adaptan a nuevas circunstancias produciendo así, «nuevos rasgos culturales (Bastide 1972:51).

Entre los tsotsiles los sueños de revelación adquieren un tono casi sagrado, toda vez que consideran que son la vía utilizada por Dios para comunicarse con la humanidad.³⁰

Entre las formas de transmisión y actualización no solo de los mitos, sino de algunas prácticas específicas, el ámbito onírico resulta de particular importancia en los Altos de Chiapas, al igual que en toda Mesoamérica (Anzures y Bolaños 1995:56);³¹ asimismo, ha sido registrado en toda América y en otros continentes (véase Eliade 1976:92).

²⁹ En el sentido de lo cultural, Bastide señala: «las imágenes mismas del sueño, aunque provistas por la memoria individual, son preferentemente escogidas de entre aquellas que interesan al medio social que más nos importa» (1972:20).

³⁰ Es claro el hecho de que en Mesoamérica la interacción entre los sueños y las personas que ayudan a sanar es de vital importancia. Así, por ejemplo, en relación con los otomíes, Galinier menciona: «Para los otomíes el sueño es una de las manifestaciones, al igual que los mitos, de la palabra de los dioses. Es verdad que los grandes temas oníricos son notablemente semejantes a los de los mitos. Por añadidura, la génesis de estos dos tipos de discursos se concibe como homóloga. La organización de los símbolos (en el lenguaje de los mitos y en el sueño) presenta profundas analogías, ya sea que se considere el tema del ratón que trepa a lo largo del cuerpo, la ablación de la cabeza o bien la pérdida de los dientes. Es por esto que conviene analizar aquí el modo de funcionamiento del mecanismo de inversión en su dimensión cosmológica, a fin de apreciar su importancia en el proceso terapéutico» (Galinier 1990:205).

³¹ «Inducido la mayoría de las veces, sufren los aspirantes durante el sueño la revelación, en la cual tienen contacto con seres sobrenaturales que les otorgan la virtud de curar, así como las técnicas y medicamentos con los cuales podrán aliviar a sus enfermos» (Quezada 1996:41).

Aquí cabe la siguiente aclaración: se puede observar una clara diferencia entre quienes reciben el mandato sagrado para el cargo de *j-ilol* y los que lo reciben para otros cargos etnomédicos, hecho que estriba en el tipo de relación que se establece con lo sagrado. El *j-ilol*, a través del ámbito onírico, por intermedio del *ch'ulel* u otro de los *alter ego* adquiere el conocimiento en forma parcial o total de *yan vinajel-yan balamil* (otro cielo-otra tierra) y, con ello, un acceso irrestricto de la conciencia en términos de voluntad y recuerdo, lo cual le confiere la capacidad para suplicar a favor y ayudar a los *ch'uleltik* y a los *vayijeliltik*. Por lo mismo, esto implica un conocimiento pormenorizado de la estructura del mundo, su origen, historia y mitología, que obtienen a partir de que el *ch'ulel* del *j-ilol* es conducido por una deidad a los distintos estratos de *yan vinajel-yan balamil*, los espacios terrestres habitados por los *anjeletik* y por donde deambulan los *vayijeliltik*.³² También adquieren por este medio el conocimiento y manejo apropiado del rezo, de la materia sagrada y medicinal o de la capacidad para «escuchar/sentir» la sangre.³³

La fase de formación onírica es tan importante para el *j-ilol* que, mientras esta no se presente, quien lo pretenda no será socialmente validado. Por su parte, en relación con otros mandatos como, por ejemplo, *jts'ak-bak* o *jtamol*, no soñar no implica un condicionante para ejercerlos porque esta situación se subsana mediante los éxitos terapéuticos que en forma gradual se obtienen.

Las principales deidades que por intermedio de Dios se presentan para otorgar el mandato son la Virgen y los apóstoles, en ocasiones solo uno, en otras varios, lo que no obsta para que se presenten otras deidades tanto del panteón católico, como ancestros o personajes mayas provenientes de otros municipios de los Altos de Chiapas.³⁴

³² «Los shamanes no solo sueñan y su alma viaja en sueños, sino que han aprendido a retener y a relatar lo que han soñado, ya que tales sueños entrañan enseñanzas que han recibido de los espíritus para poder desempeñar mejor su misión terapéutica. En sus viajes oníricos el shamán conoce la geografía del otro mundo, en donde deambulan las almas de los muertos o los enfermos, que tiene que rescatar de los hechiceros y malos espíritus. Al viajar el alma en sueños y el aprender en ellos son formas de explicar sus conocimientos y ceremonias curativas» (Anzures y Bolaños 1995:56).

³³ «sirven de mediadores entre ellos y sus dioses, celestes e infernales, grandes o pequeños. Esta restringida minoría mística no solamente dirige la vida religiosa de la comunidad, sino que también, y en cierto modo, vela por su 'alma'. El chamán es el gran especialista del alma humana: solo él la 've', porque conoce su 'forma' y su destino» (Eliade 1976:25).

³⁴ «Nadie en Pinola podría ser *poshtawaneh* si la Virgen, los santos o los *ch'uleltik me'tik tatik* no se le hubieran aparecido en sueños y le hubieran dicho que su misión en esta vida era ayudar a sanar a otros. Lo tiene que haber soñado no una sino varias veces antes de iniciar sus prácticas. A veces un joven tiene un sueño, pero no sabe quiénes son los que realmente se le aparecen o qué significan las palabras que le dicen. Entonces tiene que ir a ver un *poshtawaneh* o a uno de los *me'iltatiletik*

Entre los tsotsiles, tal como señala Eliade para otras culturas, cuando se llega a «ver» (Eliade 1976:86) e interactuar en sueños con una deidad —espíritu para Eliade (1976:86), espíritus protectores para Quezada (1996:39)—, se rebasa la «condición profana» alcanzándose una «condición espiritual».

El que aprende con una persona, la verdad ese no es un buen *j-ilol*, sino que está engañando. Eso es lo que nosotros sabemos, porque no podemos aprender con cualquier persona, sino que se aprende por el sueño. No puede uno aprender copiando, no, sino que se tiene que aprender por medio del sueño.

¿Quieres saber por qué digo eso?, porque a ese que dice que aprendió con una persona no le tocó la suerte, no le tocó el destino, sino que solo quiere tomar trago, solo quiere comer o solo quiere engañar a la gente. Es la idea que tienen.

Entonces, es por eso por lo que digo que no es un *j-ilol* verdadero, sino que es un *j-ilol* que quiere engañar, que quiere burlarse de las personas, por eso digo que no es bueno ese *j-ilol* (historia de Manuel Pérez Cura:5).

Incluso, algunos de los colaboradores *j-iloletik* solo recibieron formación onírica y no por eso se considera menoscabo en la formación, por el contrario, ello indica un nexo mucho más fuerte con las deidades, quienes finalmente son las que se ocupan de asentar, otorgar el mandato y conducir al predestinado.

En la mayoría de los casos, la formación onírica del *j-ilol* se presentó a la par del acompañamiento y transmisión del conocimiento; sin embargo, la frecuencia con que se manifestó como un evento único, es decir, sin el componente de la formación en el ámbito de la vigilia, no es despreciable, tanto así que en varios de los estudios etnográficos realizados entre los tsotsiles y los tseltales se señala esta modalidad como la única. Para nuestro caso, aparece en tres de los más famosos *jpoxtavanejetik* de los Altos de Chiapas quienes, en lo particular, no tenían familiares con conocimientos de la medicina tsotsil y tampoco estuvieron en condiciones de interactuar con alguno: «También en sueños me enseñaron a pulsar y a rezar. Porque yo no aprendí con nadie, sino por medio de sueños. Y cuando se enfermó mi hijo, intenté hacer lo que me habían dicho en sueños y vi cómo se salvó» (historia de Sebastián Hernández Lampoy:17).

Pero también entre quienes pasaron la fase de transmisión formal del conocimiento etnomédico hay quienes señalan que durante esta no aprendieron nada, que lo que saben proviene exclusivamente de lo que les revelaron en sueños:

para que le expliquen el sueño. A menudo una mujer o un hombre se aparecen en sueños, muestran algún remedio especial y hablan, animando al joven a que empiece a ayudar a sanar. Las medicinas que muestran y le ofrecen en el sueño son las que usará a lo largo de su vida» (Hermitte 1970:75).

También me dijeron [los santos] que no me iba a costar trabajo grabarme todo en la memoria, que iba a aprender todo en tres días. Pero yo no sabía si eso iba a suceder porque ya llevaba muchos años con mi papá y no aprendía nada. Pero ellos me dijeron que con mi papá no había aprendido pero que con ellos sí. Estaba el apóstol san Pedro, el apóstol de Santa Cruz, el apóstol san Juan y el apóstol de la Virgen de Santa María, todos ellos me dijeron que me iban a enseñar (historia de Jacobo Ruiz Ortiz:7).

Cuando el predestinado se muestra reservado y con temor ante las deidades que lo visitan, principalmente por considerar que no tiene la capacidad para entender y retener el conocimiento que se le dará, las deidades lo tranquilizan diciéndole que el conocimiento entrará por su corazón y que por ello ahí va a quedar como se muestra en el siguiente fragmento:

Entonces tenía 14 años, le advertí a san Pedro que no sabía ni pulsar, ni rezar, ni per-signarme y él me dijo que no me preocupara si no sabía nada, ya que un maestro me iba a enseñar dándome en mi corazón todo lo que necesitaba saber, así iba a saber qué tipo de enfermedades hay, qué tipo de sangre iba a pulsar y dónde lo iba a sentir. Pero yo me seguía preocupando mucho, así que el apóstol san Pedro platicó más conmigo y me dijo que no me preocupara ya que lo que me iban a dar era muy fácil, que no iba a tener que leer ni aprender nada, sino que todo iba a llegar a mi cabeza, que todos los demás así aprendieron para ayudar a los hijos del padre celestial. El apóstol Santa Cruz iba detrás (historia de Jacobo Ruiz Ortiz:8).

Los sueños de entrega no se limitan a la formación del *j-ilol*, también se suscitan los que indican acciones específicas sobre ciertos enfermos, previenen sobre peligros, ofrecen enseñanza de materia etnomédica y muestran ajustes en los procesos de mediación entre las deidades y los enfermos, así como actualización de representaciones y prácticas.

Por otro lado, hay que destacar la capacidad, no común para la mayoría de los humanos,³⁵ de recordar los sueños cabalmente³⁶ —incluso después de años de haber soñado—, analizarlos, desentrañando simbologías complejas no accesibles

³⁵ Hermitte, en relación con los pinoltecos, afirma: «El hombre común, el que no tiene buen espíritu y nahuales que vuelan alto, no recuerda. Recordar y saber son atributos exclusivos de los dirigentes. El conocimiento consciente significa el control sobre los nahuales propios; la capacidad de dominar la *alter ego* animal a voluntad, y de atacar por medios sobrenaturales» (1970:95).

³⁶ «Los shamanes no solo sueñan y su alma viaja en tales sueños, sino que han aprendido a retener y a relatar lo que han soñado, ya que tales sueños entrañan enseñanzas que han recibido de los espíritus para poder desempeñar mejor su misión terapéutica» (Anzures y Bolaños 1983:56).

a los legos, y ser de nueva cuenta acompañados en *yan vinajel-yan balamil* (otro cielo-otra tierra) para proveerse de mayor poder.³⁷

Entre los *j-iloletik* cuyo proceso de formación se dio exclusivamente en el ámbito onírico, los sueños iniciales de formación se presentaron entre los siete y los ocho años, mientras que quienes contaron en su proceso de formación con el apoyo familiar, los sueños comenzaron más tarde (véase cuadro 6.9); incluso, algunos *jpoxtavanejetik* tuvieron los primeros sueños después de los 18 años.

De los primeros, solo uno recibió la totalidad de la entrega en los sueños iniciales, aceptando el mandato de *j-ilol* a los 11 años. A otros, solo llegaron las deidades a hacerles saber que más tarde en su vida, cuando tuvieran la capacidad, les entregarían el mandato, el poder y el conocimiento; el resto no prestó mayor importancia a sus sueños y, en consecuencia, la formación onírica propiamente dicha se presentó años después; los primeros sueños fueron como una señal del destino del niño.

Los tiempos en que se presentan los sueños de revelación también son muy variables. Hay quienes en un corto plazo reciben todo el conocimiento, sobre todo los que tienen la urgencia de interceder ante Dios por un familiar enfermo, mientras otros lo reciben en un plazo mediano o largo, tan largo como un sueño por año, particularmente si los sueños inician cuando el predestinado es muy joven.

Cuadro 6.9. Edad de inicio de sueños en el proceso de formación del *j-ilol*

Edades	Frecuencia
7 a 9	4
10 a 12	1
13 a 15	3
16 a 18	3
19 a 23	1
24 a 26	1

Fuente: datos de la investigación.

Los sueños de entrega por lo general suceden los días en que las deidades secundarias se encuentran sobre la tierra, es decir, los martes, jueves, viernes, sábados y domingos, ya que lunes y miércoles llevan al cielo las ofrendas que los hijos de Dios les han entregado.

³⁷ «Durante el día los nahuales estaban en las cuevas a cargo del Rayo y que por las noches los nahuales de los *j'akchameletik* van 'a mirar en los corazones de la gente', en tanto que el de una persona común simplemente vaga por el bosque» (Hermitte 1970:84-85).

Los *j-iloletik* que empezaron a tener sueños a temprana edad refieren un número indeterminado de estos y de aparición frecuente:

Cuando yo tenía como ocho años empecé a soñar, pero no sabía qué cosa era, qué significaba mi sueño. Solo recuerdo que llegaba un señor y me decía: «Púlsame, por favor, vas a sentir qué es lo que dice y luego quiero que me expliques».

Pero no lo tomaba en cuenta porque yo era un mocoso muy chiquito, no sabía qué era eso. Pero ya desde entonces en mi sueño sentía que el pulso hablaba, sentía qué enfermedades tenían los señores que venían a pulsarse en mi sueño.

Así soñé varias veces, después de pulsar le explicaba al enfermo: «Tal enfermedad tiene». Pero en sueños. Y así, de verdad que aquí donde caminamos no sabía ni pulsar, ni rezar, ni persignarme (historia de Antonio Vázquez Jiménez:4).

Cuando el predestinado adquiere el recuerdo cabal de los sueños de formación es cuando está en posibilidad de determinar la cantidad que tuvo para tener en su poder el conocimiento requerido a fin de iniciar su trabajo, lo que entre los 13 *j-iloletik* colaboradores se presentó en un rango que va de tres a 23 (véase cuadro 6.10); de estos, cuatro tuvieron tres sueños en total. Esto llama la atención toda vez que, en la etnografía realizada en Zinacantán, Chiapas (Fabrega 1973:31), se ha reportado que los *j-iloletik* en total tienen tres. En otros casos se refiere mayor número de sueños. Varios de los colaboradores coinciden en que son tres los que se reciben, pero los *j-iloletik* que ocupan más de un cargo los reciben todos por la vía onírica, y son tres sueños para cada cargo, motivo por el cual en algunos casos se registra mayor número de sueños en total. Sin embargo, un importante colaborador de Chamula expresó que aquellos *jpoxtavanejetik* que dicen que solo se requiere un sueño o pocos para ser *j-ilol* son charlatanes debido a que es imposible recibir todo el conocimiento necesario en un número tan reducido de experiencias oníricas. Quien dijo esto soñó 23 veces solo para el cargo de *j-ilol*.

La variedad de criterios y el rango tan amplio entre el número de sueños, además de mostrar una sensible diferencia con lo reportado por los etnógrafos de la década de 1960 y 1970, indica que no hay consenso al respecto.

Fases de la formación onírica

En los procesos de formación onírica se pueden identificar cuando menos cuatro fases por las que no necesariamente pasan todos los predestinados: entrega del

mandato, prueba de fortaleza, entrega de materia sagrada y etnomédica, entrega de deidades y oraciones, así como de estrategias diagnósticas y terapéuticas. Más allá de la entrega del mandato que invariablemente se da en el primer sueño, el orden de presentación de las otras es muy variable.

Cuadro 6.10. Número de sueños formativos por *jpoxtavanej*

Número de sueños	Número de <i>jpoxtavanej</i>
3	5
5	2
6	3
12	1
18	1
23	1

Fuente: datos de la investigación.

Entrega del mandato

En esta fase, el predestinado se ve impelido por las deidades a las que se ordenó formarlos a aceptar «el cargo» que le ha conferido Dios para que sea su representante sobre la tierra. En algunos casos esto sucede mediante una pregunta directa que se hace al predestinado en el sentido de si acepta o no el mandato; en otros, por ejemplo, en el caso de un joven *j-ilol* de San Pedro Chenalhó, las deidades argumentaron con el candidato sobre la necesidad de depositar el mandato entre los jóvenes con objeto de responsabilizarlos frente a la comunidad y de esta manera dejar descansar a los ancianos, sobre todo a aquellos que ya tenían dificultades para movilizarse. En el último sueño se realiza la confirmación del mandato y se le ordena al novicio que ayune y rece.

En caso de que el candidato se resista a aceptar el mandato, además de las sanciones a que es sometido,³⁸ repetidamente se le presentan sueños, tantos cuantos sean necesarios, para conminarle a que acepte el cargo. En un caso el predestinado en sueños tuvo que firmar un documento en el que aceptaba y se comprometía a cumplir la promesa que ahí ratificaba.

³⁸ Sanciones a las que también hace referencia Holland (1963:172) para los tsotsiles de San Andrés.

El proceso de entrega del mandato por lo general transcurre de la siguiente manera: en el primer sueño, las deidades que visitan al predestinado lo instan de manera cordial a aceptar el mandato con que Dios lo honra: «acompañarme a salvar a los hijos de Dios». Esto en algunos casos sucede mientras se le conduce a una casa³⁹ cuyas dimensiones varían entre los soñantes, o bien cuando es llevado a conocer la geografía de *yan vinajel-yan balamil*.⁴⁰

Una vez aceptado el mandato, se indica al predestinado que sin excepción debe ayudar a «todos los hijos de Dios». Esto significa que, salvo la *jvetom* (partera), quien obviamente solo trabaja con embarazadas, los demás *jpoxtavanejetik*, pero específicamente los *j-iloletik*, deben atender a toda la población sin distinción de edad, sexo o conflictos personales. Cuando alguno se atreve a rechazar a algún enfermo ofende gravemente a la santa Madre Tierra y a Dios.

Como bien se sabe, siempre existe el peligro de que se abuse del poder, por lo mismo, de manera complementaria, mas no a la ligera, a todo aquel que recibe el mandato se le recomienda sanar las conductas —delitos o pecados— en las que no debe incurrir: se le advierte especialmente no cometer adulterio, no emborracharse ni buscar problemas con sus vecinos, no emplear vocabulario altisonante y, sobre todo, tener una actitud sencilla, de respeto, buen trato y servicio hacia los demás. En síntesis, comportarse de manera intachable ya que son nada menos que los representantes de Dios sobre la Tierra.⁴¹

Hay que señalar, además, que las entregas no son iguales para todos. Difieren mucho la cantidad de estratos entregados de *yan vinajel-yan balamil*, el tipo y número de deidades, y las características y cantidades a emplear tanto de materia sagrada como etnomédica. Todo ello se traduce en diferentes fórmulas para ayudar a sanar; además, las divinidades que visitan a uno y otro también pueden ser diferentes.⁴²

Por eso pienso que es importante que estén entrevistando a cada uno, porque nos entregaron diferentes promesas y diferentes materiales, debido a eso tenemos diferentes

³⁹ Los candidatos de San Andrés, según Holland (1963:134), son conducidos a las habitaciones especiales de los dioses ancestrales de sus montañas.

⁴⁰ Holland (1963:134) menciona que es a través del *vayijelil* como las deidades hacen entrega del mandato y forman al predestinado.

⁴¹ Elementos también señalados en la caracterización que del chamanismo hace Eliade: el chamán perfecto «debe ser serio, tener tacto, saber convencer a los que lo rodean, sobre todo, no debe parecer nunca presumido, orgulloso, violento. Debe sentirse en él una fuerza interior que no ofenda, pero que tenga conciencias de su poder» (1976:41).

⁴² Holland (1963:183) reporta lo mismo para San Andrés.

ideas. Por ejemplo, entre los *j-iloletik*, a unos les enseñaron cuántos escalones tiene *yan vinajel-yan balamil* y a otros no les enseñaron (colaborador Manuel Hernández López:31).

El mandato es considerado como un préstamo otorgado por Dios que puede ser retirado en cualquier momento, lo que de hecho sucede cuando el *jpoxtavanej* se excede en sus pecados, mantiene una actitud de arrogancia y desprecio hacia su comunidad o es adúltero o alcohólico. Tal como fue otorgado, puede ser retirado, y de un momento a otro la persona pierde todo conocimiento, poder y capacidad para ayudar a la gente a recuperar la salud.

Como parte del mandato, a algunos *jpoxtavanejetik* se les entregan peticiones de ayudar a sanar a diversos animales domésticos y de corral a los que también se considera hijos de Dios, como perros, gatos, caballos, reses, borregos, chivos, cerdos y aves.

Como corolario, a cambio del sufrimiento que el predestinado experimentará por efecto del cumplimiento de su cargo, «casi» cuenta con la garantía de que al morir irá por «el camino angosto», el de los buenos y cumplidores del mandato. «Casi», porque no debe pecar más allá de cierto límite.

En relación con el sufrimiento, llama la atención el hecho de que los *j-iloletik* son personas que «dan prueba de una constitución nerviosa superior a la de los demás» (Eliade 1976:41);⁴³ son capaces de soportar prolongadas jornadas en posturas sumamente incómodas, como hincados, concentrados en los rezos y el ritual para ayudar a sanar, durmiendo poco o nada o realizando ayunos prolongados.

A manera de mostrar el proceso de formación onírica, a continuación se presenta la narración que nos hizo un *j-ilol*, quien en forma ordenada y pormenorizada refirió cómo a lo largo de los 23 sueños que tuvo se le hizo la entrega de su «promesa». Tuvo sus primeros sueños a la edad de siete y ocho años; sin embargo, estos no los considera en su cuenta total, que inicia a partir de los que recibió después de los 11, antes de los cuales se enfermaba en forma repetida.

⁴³ Sobre este tema, Heinza (1992:128-129) señala: «Durante mis treinta y un años de trabajo con 122 chamanes en el sureste de Asia, encontré que todos aquellos que entraban profesionalmente en trance por petición llevaban, fuera de su práctica, una vida productiva que no muestra indicación alguna de patología (cf., entre otros, Noll 1983; Peters y Price Williams 1980). Bryce-Boyer (1964), por ejemplo, encontró que entre los apaches, que sí presentan rasgos esquizofrénicos, los chamanes son los individuos menos patológicos de la tribu. Aún más, las condiciones de los histéricos o los esquizofrénicos parecen ser incontrolables. En muchos países, se les diagnostica como poseídos por los espíritus y se considera que necesitan un exorcismo. Los trances de los chamanes, en cambio, ocurren en un marco culturalmente aceptable y son controlados (Heinza, 1988). Estas diferencias son importantes».

En el primer sueño se le dijo que se estaba enfermando porque no había hecho caso de los sueños que le ofrecieron a los siete y ocho años. En estos se le indicaba que se pulsara y sanara solo. En ese sueño no le fue posible identificar a la deidad que lo visitó. En un segundo sueño fue visitado «por una señora», quien le volvió a decir que estaba enfermo por no querer ayudar a sanar a los enfermos y que, además, eso era una prueba que tenía que superar solo, pulsándose y sanándose, con objeto de probarse como *j-ilol* ante él y su familia. En el tercer sueño se le indicó que tenía que ver por toda la gente sin distinción; asimismo, se le hizo entrega de un canasto que contenía un manojo de velas, otro de puntas de ocote y otro de copal. También tuvo la visión de cómo se manifestaba la *ipixantal* (envidia) que afectaba al *pukuj* y de cómo las personas eran salvadas. Fue atacado por este en diversas formas: hombre, mujer, toro y chivo, eso con objeto de asustarlo y, como hemos visto, para lograr desprender su *ch'ulel* y comerlo, pruebas que superó exitosamente.

En el tercero y cuarto sueños recibió tres canastitos de copal, tres de plantas y tres manojos de velas, cada uno con 13 piezas. En el quinto fueron tres canastos con 13 veladoras cada uno, el poder de las velas y, formalmente, la aceptación de la promesa como *j-ilol*, simbolizada en la entrega de un bastón de mando. Tras este sueño tuvo que pulsar y ayudar a sanar a 13 enfermos y de ese modo probar que ya era capaz de realizar esta tarea.⁴⁴ Por último, le mostraron muchos *anjeletik* blancos y verdes que serían sus protectores.

La sexta vez se soñó en un foso profundo del que tenía que sacar cargando 13 *ch'uleltik* de personas enfermas, para lo cual recibió los saberes relativos a los diferentes *ch'uleltik*, lo que se debe rezar y en qué lugares.

Después de seis años, al cumplir los 18, tuvo el séptimo sueño; sin embargo, refiere que todos los sueños que se le presentaron en adelante fueron como un recordatorio ordenado de sus saberes y poderes. Así, en este se le recordó que no podía negarse a atender a los enfermos, razón por la cual había recibido el conocimiento.

En el octavo sueño recibió 13 plantas aromáticas que se requieren para lavar el cuerpo de las personas que han enfermado por *stot ta sme'* o desprecio de *ch'ulel*, y le indicaron los lugares de tierra fría y caliente donde se puede colectar agua sagrada y plantas.

En el noveno sueño recibió todo lo relativo a la ayuda para sanar la *ipixantal* (envidia) de *ch'ulel*; en el décimo, las plantas y el *tol* (tecomate) requerido para

⁴⁴ Holland (1963:180) menciona en su escrito que entre los andreseros al *ch'ulel* del candidato se le hace pulsar a varios enfermos y se le enseña a distinguir a los curables de los incurables.

llamar al *ch'ulel* y así salvarlo de *xi'el* (espanto). En el undécimo sueño recibió las velas necesarias para las diferentes enfermedades que introducen en las personas los propios *ch'uleltik*, y se le indicó expresamente cuáles de estas enfermedades no necesitan velas, plantas o copal.

La duodécima vez le indicaron lo relativo a las *ipixantal* y el *ak'bil chamel* que afecta a los *ch'uleltik* de la tierra. La decimotercera vez soñó todo lo concerniente a *chonbilal ch'ulelal* o alma vendida. En la decimocuarta ocasión recibió los materiales para prevenir y ayudar a salvar de las enfermedades del *ch'ulel* que son producto de que este acepte la comida que le es ofrecida por los *ch'uleltik* de enemigos o deidades de la tierra con objeto de enfermar al cuerpo.

En el decimoquinto soñó sobre la prevención y ayuda para sanar las enfermedades que son producto de la caída de los *vayijeliltik*. En el decimosexto sueño recibió conocimientos sobre la prevención y ayuda para sanar las enfermedades que puede recoger el cuerpo de la persona cuando camina por la tierra, así como lo relativo a las enfermedades por *ipixantal* de la tierra. En la decimoséptima ocasión se le entregó lo relativo a las enfermedades por caída del cuerpo. La decimoctava vez soñó sobre las enfermedades que llegan por el aire o el calor que se adquiere de los *anjeletik* rojos y negros, males que acarrear en las puntas de sus alas.

En la decimonovena vez le entregaron la prevención y ayuda para salvar a los *its'inal ch'uleltik* que acarrear enfermedad por meterse al agua o a las cuevas. La vigésima ocasión vio sobre la quebradura de *ch'ulel*. La vigésimo primera vez consistió en un rápido recordatorio de todo lo que había recibido. La vigésimo segunda vez aprendió las enfermedades que son producidas por el poder de los ancianos. Por último, en el sueño vigésimo tercero se le presentó un anciano de cabello y barba blancos para indicarle que ya había recibido todo lo necesario, y que de ahí en adelante tenía la obligación de desempeñar en forma responsable lo relativo a su promesa.

Prueba de fortaleza

No en todos los casos las deidades someten a pruebas al predestinado con el propósito de valorar, entre otras cosas, su fortaleza física, su resistencia al dolor y su pureza.⁴⁵ Por ejemplo, algunas veces los someten a esquivar diferentes objetos que les son arrojados. Se menciona un caso en el que se le puso como único reto el de

⁴⁵ Eliade (1976:30) menciona la presencia de este hecho como requisito invariable en la conformación del chamán.

comerse tres víboras cantil (*Agkistrodon bilineatus*). A otro predestinado le arrojaron para que tragara 13 cuchillos, 13 víboras, 13 chiles grandes, 13 manojos de hoja de jengibre, 13 manojos de espinas negras, 13 agujas y 13 clavos. En un caso documentado en Simojovel se nos indicó que las pruebas consistían en que primero el candidato tenía que caminar sobre un cable pendiente de un precipicio por cuyo fondo corría un caudaloso río; en el centro, suspendida en el aire, había una cruz, la cual debía ser traspuesta sin tocarla; una vez superada esta prueba tuvo que esquivar un *tol* (recipiente de calabazo seco) que si entrara en contacto con el candidato lo quemaría, este le fue lanzado por otro predestinado (Page 1996:231).

En ocasiones la prueba consiste en que el predestinado es visitado por diferentes divinidades, a veces multitudes, ante las que tiene que repetir los rezos que le han sido entregados, y aplicar los conocimientos sobre materia sagrada como: disposición de los diferentes altares y formas de uso de materia sagrada y médica, probar la fortaleza espiritual mediante el trato adecuado a quienes lo interpelan y mostrar la resistencia que implica atender a las multitudes que se presentan en los sueños.

Entrega de materia sagrada y médica

La materia sagrada puede ser entregada a los *jpoxtavanejetik* de tres maneras: dejándola en algún morral o canasto que debe ser recibido con la mano derecha; puede ser entregada a través de tres soplos, con lo cual el conocimiento queda en el corazón, o si no, se le indica al candidato que conforme reciba las cosas las vaya poniendo bajo la axila derecha.

En los casos en que los *j-iloletik* inicialmente no aceptan los materiales, estos les son dejados en las puertas de sus casas.

Por lo que respecta a las plantas, en general estas se les entregan vivas, como arbustos, árboles o matas, y en número de tres o 13 de cada tipo.

Entrega de deidades, poderes y protección. Entrega de deidades y estructura del mundo

A cada *j-ilol* se le entregan las deidades secundarias y la localización a la que deberá dirigirse para entregar las ofrendas. Como ya se mencionó, el número de deidades secundarias que se entrega a cada candidato varía de persona a persona en función de los poderes que a cada cual le son otorgados, lo que entre nuestros

colaboradores se presentó en un rango que va de 97 a 300. De estas, al candidato se le señala el orden jerárquico en que deben ser mencionadas en sus plegarias, así como los diferentes grupos a que pertenecen, es decir, deidades celestiales o primarias, y deidades de la tierra —iglesias y entorno natural—.

Entre las deidades benignas, en primer término deben mencionarse las celestiales, siempre encabezadas por el Señor Jesucristo, seguido del Padre Sol, el santo padre o padre celestial, san Salvador, la Virgen de Santa María y la Virgen de Guadalupe, Madre Luna.

En segundo término se mencionan los apóstoles, los santos, entre los cuales los más mencionados son: san Juan, san Juan Tzontehuitz, san Pedro, san Miguel, san Bartolo, Santa Cruz, san Pablo, san Fermín, apóstol Chístela, Madre Tierra, san Lorenzo de Zinacantán, padre Ministerio, san Cristóbal, santa Rosa, apóstol de Libertad, *Anjel*, padre Licenciado, santa Catarina, Santos Cerros, apóstol Santo Tomás, santa Magdalena, Santas Cuevas, san Lorenzo Pérez Ts'uuk, apóstol Simojovel, apóstol Bachajón, apóstol de Tila (Cristo negro de Tila), apóstol Tuxtla (san Marcos), apóstol Chanal, apóstol Esquipula, apóstol Ixtapa, apóstol Oxchuc (santo Tomás), Santa Agua, Santo Árbol, apóstol Tenejapa, apóstol Huitiupán, apóstol Ocosingo, apóstol Bochil, san Mateo, apóstol Tapilula, apóstol Chalchihuitán (san Pablo), apóstol Pantelhó y apóstol san Miguel, así como los *anjeletik* verdes y blancos.

Cabe señalar que los apóstoles que llevan el nombre de los municipios o ciudades son mencionados como tales porque el *jpoxtavanej* desconoce cuál es el nombre del patrón católico de esos pueblos y, en última instancia, así es como les son entregados en sus sueños.

Entre las deidades malignas a neutralizar se mencionan, en primer término, el *pukuj* y, a continuación, sus huestes, entre las que se cuentan diferentes demonios como los siguientes: el *j'ik'al*, enano africano; *me' xpak'inte'*, hermosa mujer indígena que trastorna a los trasnochadores; *me'chamel*, mujer productora de enfermedades; *muk'ta pixol*, que entre los mestizos es conocido como sombrero, un hombre mestizo que tiene los pies al revés; el cadejo (perro negro) y diferentes *tsajal* e *ik' anjeletik*.

Por otro lado, en la entrega los *j-iloletik* reciben de *yan vinajel* la parte que les corresponde de *yan balamil*, las dos capas que precisarán para realizar su trabajo.⁴⁶ Durante esta travesía se percatan de la dinámica de cada estrato, de sus ha-

⁴⁶ «En sus viajes oníricos el shamán conoce la geografía del otro mundo, en donde deambulan las almas de los muertos o de los enfermos, que tiene que rescatar y proteger de los hechiceros y malos espíritus. El viajar el alma en sueños y el aprender en ellos son formas de explicar sus

bitantes y de los peligros que acechan a los *ch'uuleltik* incautos que osen aventurarse hasta *yan vinajel*.

Cuadro 6.11. Número de deidades recibidas por *j-ilol*

Curandero	Número
Antonio Vázquez Jiménez	300
Jacobo Ruiz Ortiz	136
Lorenzo Pérez Ts'uuk	178
Manuel Arias Gómez	No especificó
Manuel Hernández López	119
Manuel Pérez Cura	113
Margarita Pérez Pérez	120
Mariano Pérez Ts'unuk	103
Pascual López López	129
Salvador Díaz Gómez	No especificó
Sebastián Hernández Lampoy	No especificó
Victorio Vázquez	139
Sebastián Díaz Díaz	97

Fuente: datos de la investigación.

Entrega de poderes

Los poderes llegan al *jpoxtavanej* como rayos de luz «reflejos» o «hilos de fuerza» emitidos por Jesucristo o por las diferentes deidades que van visitando al predeterminado y que este capta sintiéndose fortalecido.⁴⁷ Un *j-ilol* recibió sus poderes de manos de la Madre Tierra en forma de «velas de 300 metros de largo» (colaborador Mariano Pérez Ts'unuk:12); a otro, el Señor Jesucristo le «aventó» las manos

conocimientos y ceremonias curativas» (Anzures y Bolaños 1983:56). También es preciso tomar en consideración las referencias que hace Eliade (1976:145), quien destaca el viaje onírico que los shamanes realizan al centro de la Tierra como un hecho de carácter mundial.

⁴⁷ Eliade (1976:101) conceptúa el poder como la adquisición por parte del futuro chamán de nuevas capacidades, a la manera de órganos que le permiten orientarse en los espacios sobrenaturales a los que en adelante tendrá acceso, así como, agregaría yo, la capacidad de recordar dichas experiencias más allá de lo que logran el común de los mortales.

al rostro y a través de la luz (reflejo) que proyectaron fue dotado de sus poderes. Los poderes, como señala Guiteras (1965:247), son recibidos en el corazón y no en la cabeza, y cuando llega a este es cuando en realidad se puede decir que la persona tiene el conocimiento, aunque de alguna manera ya se encontrara en su cabeza.

Entrega de protección

A lo largo de la entrega del mandato los predestinados reciben la garantía de que en todo momento serán protegidos específicamente por las deidades que les visitan, como es el caso del *j-ilol* Sebastián Hernández Lampoy a quien la Virgen de Santa María le dijo:

Te vamos a acompañar a donde quiera que vayas, si vas a casa de algún hombre no vas a caminar solo, estaremos contigo en donde sea, adonde vayas ahí vamos a estar junto a ti, no vamos a dejar que te pase algo, que te maltraten. Es por eso por lo que debes de aceptar (colaborador Sebastián Hernández Lampoy:30).

A algunos *jpoxtavanejetik* les muestran los *sak* y *tse anjeletik* (blancos y verdes) que, además de tener la obligación de incrementar el poder del futuro *jpoxtavanej*, deben proveer protección. La protección de las deidades celestiales llega como tres haces de luz blanca o verde que bañan al *jpoxtavanej*, preservándolo del mal. En un caso se menciona que a un *j-ilol* en formación le entregaron un arma que, simbólicamente, para él representó el poder que proviene del rezo, las velas, el copal y las plantas que se utilizan para proteger a los hijos de Dios del mal:

Con mi mano derecha recibí el arma y los tiros, un manojo grande. Cuando amaneció empecé a buscar el arma pero no había nada, entonces me di cuenta de que lo soñé. Cuando pude pensar dije: «Qué bueno, me entregaron un arma para que así pueda yo proteger a los hijos de Dios».

¿Y para qué quise el arma? El arma son mis velas y las plantas; los tiros son mis inciensos, porque los tengo que hacer bolita y contar. Eso me lo entregaron para aumentar mi poder (colaborador Victorio Vázquez:13).

Adicionalmente, como materia para protección del *jpoxtavanej*, se hace entrega de velas y ocote específicos para que pueda alumbrar las veredas cuando

camine por la noche en su misión de salvar a la humanidad y, simbólicamente, portar la luz que viene a ser la antítesis del mal.

Cuando el *jpoxtavanej* en sueños es atacado por algún *pukuj*, debido principalmente a que está salvando almas y, por lo mismo, «quitándole su alimento», basta que en el mismo sueño el predestinado mencione el nombre de Jesús de Nazaret para librarse del ataque.

En la dinámica de protección, como en todo lo que está implícito en la interrelación con *yan vinajel-yan balamil*, no basta haber recibido el mandato para obtener protección, en dicho proceso están implícitas las acciones que el *jpoxtavanej* tiene que realizar para allegársela, lo que por supuesto implica el cumplimiento cotidiano de rezos específicos para el caso, acción a realizar por lo menos al levantarse, antes de dormir y cuando se sale de casa.

Asimismo, el hábito de ayunar, además de ser una valorada ofrenda, constituye el acto más importante para la protección, el fortalecimiento y la purificación del *jpoxtavanej*. En un caso se nos indicó que en la madrugada de los jueves, debido a que estos días los *anjeletik* abren «sus tiendas» para proveer a la gente de lo que necesita, se debe realizar un ceremonial más específico de protección en que se ofrecen rezos, hasta tres docenas de velas de las más chicas (de un centímetro), plantas aromáticas y copal, además de que se puede aprovechar para hacer todo tipo de peticiones para la salud, buena comida, buena ropa y riqueza. Adicionalmente se debe hacer un ceremonial más extenso tres veces al año en el que se ayuna de seis de la mañana a seis de la tarde, se ofrecen velas, copal, plantas, flores y rezos en los que se agradece la protección ya brindada y se hacen peticiones formales para convalidarla.

Un *j-ilol* colaborador indicó que, previa a la realización del ritual, se precisa una acuciosa limpieza personal, con baño y cambio de ropa, para ser mejor aceptados por la divinidad: «Es que no debemos de apestar demasiado cuando nos dirigamos a Dios».

La protección que provee Dios se encuentra diversificada en las deidades que lo integran, por lo mismo, por un lado se tiene que pedir a las divinidades celestiales y, por otro, a cada una de las de la Tierra, ya que si alguna llega a ser bloqueada por el *pukuj* existe la posibilidad de que el peligro sea subsanado por otra. En este sentido, se refiere como ejemplo el caso del Padre Sol, cuyo reflejo puede ser bloqueado por nubes provenientes de algún *tsajal* o *ik anjel* dueño de algún cerro-cueva, o bien por algún *vaknebal kibal* (*kibal* arcoíris) que filtre sus rayos debilitándolos o transformándolos a favor del mal.

Entre las deidades que invariablemente deben ser mencionadas en los rezos para protección están el Señor Jesucristo, el Padre Sol y la Madre Tierra; además, deben mencionarse las deidades secundarias, apóstoles y *anjeletik* que han acompañado al predestinado en su formación y quienes literalmente han ofrecido brindar su protección en todo momento. La protección se pide predominantemente a las deidades de género masculino, por considerarse las que tienen mayor fuerza para enfrentarse al mal; sin embargo, nunca dejan de mencionarse las principales deidades femeninas, entre ellas, las vírgenes, la Madre Tierra y la Madre Luna.

Los *anjeletik* protegen a las personas cubriéndolas con sus alas o su sombra; la santa Madre Tierra evita que sus protegidos «se topen» con el enemigo; el Señor Jesucristo, el Padre Sol y la Virgen protegen por la vía de «sus reflejos» y los apóstoles mediante su compañía.

Entre los enemigos de los que tienen que guardarse los *jpoxtavanejetik* y para los que requieren protección divina, en primer término está el *pukuj* y a continuación las personas malvadas que tienen completos sus *ch'uleltik* y por lo mismo capacidad de *kibal*. También tienen que protegerse de los que tienen doble ojo, de la *ipixantal* (envidia) y del humo de los *cutan cuchonetik* (abrazadores de la tierra y el cielo), a los que se ofrece respeto y se pide su favor y ayuda. De particular importancia es pedir perdón y protección a la santa Madre Tierra.

En raras ocasiones los familiares del enfermo que van a solicitar la atención del *j-ilol* le llevan seis velas que le servirán para pedir protección antes de salir de casa. Otra modalidad de protección para los caminos es la entrega de perros por parte de las deidades, que desde el plano anecúmeno deben acompañar y proteger en todo momento a su «amo».

También es preciso que el *j-ilol* se proteja antes de pulsar a una persona ya que corre el riesgo de recibir la enfermedad del portador al que está ayudando a sanar.

Para proteger su casa el *j-ilol* debe ofrecer velas y plantas sagradas y por lo menos tener una vela siempre encendida.

Para protegerse de la *ipixantal* debe rezar a medianoche.

Protegerse antes de dormir es una de las prácticas más importantes de los tsotsiles, pero sobre todo de los *j-iloletik*, quienes de no hacerlo están expuestos a un persistente hostigamiento por parte del enemigo que aparece en forma de *pukujetik* que los persiguen, o bien, por diferentes animales como *kibaltim* en forma de coyotes, caballos y toros, lo que tiene como meta asustarlos y, con ello, no solo disponer de sus *ch'uleltik*, sino disminuir el número de personas que tienen poderes.

El *pukuj* constantemente se presenta ante los *j-iloletik* para conminarlos a dejar de lado su labor de ayudar a salvar, para que trabajen a su lado y para que dejen de quitarle el alimento, hecho que coadyuva a una constante petición de protección y retroalimenta positivamente el mecanismo de protección nocturna antes de dormir. «Y nosotros le contestamos, ‘no se trata de tu gente, sino que son hijos de Dios’» (colaborador Victorio Vázquez:13).

Cuando el *jpoxtavanej* está adecuadamente encomendado, Dios termina «aventando» al *pukuj* fuera de sus sueños. Cuando la presencia del *pukuj* es constante, es preciso, además de la ofrenda regular de los jueves, ayunar durante tres días para bloquear el acceso del «malo» al espacio onírico.

En el caso de peligro de muerte debido a que alguien pretenda asesinar al *jpoxtavanej* o a una persona allegada a este, uno de los entrevistados mencionó que se puede recurrir a san Sebastián, que se encuentra en la iglesia de Magdalenas, quien desvía al criminal de su camino y, además, revierte la intención ocasionando que este sea asesinado lejos del lugar donde pretendía cometer su delito.

Entrega de cargos, enfermedades, estrategias diagnósticas y terapéuticas

A excepción del cargo de *j-ilol*, que necesariamente es entregado por la vía onírica, en quienes no son *j-ilol* por lo regular esta fase no se presenta, sino que se forman bajo la asistencia de alguien que sustenta el cargo. En este sentido, como ya quedó establecido, para quienes son *j-iloletik* cada cargo tiene su propia serie de sueños.

Hay una correlación entre el poder que le es asignado a cada *j-ilol*, el número de deidades que se le entrega y el tipo y número de enfermedades por las que puede rezar.

Sobre el particular, son pocos los *j-iloletik* a los que se les hace entrega de las enfermedades consideradas por los *tsotsiles* como más peligrosas, en las que hay un grado de implicación complejo de los seres anecúmenos. Entre estas se cuentan: la enfermedad de *chonbílal ch'ulelal* (alma vendida), *kàsemal ch'ulelal* o quebradura de *ch'ulel* y *chukbil ch'ulelal*, que podría ser traducido como enfermedad por *ch'ulel* que fue apesado.

Es de particular importancia señalar que el término *ch'ulelal*, como señala Guiteras,⁴⁸ se refiere a cualquier enfermedad o lesión que se sueñe.

⁴⁸ «Cualquier enfermedad o lesión del cuerpo que se sueñe, recibe el nombre de *ch'ulelal*. Se le califica, por lo común, de acuerdo con la procedencia del daño descubierto mediante la interpretación de la experiencia onírica, es decir, que se le nombra *waychil-ch'ulelal*, cuando la

Precisamente debido a los dos factores mencionados, para ayudar a sanar de estas enfermedades se requiere el apoyo de un gran número de deidades y de un poder personal que sea superior al común de los *j-iloletik*. Por ello, quienes deberán pedir para su erradicación son sometidos a pruebas de poder como las señaladas más arriba, por ejemplo, confrontación con víboras, así como su ingestión.

También en sueños me dieron para quebradura del *ch'ulel*. Pero antes de entregármelo me sometieron a una prueba para saber si tengo un corazón fuerte. Para la prueba me visitaron con tres culebras cantil. Primero me las enseñaron para ver si tenía miedo, pero no me asusté, luego me las aventaron a la boca y me las tuve que tragar, eso para comprobar si en verdad tenía poder (colaborador Sebastián Hernández Lampoy:19).

Para cada enfermedad al candidato se le indica lo siguiente: las características que deberá tener el altar a través del cual se dirigirá a las deidades, los rezos, las variantes a utilizar según la gravedad y etapa en que se encuentre el padecimiento,⁴⁹ las diferentes deidades, la jerarquía y el orden en que en cada una debe ser mencionada, así como los días y horarios en que se puede rezar.

En los rezos no solo se mencionan deidades, también se hace alusión a la materia sagrada que le ha sido entregada al *jpoxtavanej*, por ejemplo: «Para la curación de *ak'bil chamel* se tienen que mencionar algunos árboles, algunas cenizas de tabaco, algunas cenizas de *papante*, *papantl* o *tabaco-te*, para que se seque; algunas plantas para que se seque» (colaborador Mariano Pérez Ts'unuk:9).

Una vez que el predestinado ha recibido todo el poder y conocimiento que requerirá para su futura labor, es decir, una vez terminada su formación, está en posibilidad de agradecer —lo que no es obligatorio— a Dios. Sobre todo quienes realmente han deseado recibir el mandato pueden acudir a la iglesia de su pueblo llevando únicamente puntas de plantas; no cargan velas, veladoras o copal porque se dice que solo se lleva el corazón y el cuerpo y eso es lo que se entrega a los apóstoles. El procedimiento consiste primero en hincarse a la entrada de la iglesia

persona está gustando de alimentos deliciosos, lo que explica cómo devorar el alma de otra; *ilkòp-ch'ulelal*, cuando el *vayijelil* es golpeado o muerto; *kasemal-ch'ulelal*, si el *vayijelil* ha tenido un accidente y el cuerpo que vela siente las lesiones; o *skàak'al yont'òn-ch'ulelal* (calor del corazón del muerto), si sufre a manos de alguien ya fallecido» (Guiteras 1965:125).

⁴⁹ Holland (1963:172) reportó entre los tsotsiles de San Andrés que al candidato a *j-ilol*: «Se le muestran todos los detalles de la construcción de un altar, las velas adecuadas, las hierbas, las oraciones y se le dice qué rituales de las ceremonias curativas debe poner en práctica». Por otro lado, Freyermuth (1993:80) puntualizó: «En función de la enfermedad, el *ilol* define cómo colocar el altar, si la curación debe realizarse durante la mañana, en la tarde, por la noche o a media noche y el tipo, tamaño y color de las velas a encender».

y persignarse, luego, al entrar en la iglesia se hinca nuevamente y se persigna, se hace el agradecimiento y luego se reza.

Sanciones

Cuando un predestinado se niega a aceptar el mandato de ayudar a sanar se dice que Dios le envía enfermedades con objeto de que conozca el dolor y de esta manera se dé cuenta de la importancia de la labor para la que ha sido predestinado.

La presencia de enfermedades de ninguna manera implica una naturaleza débil o proclive a enfermar frecuentemente, más bien constituye, primero, un «signo de elección» por parte de las deidades.

Aparejada a la noción de «enfermedad» se presenta la «noción de sufrimiento»,⁵⁰ a la que los *tsotsiles*, como ya se señaló, se refieren como la oportunidad de vivir en carne propia lo que los enfermos «sienten» y así puedan aprender a valorarlo en función de su próxima actividad.

Con enfermedades es como se sanciona a quienes no aceptan el mandato, o a quienes lo han aceptado y han recibido conocimiento y materiales pero se niegan a iniciar su trabajo, o se limitan tan solo a ayudar a sanar a su familia. Estas personas tienen que sufrir hasta que acepten su cargo. En ambos casos, si no aceptan, eventualmente el predestinado morirá. Por otro lado hemos observado el caso del *j-ilol* Jacobo Ruiz Ortiz, quien al convertirse al protestantismo rechazó el mandato y no sufrió amenazas, enfermedades u otro tipo de sufrimiento.

Los argumentos que se señalan en los intentos por rechazar el mandato divino están relacionados con la vida de sacrificio y sufrimiento a que estarán sujetos si aceptan ser *jpoxtavanejetik*, caracterizada, como ya se mencionó, por constantes desvelos, caminatas prolongadas bajo la lluvia y el frío, largas jornadas hincados rezando, constantes ayunos, mínima convivencia con la familia, limitación para dedicarse de lleno a la milpa y, anteriormente, los estragos físicos y emocionales que ocasionaba la constante ingestión de *pox*.

En relación con lo anterior, entre otros casos, documentamos el de una *j-ilol* y *jvetom* de Las Limas, Simojovel, quien a consecuencia de la posición que la Nueva

⁵⁰ «La noción de sufrimiento es un componente esencial de la elección. No se trata forzosamente de un sufrimiento mental, ni siquiera de un sufrimiento personal: la enfermedad de un niño es una causa frecuente del acceso a la función entre las chamanas uzbekas. La diversidad de las formas observadas es una buena ilustración de que la 'enfermedad' no es de ninguna manera el efecto de un cambio orgánico o de una desviación psíquica, sino de tradiciones culturales» (Basilov 1992:13).

Iglesia católica sostuvo a finales de la década de 1960 en contra del trabajo de los *j-iloletik*, se enfrentó al dilema de aceptar el mandato de ayudar a sanar bajo el riesgo de ser expulsada de su comunidad, o de no ayudar a sanar a los enfermos con la consecuente sanción sobrenatural; se decantó por la segunda opción para permanecer en su comunidad, por lo que se negó durante varios años a aceptar el mandato, motivo por el cual fue sometida por las deidades a constantes enfermedades y amenazas a través de sus sueños. Finalmente, en una coyuntura en que la Iglesia aceptó de nueva cuenta la práctica etnomédica, la *j-ilol* asumió el mandato, con lo que desaparecieron sus males (Page 1996:249).

Otro caso es el del padre de uno de los colaboradores, quien se negaba a aceptar el mandato porque no quería dejar sus actividades agrícolas y familiares y, además, se negaba a consumir *pox* (aguardiente):

Como don Antonio le dijo a su madre, él no quería ser *j-ilol* porque había visto que su tío tomaba mucho *pox* y no tenía responsabilidad en su casa.

Enfermó como castigo por no aceptar la promesa, le salieron unos abscesos para que probara los dolores de la enfermedad y se viera obligado a aceptar el mandato que se le estaba entregando. Se fue con un *j-ilol* para que lo ayudara a sanar, a quien le dijo que él nunca había soñado y que no sabía hacer nada, pero cuando el *j-ilol* sintió el pulso supo cuántos sueños había tenido el enfermo y que la causa de la enfermedad era que había despreciado lo que le habían llegado a ofrecer.

También por medio de la pulsación el *j-ilol* supo cuáles palabras había contestado mal don Antonio; entonces le dijo que, si no quería aceptar a Dios, los *anjeletik* y los apóstoles lo iban a seguir tratando mal, haciéndolo sufrir. Que si se quería aliviar tenía que aceptar ser *j-ilol* y pedir perdón a los que le llegaron a dar las plantas y los materiales, solo de esta forma se podía aliviar.

Fue entonces que don Antonio lo pensó mejor y le dijo al *j-ilol* que ya iba a aceptar y que quería pedir perdón al Señor Jesucristo y los apóstoles; para ello le pidió de favor que pidiera perdón por él a los santos, porque no sabía qué tenía que decir, no sabía cómo hablarles, no sabía cómo pedir perdón. El *j-ilol* le dijo que, así como había pensado que no quería aceptar porque era una pérdida de tiempo, de esa misma forma tenía que decirlo, nadie más que él debía hacerlo y no otra persona, ya que esto era un asunto personal (colaborador Jacobo Ruiz Ortiz:4).

En estos casos, cuando la negativa del predestinado es del conocimiento de los *j-iloletik* de la comunidad, estos lo visitan para invitarlo a que inicie su práctica.⁵¹

⁵¹ Holland (1963:172) reporta lo mismo para los tsotsiles de San Andrés.

Iniciación

La primera prueba o inicio de la práctica, socialización y validación

Para algunos pocos predestinados el proceso de formación onírica e iniciación se da, de alguna manera, en forma emergente. Antes de cualquier sueño relacionado con la formación, el predestinado se siente emocionalmente afectado por la presencia de alguna enfermedad grave en alguno de sus familiares, y debido a que el mandato se recibe en la adolescencia tardía o a la par del inicio de la vida marital, quienes se ven más frecuentemente afectados son la esposa, la madre o el padre.

El predestinado y los familiares recurren a los diferentes *j-iloletik* de la comunidad, pero por alguna razón no acuden a ayudar a sanar al enfermo —suponemos que por la vía onírica se les indica no intervenir—. De esta manera, en algún momento crítico inician los sueños de entrega del mandato y de formación, y la acción de obrar sobre el familiar enfermo —quien eventualmente sana ante los ruegos del nuevo *jpoxtavanej*— constituye una prueba.

En ocasiones, una vez que la formación onírica del predestinado ha finalizado, se le insta a hacer uso de su conocimiento en servicio de la comunidad. El *jpoxtavanej* procede a agradecer a Dios el mandato que ha recibido, para lo cual, en general, se limita a asistir a la iglesia de la cabecera municipal para rezar; sin embargo, en un caso se encontró que el iniciado realizó un ayuno de purificación de 12 días (de seis de la mañana a seis de la tarde) con ofrendas de velas, copal, plantas y rezos de agradecimiento durante ese periodo.

Además del ceremonial mencionado no existe otra forma de agradecer, sobre todo está descartada toda posibilidad de realizar una fiesta. Además, el acto de agradecimiento no es una constante, toda vez que en muchas ocasiones los inicios de la práctica se suscitan, como se mencionó arriba, en torno a una emergencia personal o familiar, en especial cuando el predestinado se ha resistido a iniciar su práctica. Después del agradecimiento inicia la práctica.

Entiendo por iniciación la primera ayuda que el predestinado aporta para que alguna persona recupere la salud; esto dependerá del cargo para el que fue formado, que expresamente lo habilita como *jpoxtavanej*.

En el caso de algunos *j-iloletik* sucede que, en forma insegura e incluso con escepticismo, se aventuren a pulsar por primera vez a un enfermo y, ante su sorpresa, se dan cuenta de que en este acto se refleja cuanto les fue entregado; en seguida proceden a encargar a la familia que consiga el material que requieren para

conformar la ofrenda y, finalmente, efectúan el rezo y aquellas otras acciones que se les hayan pedido a través del «pulso» (escuchar/sentir la sangre) del enfermo.

El siguiente fragmento de un testimonio muestra con claridad la situación que experimentó una persona que se inició:

Cuando mi hijo se enfermó, no sabía qué hacer y pensaba en avisarle a un *j-ilol*, pero mi esposa me dijo: «¿Por qué no haces el intento, si me has dicho que te han enseñado por medio de sueños?»

Entonces dije: «Bueno, lo voy a hacer porque aquí en mi cabeza tengo lo que debo hacer y lo que necesito usar».

Y empecé. Primero, le pulsé la mano a mi hijo y sentí cómo la gente enemiga estaba trabajando, así que mandé a comprar mi vela y mi copal. Fue cuando pensé en que ya era un *j-ilol* y que no iba a ver cómo se moría mi hijo. «Desde este momento soy un *j-ilol*», dije entre mí, y como los chamulas siempre tenemos cruces en nuestros cuartos, allí fui a quemar mi incienso, a rezar y a llorar. A mis familiares les pedí que agarraran un pollo mediano porque lo necesitaba para levantar el *ch'ulel* de mi hijo y que la vela era el regalo del Señor Jesucristo (colaborador Sebastián Hernández Lampoy:16).

Una forma común de iniciación, socialización y validación ante la comunidad es cuando el predestinado se enferma y por orden de las deidades tiene que diagnosticarse y ayudar a sanarse solo, lo que por lo general trasciende socialmente.

Una vez que el predestinado ha sido iniciado, sus primeras prácticas familiares funcionan como detonador ante la comunidad, en el sentido de que sirven como vehículo para que se sepa de la existencia de un nuevo *j-ilol* y de su eficacia al haber mostrado la capacidad de ayudar a sanar a su primer enfermo.⁵²

Otro evento que puede funcionar como elemento de validación ante la comunidad es que el predestinado al final de su proceso de formación onírica e inmediatamente antes de iniciar su práctica sea sometido por las deidades a un periodo de inconsciencia, hecho que se presentó tan solo en uno de los *j-iloletik* colaboradores y al que se refiere no como una especie de muerte, sino como un desmayo:

⁵² Lo relatado por Heinza con respecto a lo que ocurre en el chamanismo del sureste de Asia es coincidente: «Por lo general, los chamanes empiezan a trabajar en el seno de su propia familia. La noticia de que un consejo, un exorcismo o una cura ha tenido éxito se extiende con rapidez. Un cliente satisfecho se lo cuenta a otros (parientes, conocidos, amigos) y el grupo de seguidores va creciendo. [...] Como el éxito va aumentando su reputación, los chamanes no necesitan anunciarse, y el proceso de selección natural se encarga de los charlatanes. Nadie encuentra que sea necesario acusar y castigar a los falsos chamanes, porque la gente sencillamente deja de ir con los que ya no tienen éxito» (Heinza 1992:130).

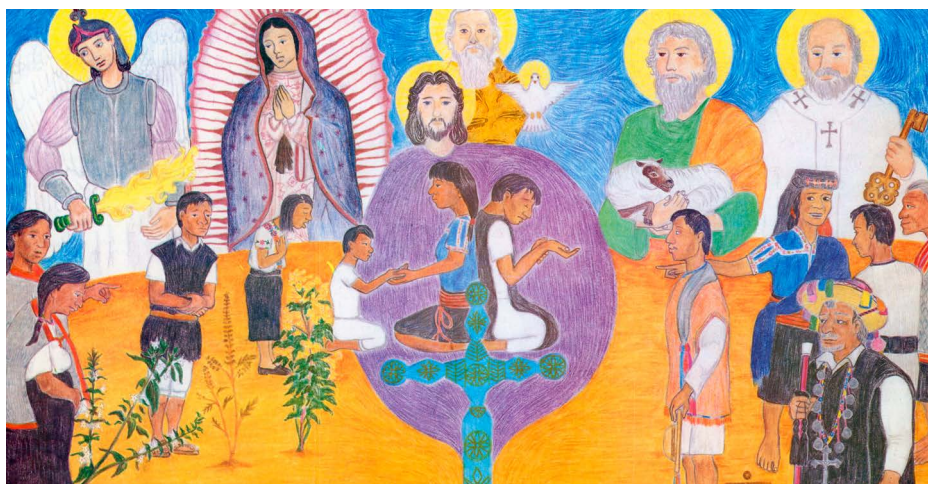
Tenía como 11 o 12 años cuando terminé de recibir la promesa, de ahí ya no volví a soñar. Estuve privado tres días y tres noches, solo me daban agua. Pero eso de ninguna manera era una enfermedad, sino que Dios me privó, me dejó privado para darme a conocer todos los lugares donde debo de pasar, los mojones, los territorios a donde puedo llegar a rezar y donde puedo llegar a ver. Fue cuando ese señor y la muchacha me enseñaron por dónde se encontraban las cuevas, dónde se encontraban los *anjeletik* y dónde podía llegar a ver a los apóstoles.

Cuando regresé de mi sueño todos veían que estaba fuerte. Sin embargo, me sentía débil, pero no mucho. Cuando pude reaccionar les conté todo lo que había visto (colaborador Pascual López López:13.).⁵³

En la fase de iniciación, los *jpoxtavanejetik* son repetidamente visitados por las deidades para confirmar que están realizando adecuadamente el trabajo que les fue encomendado, así como para «completar» el conocimiento y los poderes que requieren.

⁵³ Al respecto, Anzures y Bolaños señala, refiriéndose a los diferentes agentes de los sistemas etnomédicos con elementos mesoamericanos: «no todos pasan por una muerte y resurrección rituales, ni todos van en busca de las almas, y ninguno conduce a su destino las almas de los muertos. No son shamanes, son otra clase de hombres sabios» (Anzures y Bolaños 1995:62).

Capítulo 7. Atención: el trabajo



Los cargos (mandatos)

En el entorno cultural de los tsotsiles tradicionalistas de Chamula y Chenalhó, y en particular en su sistema etnomédico, a la misión y a las tareas diferenciadas en el proceso de ayudar se les designa como mandatos o cargos, toda vez que son entregados por las deidades y, a la manera de los cargos religiosos, no pueden ser rechazados.

Como ya se señaló, la palabra *jpoxtavanej*, que en tsotsil y tseltal significa ‘el o la que ayuda a sanar’, engloba los cargos presentes en las etnomedicinas de chamulas y pedranos, en los que se reconocen siete, a saber: *j-ilol* (la persona que puede ver a través del pulso y escuchar/sentir la sangre), *jvetom* o *jtamol* (partera/o), *j-ak’ vomol* (hierbatera/o), *jts’ak-bak* (huesera/o) y *jtoivits* o *koponej vits* (rezador/a de los cerros).

J-ilol

Como puede observarse, la mayor parte de este libro trata más sobre los *j-iloletik* que sobre los demás cargos, por lo que en este apartado solo se harán algunas precisiones adicionales.

El término *j-ilol* designa a la persona que «puede escuchar/sentir a través del pulso las palabras que circulan en la sangre» y «ver» por medio de sueños los problemas que han dado origen a los padecimientos de humanos y de animales (quienes también son hijos de Dios), así como las acciones que se requiere emprender para ayudarlos a sanar.

La forma de «ver» se concreta cuando las deidades secundarias transmiten lo pertinente para ayudar a sanar al enfermo. En ocasiones ambos fenómenos se presentan en forma alterna para un mismo caso. El término *j-ilol* ha sido traducido por los mestizos de la región como «pulsador», porque independientemente de la importante presencia del factor onírico en los procesos de diagnóstico y tratamiento, la acción observable es la de tomar principalmente la muñeca, presionando con el dedo pulgar sobre la parte anterior.

Más que curandero,¹ a diferencia de otros cargos, el *j-ilol* es un etnomédico-sacerdote² cuya actividad está encaminada a reencauzar a los enfermos en el camino del cumplimiento del mandato primordial para situarlos en la «senda del camino estrecho», el que lleva al cielo a la persona cuando muere; en segundo lugar, a que, por intermedio de la ofrenda y el rezo, les sean perdonados los pecados que han cometido. El *j-ilol* se ocupa del grupo de enfermedades que llegan

¹ «El término curandero, peyorativamente usado por el grupo dominante, induce a error porque limita arbitrariamente un papel de muy vasto alcance. El curandero colonial es etnomédico-hechicero, esto es, tiene el carácter sacro que deriva del trato con lo sobrenatural equiparable a la naturaleza, también sagrada, de que participa el sacerdote. Debido a tal circunstancia, su clientela, además de confiarle la salud e integridad de la persona, le consulta en una serie de eventos que la medicina moderna en modo alguno considera de su comprensión. El hallazgo de tesoros ocultos, de objetos y bestias hurtados; las avenencias y desavenencias en el amor; la aflicción del trabajo forzado; las malas cosechas; la sequía empobrecedora; la adversa suerte de un juicio en los tribunales; todo ello y mucho más, motivan la consulta al curandero. En consecuencia, este, para cumplir con tales encargos, asume las funciones que hoy en día desempeñan muy distintas personas: entre ellas el sacerdote. Las multifacéticas actividades del curandero tienen explicación en la baja especialización del grupo social; pero además, hacen notoria la inexistencia de una solución de contigüidad entre la medicina y el tronco común de ideas mágico-religiosas en la que toma origen» (Aguirre Beltrán 1980:221).

² Mircea Eliade (1976:156) hace referencia a que el papel predominante del chamán lo desempeña en el plano espiritual. Además, Holland (1963:172) señala que entre los andreseros el papel del *j-ilol* es de intermediario entre las personas y las deidades.

al cuerpo como resultado del sufrimiento o la muerte que afecta a los *alter ego* de la persona, es decir, a los *ch'uleltik* y los *vayijeliltik*. En este sentido, los *j-iloletik* son asumidos como los principales representantes humanos de Dios en la tierra, como sus apoyos más importantes.

En un testimonio se nos indicó que, cuando Jesucristo pasó por la tierra, trazó el deber ser de quienes ayudan a sanar sin distinguir entre las personas ni entre las enfermedades; nunca pidió nada a cambio de ayudar a sanar a la gente, y sus sanaciones se basaron en la fuerza espiritual. Cuando se fue al cielo, dejó a los *j-iloletik* como sus representantes.

En este sentido, si bien la labor del *j-ilol* está estrechamente ligada a la salvación de los *ch'uleltik* y *vayijeliltik*, así como a ayudar a su recuperación cuando han caído en poder de algún demonio o son portadores por contagio de algún mal, su función está limitada a pedir a unas y otras deidades y a otorgar ofrendas, es decir, a intermediar entre el mundo sagrado y el profano, por lo mismo ni es psicopompo ni realiza viajes mágicos de rescate o acompañamiento de los *ch'uleltik*; su función es eminentemente sacerdotal. Insisto, no está en el «ser» de su función realizar viajes y rescates en forma personal porque se encuentra constreñido y delimitado por su propia cosmovisión, ya que dichas tareas quedan exclusivamente en manos de las deidades, por eso su mandato es el de salvar *ch'uleltik* mostrando a los enfermos, en el plano de la vigilia, el camino de regreso al cumplimiento del mandato primordial, adorar y nutrir a Dios. La divinidad, entonces, le da poder, pero en forma limitada, sin sobrepasar las fronteras de los ámbitos donde para bien o para mal deambulan las personas.

Los poderes que son entregados a los *j-iloletik* son variables, lo que los habilita para llevar a cabo acciones muy diferentes entre unos y otros. Asimismo, la cantidad de elementos de la estructura del mundo que se les entrega está en relación directa con el poder recibido. Por ejemplo, hay *j-iloletik* cuyo poder solo alcanza para enfrentar enfermedades que provienen del segundo o tercer estrato de *yan vinajel-yan balamil*, mientras que otros pueden ver más allá; en este sentido, existe una correspondencia entre los poderes recibidos y la cantidad de deidades secundarias y estratos que se les entregan para ser mencionados en los rezos.

Hay quienes cuentan con los recursos y el poder para enfrentar el *ak'bil chamel* y quienes difícilmente se arriesgan por temor a ser contaminados o a que sus familiares sufran por ello. Por eso mismo, cuando saben de este tipo de casos eluden ayudar al enfermo, dejando el caso para quienes tienen el poder y la fama.

Más que otros *jpoxtavanejetik*, el *j-ilol* debe protegerse constantemente, ya que de manera continua se enfrenta con enemigos poderosos que tratan de

aprovechar la mínima oportunidad para dañarlo (golpearlo) a él o a su familia. Como se mencionó, el ayuno es el acto más importante de protección, el cual debe reforzarse con ofrendas y rezos. Sobre el particular se menciona que, ante un peligro, las deidades protectoras acuden al *j-ilol* en sueños para informarle sobre el daño que está por recibir y para instarlo a protegerse y actuar en consecuencia:

Cuando los enemigos de los enfermos tienen *ipixantal* puede llegar hasta mi cuerpo, pero como Dios me quiere mucho, me ayuda, me vienen a avisar en mi sueño: «Ten cuidado, hijo, porque esos señores, mis hijos a los que estuviste ayudando, tienen un enemigo y es tal persona. Por favor, no quiero que te metas en problemas, quiero que hagas tu ayuno para que salgas bien». Así me vienen a decir en mi sueño (colaborador Sebastián Hernández Lampoy:68).

En este mismo tenor, las deidades del mal interesadas en dañar al enfermo acuden al *j-ilol* en sueños, donde lo amenazan con causarle daño si decide intervenir ayudando a sanar a su enemigo.

Por último, cabe señalar que, dado que entre los tsotsiles tradicionalistas todo cabe dentro del ámbito de lo anecúmeno, lo que caracteriza en especial a los *j-iloletik* es que en ellos se abre el abanico de percepción del mundo más allá de lo que ocurre al común de la gente, y en ello estriba la diferencia que se establece con sus coterráneos.

El proceso en sí, en primer lugar, sitúa a los *j-iloletik* en una categoría socio-religiosa diferente y reducida; los separa de la generalidad profana para situarlos en el ámbito de la relación con lo anecúmeno.

A partir de que se les ha nominado para el cargo, su comportamiento deja de ser común, su práctica social cambia radicalmente y deben convertirse en ejemplos de recto vivir, aunque no siempre lo logran; la connotación especial deriva de su transformación de profano a sagrado, que los dota de una investidura sacerdotal y, con ello, de una gran responsabilidad con respecto al cuidado y la conservación de la espiritualidad y de la salud del grupo social. Por su parte, los otros cargos etnomédicos circunscriben su acción al plano del cuerpo humano, de lo físico. Tal vez en algunos casos la relación de estos con lo anecúmeno sea más profunda que la de las personas tsotsiles comunes, pero nunca es equiparable a la que alcanzan los *j-iloletik*.

J-ilol y jvetom o jtamol (partera) doña Margarita Pérez Pérez (1956-2021).



Foto: Alice Bafoin.

En 1993 Freyermuth (1993:84) señaló: «En los Altos, la atención del parto es realizada generalmente por parteras, tanto en áreas urbanas como rurales. Se calcula que en las primeras atienden el 70 % de los nacimientos, mientras que en las segundas prácticamente a la totalidad».

En 2021, cuando se realizó esta segunda edición, la situación de las parteras tradicionales y de la atención del parto eran muy diferentes a cuando se realizó la primera. Las acciones emprendidas sobre la partería tradicional en el ámbito de las políticas públicas durante los gobiernos de Fox, Calderón y Peña, y aún sin cambios al respecto en lo que va de la gestión denominada Cuarta Transformación, han resultado en una desarticulación de la labor de las parteras mediante acciones de descalificación, de certificación —lo que lleva a una clientelización— y de persecución a las que no se certifican. Estas acciones se han efectuado mediante un contubernio entre los programas de atención a la pobreza, en los que se entrega dinero a las mujeres, y las instituciones oficiales de atención a las enfermedades.

Los recursos se condicionan a que las mujeres asistan a los servicios biomédicos para la atención del embarazo y el parto bajo la amenaza de retirarles

los estipendios. Asimismo, no se concede acta de nacimiento a los niños y niñas recién nacidos de aquellas mujeres que se atiendan con parteras no certificadas (Sánchez et al. 2015:142). Sin embargo, aquellas que cuentan con certificación y se encuentran ligadas a los servicios de atención biomédica se quejan de maltrato: «Nos tratan como a la suela de sus zapatos» (Gómez 2017:87-100).

Por otro lado, se suscita un importante movimiento de resistencia en torno a la desaparición de la partería tradicional; en esta dirección destaca la actividad de nuestro colega el médico Rafael Alarcón Lavín, quien afirmó:

Lo que se pretende comunicar es la visión de que aún existen saberes y prácticas médicas útiles, paralelas a la biomedicina para coadyuvar a disminuir el dolor innecesario y, en lo posible, evitar la muerte materna. Lo que propongo es la idea de que ambos saberes y prácticas médicas deben de seguir existiendo en este planeta. Lo que cuestiono es la manipulación de los «objetivos, alcance y funciones» (Ramose, 2016:270) de ambas, para convertir el paradigma biomédico mundial (homogeneizante, controlador, acumulador de capital, desarticulador y depredador de formas de conocer y abordar los procesos reproductivos femeninos desde prácticas alternas) en el único que pueda ejercer libremente y sin fronteras, el dominio ideológico y económico del planeta (Alarcón 2021:26).

Lo que las *jvetometik* o etnoperteras señalan como su principal quehacer es «componer y levantar criaturas». Es decir, durante la gestación acomodan a los nonatos adecuadamente en el útero para que no sufran y atienden los partos normales. Por lo mismo, es más bien una práctica física que simbólica.³

Entre las tsotsiles que nos ocupan, el trabajo de la *jvetom* está acompañado de un ritual encaminado no solo a la atención de un parto eutócico sin consecuencias negativas para la madre y el neonato, sino también para no realizar manipulaciones que puedan afectar al bebé en su destino.

Previamente mencioné las maniobras que se realizan para retrasar un parto cuando hay un eclipse o el peligro de que el bebé atraiga un *kibal* si su cordón umbilical se corta hacia abajo (en la dirección de la tierra y no hacia arriba en la dirección del cielo).

³ «Las parteras son depositarias de un saber generado comunitariamente y que privilegia el hacer, que se ha transmitido de generación en generación y que incluye conocimientos de herbolaria, de los ritos necesarios para vencer al *Pukuj*, y de los cuidados y consejos que hay que brindar durante el embarazo, parto y puerperio. [...] Es indisociable de la concepción religiosa, por lo que para muchos fenómenos relacionados con su actividad no buscan explicación pues parten de que la racionalidad humana no puede dar cuenta de lo sobrenatural o divino» (Freyermuth 1993:85).

Asimismo, el hacer de la *jvetom* se extiende más allá del parto, pues también debe cuidar del pronto restablecimiento de la madre durante el puerperio y del fortalecimiento e higiene del bebé, entre otras cosas, apoyándose en el baño de vapor, conocido entre los tsotsiles y tseltales como *pus* y en México como temascal, en el que se usan ciertas plantas con «secreto». En este, a la madre se le baña durante tres días después del parto y al bebé a los tres días de nacido, con muy poco vapor, «para que macicen».

Si bien este cargo puede ser asumido por quienes tengan la vocación y la posibilidad de aprenderlo, algunas de las mujeres en que recae —y pocos hombres— lo reciben como mandato por la vía onírica, sin dejar de lado que en general también pasan por los procesos de formación ya descritos, en que se adiestran en la palpación y el diagnóstico de los diferentes problemas que pueden aquejar a las mujeres y los niños durante el embarazo, el parto y el puerperio.

Las predestinadas a ser parteras también están sujetas a los mismos procesos de sanción que los *j-iloletik*, que ocurren en caso de que alguna se niegue a aceptar el mandato o se resista a acudir a atender a las mujeres que solicitan su apoyo.

En el caso de quienes reciben el mandato de *jvetom*, este se entrega a mujeres jóvenes «que ya saben tener hijos», no a mujeres mayores incapaces de sostener el agotador ritmo que implica esta actividad. La cantidad de sueños, a su vez, es variable, pero predominantemente se mencionan tres.

Como le sucedió a doña Margarita Pérez Pérez, hay quienes reciben el mandato antes de tener hijos y su iniciación tiene lugar a lo largo de su embarazo, cuando corroboran lo aprendido palpándose a sí mismas y resolviendo los problemas que se les van presentando, así como atendiendo su parto sin ayuda.

Por último, cabe señalar que una partera mal dispuesta o que sienta asco por el recién nacido debido a los líquidos sanguinolentos que cubren su cuerpo, puede sufrir la enfermedad ya referida de desprecio de *ch'ulel*.

J-ak' vomol (hierbatera/o)

El cargo de *j-ak' vomol*, dadas las características del campo etnomédico entre los tsotsiles, en que tienen mayor peso los problemas de naturaleza anecúmena, es de orden complementario, ya que este se aboca a ayudar a sanar a las personas que padecen las enfermedades de orden natural, es decir, aquellas que no son resultado de transgresiones al mandato primordial, la mayoría de reducida gravedad y fácil solución y que, por lo mismo, no requieren un ritual para sanar, sino que

basta la administración de alguna pócima, emplasto, baño o masaje para obtener la curación del enfermo. Cuando por esta vía no se tiene éxito, entonces se considera que el padecimiento ha pasado al orden de lo anecúmeno y, por ende, deberá ser tratado por quien tenga el cargo de *j-ilol*.

Los mecanismos de formación son los mismos que para los otros cargos; sin embargo, quienes no son *j-iloletik* lo aprenden con algún guía, en tanto que quienes lo son también sueñan al respecto. De hecho, en la composición plurirreligiosa que existe en las organizaciones de etnomédicos originarios se puede observar el gran reconocimiento que llegan a tener los *j-ak' vomoletik* que han llegado a ser expertos en su campo por efecto de la vocación y el estudio.

A pesar de que en el campo etnomédico de los tsotsiles el cargo de *j-ak' vomol* ocupa una posición tangencial, llama la atención el extenso acervo herbolario que los más aventajados llegan a conocer y manejar. Esto también es resultado de la riqueza biótica del estado de Chiapas, que es de tal magnitud que incluso se desencadenó una importante disputa por la herbolaria medicinal a principios del milenio, relacionada con un proyecto —con un presupuesto de dos millones y medio de dólares— que el gobierno de los Estados Unidos canalizó a través de la Universidad de Georgia y que se pretendía implementar mediante un convenio entre esta, el laboratorio inglés Xenova y El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), con los doctores Brent Berlin y Denisse Berlin al frente. Este proyecto se bloqueó y canceló gracias a una enconada oposición por parte del Consejo de Organizaciones de Médicos y Parteras Tradicionales del Estado de Chiapas A. C. (COMPTICH), y en especial de la OMIECH, organización integrante de este consejo.

Por último, habría que señalar que en el futuro del campo etnomédico entre los pueblos mayas (y ya en el presente en algunos municipios como el de Oxchuc), la herbolaria medicinal está destinada a encabezar las prácticas terapéuticas como resultado de la rápida desaparición de los componentes anecúmenos de la etnomedicina, así como de las personas que de ella se ocupan.

Jts'ak-bak (huesera/o)

El *jts'ak-bak* o huesero(a) es el especialista que cura las lesiones que se producen en tendones y músculos, así como el encargado de corregir las fracturas óseas. En este caso, el mecanismo de aprendizaje puede ser a través de sueños, pero también se acepta a quienes han aprendido directamente con otra persona.

El conocimiento propio del cargo de *jts'ak-bak* se limita al manejo de los problemas que se presentan en el sistema musculoesquelético; por este motivo, al igual que el *j-ak' vomol*, este especialista no realiza ceremonial alguno, no menciona deidades y, cuando mucho, antes de ayudar a sanar se encomienda para obtener protección y éxito en su manipulación correctiva.

Invariablemente, los *j-iloletik* que reciben el mandato de *jts'ak-bak*, además de ser sometidos a diversas pruebas, por ejemplo, la ingestión de culebras, pasan por una etapa en que su cuerpo sufre frecuentes fracturas. A quienes reciben este mandato, las deidades les indican que, para aprender cualquier enfermedad, esta tiene que pasar por su cuerpo para que la conozcan, sientan el dolor que causa, y con ello aprendan la forma de «arreglarlo».

En un caso, una predestinada sufrió una fractura que fue corregida por su madre, lo que le permitió percatarse de las manipulaciones necesarias para sanarla, y posteriormente pudo corregir por sí misma otras fracturas que sufrió en su proceso de formación.

En algunos casos la iniciación se presenta en una situación de emergencia, cuando el predestinado se ve forzado a realizar una manipulación correctiva, y mientras la realiza va confirmando, con lo que siente, que su procedimiento es adecuado, y posteriormente lo confirma cuando el accidentado recupera la función afectada. En general, la emergencia inicial se suscita en la propia persona o en algún familiar.

Cuando mi hijo empezaba a caminar se cayó y se quebró la espalda, ya no se podía parar. Entonces me dije: «¿Qué voy a hacer?, mi padre no está, pero, aparte de lo que ya he soñado, él me ha dicho que es muy sencillo masajear los huesos, y aunque todavía no sé pulsar, mejor voy a hacer la lucha, voy a masajear los huesos de mi hijo».

Cuando empecé a masajear, mi hijo daba grandes gritos de dolor, pero conforme avancé fue sintiendo alivio y luego se quedó acostado en su cama como siempre lo hacía. Al tocarlo sentí que su hueso estaba fuera de lugar, así que lo puse en su sitio. Al otro día, cuando lo revisé, vi que ya había bajado la hinchazón, luego, poco a poco, empezó a caminar y a decirme que ya se sentía mejor. Así fue como empecé a ayudar a sanar las fracturas.

Así, poco a poco empezó a correr la voz de la curación que hice a mi hijo y con ello a venir las personas a pedirme el favor de que fuera a componer los huesos de las criaturas (Holland 1963:15).

Además de la manipulación y el masaje que el *jts'ak-bak* aplica sobre la lesión que pretende corregir, llama la atención en forma importante el uso de otras técnicas. Por ejemplo, un *jts'ak-bak* miembro de OMIECH es famoso por la efectividad que tiene el silbido que emite a la par de la manipulación que realiza para corregir una lesión musculoesquelética; otros, al manipular rezan con una entonación muy diferente a la que se utiliza en el rezo de petición, casi como un susurro y dirigido hacia donde está la lesión, esto lo realizan sobre todo aquellos que también son *j-ilol*. Otros soplan mientras manipulan.

Muchos *jts'ak-baketik* al final de sus procedimientos utilizan un emplasto a base de plantas que han sido ligeramente asadas en un comal, las cuales aplican calientes sobre la lesión para luego envolver y, con ello, también inmovilizar el lugar afectado. Entre las plantas que más se utilizan están las que en el lenguaje popular se conocen como higuierilla (*Ricinus communis* L.), algunos bejucos (no especificados), *meste'* (*Baccharis vaccinioides* H. B. K.), matapalo (*Ficus costaricana*), árnica (*Heterotheca inuloides* Cass.) y maravilla (*Mirabilis jalapa* L.).

Dado que la mayoría de las fracturas y lesiones musculares se producen como resultado de caídas, en estos casos además se precisa la participación de un *j-ilol* que se encargue de levantar el *ch'ulel* en caso de que este haya salido del cuerpo por efecto del susto por la caída. Aunado a esto, se agrega la posibilidad de que haya sido atrapado por algún *tsajal* o *ik' anjeletik*, y dado el caso, será preciso rescatarlo de los enemigos.

En el supuesto de que la persona presente fracturas sin haber mediado golpe alguno, además de la intervención del *jts'ak-bak* se requiere la del *j-ilol*, ya que las lesiones pueden ser resultado de *k'asemal ch'ulelal*, que en español significa quebradura de *ch'ulel*; como ya se refirió, se trata de una enfermedad que es consecuencia de la caída del *muk'ta ch'ulel* desde algún estrato de *yan vinajel* (otro cielo).

Jtoivits, *cabildo vinik* o *k'oponej vits* (rezador/a de los cerros)

Se dice que el *jtoivits* o rezador de los cerros es el depositario del conocimiento necesario para pedir a la Madre Tierra y a los *sak* y *tse anjeletik* protección y bonanza para la comunidad. El *jtoivits* tiene una doble labor. En primer lugar, pide a estas deidades que los elementos de la naturaleza requeridos para la supervivencia y el sustento de la humanidad —como son el agua, los recursos forestales, las semillas de las plantas alimenticias y los animales silvestres y de corral— sean administrados con suficiencia a través de una producción exitosa,

que el viento, la lluvia, el calor y las heladas sean proveídos con medida para evitar desastres en la producción, y que protejan las regiones a su cargo de las plagas y enfermedades para plantas y animales.

En segundo lugar, piden que la comunidad sea protegida contra las enfermedades y que los *anjeletik* en forma permanente prevengan a la comunidad de la entrada de enfermedades presentes en otras regiones y municipios y de otros males, como la guerra; que los rechacen y «hagan que se den la vuelta». En este sentido, su práctica se mantiene en el ámbito de lo comunitario, no se encarga de la solución de casos individuales.

La formación del *jtoivits* no necesariamente requiere una fase onírica; sin embargo, a los *j-iloletik* que también sustentan ese cargo se les entrega como mandato por esta vía. También se presenta el caso de que los ancianos de la comunidad sueñan en quién debe recaer ese cargo, y la persona señalada es nombrada en una reunión comunitaria.

Las deidades que los *jtoivits* mencionan en sus plegarias se reducen a don Salvador, Jesucristo Padre Sol, las que habitan en el interior de la Tierra, los ojos de agua, ríos y cuevas —es decir, los *sak* y *tse anjeletik*—, así como la Madre Tierra.

En su labor están obligados a realizar un ceremonial tres veces por año; en cada ocasión tienen que ayunar y caminar de uno a seis días recorriendo los diferentes lugares sagrados, en los que tienen que pedir por una buena producción y por la comunidad. Deben visitar cada cueva, cada cerro o montaña sagrada, cada ojo de agua, arroyo, riachuelo o río habitado por algún *anjel*, para lo cual en la comunidad se hace una colecta a fin de comprar velas, copal, flores y cohetes.⁴

Particularmente los colaboradores mencionaron que los campos de los *jtoivits* siempre son fructíferos, que el maíz y el frijol de sus milpas son grandes, abundantes y libres de plagas.

Este cargo, como el de *j-ilol*, tiende a desaparecer. Los ancianos que aún se consideran tradicionalistas han manifestado su preocupación por que, por un lado, cada vez hay menos nuevos y viejos *j-iloletik* y *jtoivits*, y que la gente ya no toma en cuenta a las deidades de la Tierra porque conforme pasan los años es más difícil obtener las cooperaciones necesarias para realizar las ceremonias

⁴ Sobre los *jtoivits* Freyermuth reportó: «reza también en algunas cuevas en 'donde residen los dioses' y sus ruegos sirven para evitar la pobreza y el frío, para que haya suficiente maíz, frijol, verduras y agua. Pide perdón por los pecados de los habitantes para que no se presenten epidemias y ruega por el bienestar de la comunidad; también reza en caso de calamidades» (1993:81). Más adelante, en las páginas 81 y 82, señala: «el rezador de los cerros es uno de los especialistas más escasos en la región; en esta investigación, se encontraron entre uno y cuatro en solo 41 comunidades de la muestra» (1993:81-82).

requeridas. Por lo mismo, se señala que las personas pelean más por la tierra, que comunidades enteras son expulsadas como resultado de la guerra de baja intensidad y pierden sus hogares, la tierra y el trabajo, por lo que se ven obligados a producir por la imposibilidad de cosechar.

También debido a que ya no se respeta a las deidades de la tierra, las siembras se han visto afectadas por más plagas, con la concomitante pérdida de cosechas; han aparecido muchas enfermedades que antes no había, tanto entre la población como entre los animales de corral. La responsabilidad sobre estos males se fincó principalmente en el avance del protestantismo.

Culebrero

Un cargo que no es fácilmente aceptado, y que de hecho se reporta como a punto de desaparecer, es el de culebrero. De hecho, es un cargo solo necesario en tierra caliente, donde la ponzoña de las víboras puede ser mortal, tanto es así que no existe un término en el tsotsil de Chamula para designar al culebrero. Quienes tienen este cargo se encargan de la curación de personas que han sido mordidas por víboras mediante un procedimiento terapéutico que implica, además de un complejo ritual en el que el rezo es fundamental, el manejo de una herbolaria muy particular y poco conocida. El temor que implica este cargo reside en que el rezo tiene un orden inalterable que, de ser variado o pronunciado en forma incompleta, se traducirá en que el oficiante encontrará víboras al realizar sus labores agrícolas, bajo la leña, bajo su cama o en el lugar menos inesperado, y será mordido.

Entre los materiales sagrados que por medio del rezo se mandan a las víboras destacan unas avispas a las que se conoce como alazanas; también se envían abejas y otros animales que, a su vez, son ponzoñosos.

Retribución del jpoxtavanej

Respecto a la forma de retribución y su aceptación por parte del *jpoxtavanej*, registré para la primera edición distintas prácticas.

Hubo *j-iloletik* a quienes por la vía onírica se les indicó que no debían cobrar, es decir, no podían pedir algo en retribución por la labor de ayudar a sanar a la gente; tampoco recibir dinero, tan solo lo que por propia voluntad la familia del enfermo quisiera «regalar», entre lo que predomina maíz, frijol, verdura, fruta, refrescos, chicha dulce, *pox* (aguardiente), animales de corral, ropa y leña.

Para estos casos, las deidades fueron enfáticas en cuanto a que el *j-ilol* no podía pedir pago porque el mandato es un servicio y no un medio de enriquecimiento.⁵ Por lo mismo, debía limitarse a recibir lo que fuese voluntad de las personas regalar bajo la amenaza de que, si pedían, aparte de ser castigados se les retiraría el mandato. Esta práctica la vimos con mayor frecuencia entre los ancianos, sobre todo entre aquellos que no fueron sujetos de actualización en sus saberes, deberes y derechos.

También nos encontramos con que a algunos se les permitía pedir como pago un pollo pequeño o un huevo, no más. En los textos, es notoria la importancia de los alimentos «regalados» al *jpoxtavanej*.

Aunque con menor frecuencia que en el pasado, otra forma de retribuir el trabajo del *jpoxtavanej* era que los familiares del enfermo trabajaran en su parcela la cantidad de jornadas que este dedicó a ayudar a sanar a un determinado enfermo, a lo que se denomina «mano vuelta». Se supone que el *jpoxtavanej* no debe insinuar, y mucho menos sugerir, esta modalidad de pago ya que, como en las demás, la iniciativa debe provenir de los familiares del enfermo.

Dos o tres veces me han ido a ayudar en mi trabajo, ya que ven que yo pierdo mi tiempo. Unas veces me han dicho que se daban cuenta que perdía mi tiempo y me mandaron dos personas. A mí me dio pena, me puse rojo y no sabía cómo contestarles, ni cómo decirles que sí o que no, pero ellos empezaron a trabajar, solo me preguntaron dónde iban a empezar su trabajo. Ya no dije nada y les dije que muchas gracias que llegaron a ayudarme. Trabajaron dos días, pero la verdad yo no les dije nada sino que ellos me quisieron ayudar, de su corazón, de sus sentimientos (colaborador Jacobo Ruiz Ortiz:22).

En el caso del dinero como pago documenté diversas prácticas. Sin embargo, la tónica general es que no se debe pedir, y en caso de que la familia por no tener alimentos o porque así lo prefiere decide dar dinero al *jpoxtavanej*, lo hace ya sea depositándolo en su morral o bolsa o entregándoselo a algún familiar; asimismo, dado que este no lo debe recibir en la mano derecha por el riesgo de quedar contaminado por la frialdad que caracteriza al dinero, excepcionalmente puede tomarlo con la mano izquierda. Se nos dijo que, en caso de que el dinero fuera recibido

⁵ Sobre el particular, para los pueblos del Asia Central, Basilov señaló: «los datos acerca de su situación económica son escasos y contradictorios. Algunos consideran que les es imposible emprender cuidados o adivinaciones con el propósito de obtener remuneración. La norma tradicional incluso dicta que el chamán no pueda tener aspiraciones de lucro ya que su espíritu protector quiere que sea desinteresado» (Basilov 1992:10).

con la mano derecha, el dedo gordo con el que se pulsa quedaría entumecido e insensible, por lo que ya no se podría diagnosticar por esta vía.

Se hizo mención de que, cuando se ofrecen cantidades que rebasan el valor de una jornada de trabajo, en el caso de los mestizos, que llegan a ofrecer hasta 200 o 300 pesos, se debe rechazar e indicarse que lo máximo que pueden aceptar es lo que se paga por un jornal de trabajo. Ni siquiera deben cobrar las plantas medicinales a los enfermos.

En relación con los *j-iloletik* que pretenden serlo y que acostumbran a cobrar, se dice que los enfermos que son atendidos por ellos no sanan porque por esa causa han perdido sus poderes. También se menciona que los que llegan a pedir entre 300 y 400 pesos pueden incluso llegar a ser castigados con la muerte.

Los *j-iloletik* de Chamula relataron que, años atrás, en los días de fiesta a los *jpoxtavanejetik* que habían ayudado a sanar enfermedades graves la familia del enfermo acostumbraba obsequiarles alimentos como aves de corral, huevos, tortillas, refrescos, agua de caña, *pox* y pozol. Cuando se reunió la documentación para el presente libro, se quejaban de que la gente ya ni los saludaba, y cuando bien les iba algunos les regalaban un refresco, si no, cinco o 10 pesos.

Asimismo, cuando los *jpoxtavanejetik* se trasladaban para ver al enfermo en transporte público, se les permitía pedir el costo del pasaje.

Una crítica generalizada se refiere a aquellos *jpoxtavanejetik* que piden demasiadas cosas a las familias de los enfermos, como pollos grandes, mucho maíz, frijol e incluso dinero, tanto como el equivalente de uno o dos días de trabajo, incluso algunos más.

En el caso de los culebreros, se dice que la única cosa que podían recibir era *pox*, que además era utilizado para arrojarlo en el momento de ayudar a sanar y no para su disfrute, y no se les ofrecía comida ni dinero como retribución.

El estigma del castigo por cobrar era algo siempre presente en el ánimo del *jpoxtavanej*. Entre los castigos destacaba la disminución de poderes e incluso la pérdida del mandato, así que, aun cuando podían recibir algunas cosas por su trabajo, estaban obligados a pedir perdón a las deidades celestiales por hacerlo:

Si me entregan dinero, primero tengo que decir: señor apóstol san Pedro, señor apóstol de la Tierra, perdóname. Este dinero lo acepto, pero Dios mío no lo estoy pidiendo, padre del Cielo, no les estoy pidiendo el dinero a tus hijos, ellos me lo están regalando, yo no les pido cantidades, por eso discúlpame que reciba ese poquito, pero lo voy a recibir (colaborador Manuel Pérez Cura:20).

En un caso se nos indicó que, para los efectos, durante tres jueves se ofrendan 26 velas y se pide perdón por recibir dinero de los familiares de los enfermos.

Dos *jpoxtavanejetik* expresamente solicitaron permiso a las deidades celestiales para cobrar por ayudar a sanar a la gente, aduciendo como causa el descontento que primaba en sus familias por las largas ausencias, así como por el bajo aporte económico y de producción que implicaba la tarea de ayudar a salvar a la gente. Uno mencionó que se le autorizó, pero que no podía pedir más del equivalente de un jornal (que en aquel tiempo rondaba entre 20 y 40 pesos); el otro señaló que se le permitió el cobro directo, y no solo se le autorizó recibir cualquier cantidad que le ofreciesen, sino que el Señor Jesucristo le hizo entrega de 50 billetes de 50 000 pesos (viejos), lo que fue interpretado por este *j-ilol* como que le había sido entregado el *ch'ulel* del dinero, y se tradujo en que fue buscado por enfermos provenientes de familias ricas, tanto originarias como mestizas. También señaló que ya no recibía su retribución en especie, solo en dinero, y que en sueños le hicieron saber que no debía creer que, si recibía dinero con la mano derecha, recibiría su frialdad, por lo que en adelante ya no se sujetó a esa regla. Respecto a este señor, otros colaboradores afirmaron que cobraba, y mucho. Incluso, se sostenía que por esta razón ya no tenía poderes para ayudar a la gente.

Parecía que la tendencia en cuanto al cobro iba en aumento, sobre todo porque se observó en mayor medida entre los *jpoxtavanejetik* que vivían en las cabeceras municipales o bien en la periferia de San Cristóbal. También se observó con mayor frecuencia entre los que llegaban a realizar sus prácticas etnomédicas a las ciudades.

En este sentido, se reportó el hecho de que los *j-iloletik* de la cabecera de Chamula cobraban entre 200 y 600 pesos, motivo por el cual los residentes en este centro recurrían a los *jpoxtavanejetik* que habitaban en los parajes. Asimismo, los reportes que había sobre el cobro en Chenalhó se circunscribían a la cabecera municipal.

Como resultado de las acciones de cooptación de *jpoxtavanejetik* que llevó a cabo el Programa IMSS-Solidaridad y que dieron origen a la Organización de Médicos y Parteras Tradicionales de los Altos de Chiapas, A. C. (OMPTACH), a quienes se asociaron se les asignó un pequeño salario. Por este motivo, se registró el caso de comunidades que consideraron que, como los *jpoxtavanejetik* «ya eran empleados del gobierno», ya no era menester ofrecerles algo a cambio de su labor, con lo que uno de los mecanismos de retroalimentación positiva que posibilitaban la práctica etnomédica de los tsotsiles se debilitó y constituyó un factor de peso fundamental a favor de una transformación radical de esa etnomedicina e,

incluso, de su desaparición; de hecho, quienes pasaron por este trance aseguraban que, si la gente no les retribuía su labor, no podían realizarla ya que de eso se sostenían y, por lo mismo, tendrían que buscar otras fuentes de trabajo.

En resumen, actualmente la población tsotsil recurre a actividades remuneradas en labores diferentes a las rurales por efecto de la carencia de tierras y del empobrecimiento de los suelos. Lo antedicho se traduce en menores cosechas y en que la producción agrícola se limita predominante a la producción de hortalizas y frutales para la comercialización, y una mínima parte de maíz y frijol; frecuentemente tan solo se posee la extensión equivalente al solar de una casa, por lo que la milpa más bien remite a una práctica ritual que a la pretensión de satisfacer las necesidades de nutrición del grupo familiar. La tendencia en el momento era más bien a la compra de alimentos; como consecuencia de lo anterior, es lógico que se modifiquen los patrones de retribución a los *jpoxtavanejetik*.

Relación *jpoxtavanej*-enfermo-familia

En el momento en que se pide al *jpoxtavanej* que ayude a sanar a un enfermo se establece la relación *jpoxtavanej*-enfermo-familia. Idealmente, como se ha señalado en otros apartados, el *jpoxtavanej* accede a la solicitud y procede a ayudar a sanar.

En la dinámica de diagnóstico y tratamiento, por lo general el enfermo guarda una actitud pasiva y silenciosa. En caso de que el *jpoxtavanej* formule alguna pregunta sobre el caso o sus antecedentes, quien da respuesta siempre es un familiar.⁶ Cuando el *j-ilol* ha establecido el diagnóstico y los procedimientos que seguirá para ayudar a sanar al enfermo, se dirige a uno de los familiares para solicitarle que adquiera los materiales necesarios o vea que sean preparados.

La familia del enfermo está presente en todo momento y se organiza para llevar a cabo las peticiones del *jpoxtavanej*, sea que se trate de escoger un pollo del corral, de proporcionarle velas o materia sagrada de otro tipo, o cocinando los alimentos y empaquetando aquellos con los que se piense retribuir el trabajo realizado. La acción más compleja en que participa la familia es cuando se requiere realizar un baño de purificación para el enfermo, para lo que se necesita la participación de seis personas a fin de que acarreen agua sagrada y recolecten las

⁶ Llama la atención que, cuando los mestizos de San Cristóbal o de los municipios aledaños asisten a un servicio etnomédico, el enfermo siempre va en compañía de un familiar, quien presenta el caso al etnomédico y da respuesta a sus preguntas, lo que incluso puede ser molesto para algunos médicos acostumbrados a una relación etnomédico-enfermo directa, sin intermediarios.

plantas aromáticas que se soliciten, así como para la preparación de un espacio, que incluye un arco de flores y un altar.

Cuando el padecimiento ha sido causado por los pecados de un tercero, sea el padre, la madre, el hermano o la hermana, en ocasiones el *j-ilol* convoca al culpable para azotarlo y con ello lograr el perdón de la falta y salvar al enfermo.

El manejo de ciertos pecados, como aquellos que podrían implicar un cisma familiar como la bigamia, o bien hechos de sangre por venganza, requiere un tratamiento delicado; por este motivo, al recibir el mandato se les indica y exige el compromiso de guardar el secreto sobre los hechos y limitarse a pedir por el perdón de las personas. En el pasado se tenía por costumbre señalar a quienes se suponía que habían puesto la enfermedad, o bien acusar a los bigamos, lo que frecuentemente suscitaba hechos de sangre que la mayoría de las veces alcanzaban no solo al supuesto autor, sino a familias completas. La forma en que se procedía para erradicar el mal era decapitando a los supuestos enemigos. Estos hechos trágicos, aunque en forma esporádica, aún llegan a presentarse.

Diagnóstico

Las técnicas y los elementos para el diagnóstico a que recurren los *jpoxtavanejetik* son seis, cinco exclusivas de cada mandato y una común a todos, a saber: la observación directa, el interrogatorio y la palpación que, si bien en relación con los *j-iloletik* ocurre en el plano corporal, se refiere a escuchar/sentir lo que la sangre del enfermo expresa a través de la pulsación, o la revelación onírica.

Observación, palpación e interrogatorio

En el plano de lo corporal, los recursos de la observación directa y el interrogatorio son empleados en todos los cargos; asimismo, son los únicos recursos de que disponen quienes solo tienen el cargo de *j-ak' vomol*. A estos se suma la palpación, que solo es privilegio de los *jts'ak-baketik* (hueseros) y las *jvetometik* (parteras); los primeros se limitan a observar y tocar la parte lesionada y, en el caso de las *jvetometik*, a la observación y exploración del abdomen de la embarazada.

Al interrogatorio también se le ha denominado «confesión». Sobre el particular, tanto Guiteras como Holland —la primera autora para los *j-iloletik* pedranos y el segundo para los andreseros— reportaron en la década de 1960 que con el

enfermo se solía hacer un recuento de sus faltas y transgresiones con objeto de identificar aquel o aquellos pecados que hubieran ofendido a alguna deidad o persona, muerta o viva (Guiteras 1965:127; Holland 1963:185; Pozas 1977:217).

Pulsación

El diagnóstico a través del pulso y la revelación son privilegio exclusivo de los *j-iloletik*; este método los distingue de los otros *jpoxtavanejetik* porque en el plano de la vigilia el *j-ilol* accede a lo anecúmeno a través de la pulsación. Esta acción, o pulsar, como refiere Hermitte, es un mecanismo de diagnóstico común entre los mayas (Hermitte 1970:126; Köhler 1996:23; Pozas 1977:217).⁷

Como ya se señaló, la pulsación le es entregada al predestinado a *j-ilol* durante la formación onírica; se le adiestra en su uso pulsando a diferentes deidades y animales que se le presentan en sueños, a la vez que se muestra al predestinado cómo se manifiestan las palabras y señales de las deidades a través del *ch'ulel* y la sangre. Se da el caso de que la deidad que está siendo pulsada explique al predestinado los diferentes signos que en su sangre se presentan hasta que ha obtenido la destreza necesaria.

Al predestinado a *j-ilol* se le indica que para tomar el pulso debe valerse exclusivamente del pulgar de su mano derecha. He observado al respecto dos procedimientos: en el primero, el *j-ilol* sitúa la palma de su mano derecha abarcando la parte posterior de la muñeca del enfermo para, cómodamente, colocar el dedo pulgar sobre su parte anterior; en el segundo, el *j-ilol* toma el antebrazo de la persona con ambas manos y sitúa el pulgar derecho sobre la cara anterior de la muñeca.

⁷ Al respecto Holland (1963:184) señala: «Como lo encontró Villa Rojas (1984:584) entre los tseltales, el curandero 'habla con el espíritu' tomando el pulso, e intenta adivinar la situación del animal compañero así como la naturaleza de la enfermedad. Los curanderos tsotsiles, como los antiguos maya-quichés, Goetz y Morley (1950:168) y otros grupos contemporáneos de los altos, como los kanjobal, los chuj (LaFarge 1947:150), y quizá otros más, son supuestos poseedores de una visión extraordinaria que les permite ver a grandes distancias y buscar a los animales compañeros; una vez que determinan con exactitud lo que le sucede al animal compañero de sus enfermos, envían al suyo propio para que lo regresen a su montaña sagrada. Si aquel se halla bien cuidado y en su lugar correspondiente en la montaña sagrada, el pulso es fuerte y regular y, por tanto, la persona se encuentra bien; pero si el animal compañero está fuera de su lugar y sus relaciones con el resto del grupo han sido perturbadas, el pulso será débil e irregular y la persona estará enferma. Si el animal compañero se ha caído de la montaña sagrada, el pulso late en una forma y si ha sido golpeado o vencido por algún nagual, late en otra forma. Cada enfermedad, por lo tanto, ocasiona una pulsación específica que el curandero sabe reconocer por adivinación».

Se dice que, antes de adquirir el poder de la pulsación, el dedo pulgar derecho está entumido y que, mediante un reflejo emitido por las deidades que entregan el mandato, el entumecimiento desaparece. Incluso, se dice que todo lo que se recibe como parte del mandato llega por la mano derecha, y más específicamente por el dedo pulgar derecho.

Entonces, me pulsé solo y sentí que mi vena hablaba tal como me dijeron en mi sueño. Mi pulso me dijo que mi enfermedad se trataba de un castigo porque no obedecía: «Así que trata de ayudar a sanarte y de ahí vas a salir a rezar con todo lo que has recibido». Eso es lo que me dijo mi mano, así me dijo mi pulso y fue allí donde le eché ganas para aprender (colaborador Pascual López López:2).

El *j-ilol*, al pulsar, entra en conocimiento de las causas que dieron lugar al sufrimiento del enfermo, qué o quién lo produjo, los pecados o delitos que le preceden, el estado en el que enfermo se encuentra, los signos y síntomas, la gravedad, el pronóstico, las acciones que será preciso realizar para ayudarlo a recuperar la salud, la materia sagrada que se requerirá en cuanto a tipo, tamaño y color, y su distribución en el altar; por último, conoce el tipo y el número de rezos que se precisan, así como las veces en que deberán realizarse.

Como señala Hermitte: «Ya no se hace otro examen del enfermo, puesto que el ‘mensaje del pulso’ es considerado como suficiente por el *poshtawaneh*» (1970:127).

La pulsación le indica al *j-ilol* las enfermedades que llegan a la persona por intermedio de los *ch'uleltik* y de los *vayijeliltik*; a través de esta, conoce también el tiempo que una persona vivirá, es decir, la situación en que está su vela de la vida. Las deidades también le indican cuando se valen de una enfermedad para dar una señal o probar a un futuro *j-ilol*, o la cantidad de poderes que una persona tiene.

A través de la pulsación al *j-ilol* se le hace llegar la información que requiere sobre el enfermo y sus circunstancias. El pulso, incluso, indica si el enfermo durante el interrogatorio ha ocultado algún dato importante en relación con su padecimiento o si miente sobre algún aspecto.

Bueno, a veces puedes provocar problemas entre el hombre y la mujer o entre familiares. Por ejemplo, cuando una mujer enferma no quiere hablar sobre la causa de su enfermedad, yo puedo saber dónde la encontré, si es mal echado o si es otro problema. Entonces, yo se lo puedo decir. Lo supe por su pulso, porque es en el pulso

donde yo veo la enfermedad, no así nomás, sino que tengo que pulsar, sentir cual es la enfermedad, si viene de frío, de caliente o de medio caliente.

Luego, cuando la mujer está solita, le puedo explicar que tiene esa enfermedad porque se encontró con algún problema: porque habló, porque un señor se quedó enamorado de ella o porque le hicieron mal. Yo le puedo contar todo a la mujer, pero solo cuando no está su marido y también cuando ella quiere (colaborador Antonio Vázquez Jiménez:25).

La utilidad que reviste la pulsación no se limita al diagnóstico inicial, sino que también le indica al *j-ilol* en qué medida el enfermo mejora o empeora, por eso lo pulsa repetidamente mientras reza,⁸ de esta manera entra en conocimiento, por ejemplo, de si las deidades que han mantenido un *ch'ulel* en cautiverio están dispuestas a soltarlo o no, o si ya lo han liberado, o si este ha vuelto al cuerpo o no. También le indica al *j-ilol* si los rezos y ofrendas ayudan o no al enfermo, o cómo dirigir los rezos a los diferentes estratos de *yan vinajel-yan balamil* respecto de un *ch'ulel* que ha sido vendido.

Por otro lado, además de lo que las deidades dicen a través de la sangre, los *j-iloletik* complementan la información diagnóstica mediante las características físicas del pulso, lo que les da, por ejemplo, la posibilidad de determinar si la enfermedad es fría o caliente:

Por eso somos pulsadores, porque detectamos por medio del pulso, por ahí sentimos si la enfermedad viene por frío o por calor, si es una enfermedad buena o mala.

Por ejemplo, si es por frío la sangre se siente muy lenta, como que no tiene ganas de caminar; se siente si fueron a rezar al panteón para pedir la enfermedad porque el panteón es muy frío, las cuevas también son muy frías.

Existen tres tipos de pulso frío que se parecen, pero son diferentes. Algunos pulsos señalan enfermedades que son más peligrosas que otras (colaborador Jacobo Ruiz Ortiz:28).

A los *j-iloletik* en ocasiones, por las características de la enfermedad o porque el *pukuj* o un *j-ak' chamel* han puesto un tapaojo, se les dificulta escuchar/sentir el pulso. Cuando esto sucede se puede aplicar el siguiente «secreto»: se muelen tres cabezas de ajo con un puño de sal y se untan en los brazos del enfermo, luego se chupan las muñecas, con lo que se logra romper el «tapaojo»; en otro caso se nos señaló que basta con aplicar la sal y chupar.

⁸ Lo mismo reporta Holland (1963:194) para los tsotsiles de San Andrés.

Revelación mental y onírica

Tanto el diagnóstico por la vía de la revelación onírica como el mental no constituyen una condición común para todos los *j-iloletik*, sino solo para algunos. Por otro lado, resalta su importancia como un elemento común en el entorno mesoamericano, donde la revelación onírica muestra la importancia que reviste el sueño en muchos de los aspectos de las culturas cuya raíz radica en el complejo religioso mesoamericano:⁹ «algunas enfermedades son muy rebeldes y si yo no logro encontrarlas en el pulso, luego sueño qué enfermedad es».

En un caso se nos refirió que los pormenores sobre el diagnóstico y las formas de ayuda para algunos enfermos son revelados al *j-ilol* por la vía de la mente, es decir, «llega a la mente» mientras se dirige a atender a un enfermo por primera vez o, si no, en el momento en que entra en contacto con este. Asimismo, las revelaciones oníricas son bastante más comunes que las mentales.

En las revelaciones oníricas diagnósticas, las deidades que han acompañado y protegen al *jpoxstavanej* lo ponen al tanto del tipo de enfermo que los visitará, la enfermedad que le afecta y las acciones terapéuticas que habrá de realizar. Este aviso en ocasiones ocurre con tiempo suficiente como para que el *jpoxstavanej* tenga a la mano los materiales que requerirá para ayudar a sanar al enfermo.¹⁰

Un *j-ilol* refirió que frecuentemente no sentía nada cuando pulsaba; sin embargo, las cosas siempre se le aclaraban a través de sus sueños.

Ayudando a sanar. Actos y materiales

Materia sagrada

Distingo con Aguirre Beltrán (1980:203-204) entre materia sagrada preventiva y materia sagrada de ofrenda.

⁹ Signorini y Lupo (1989:123) resaltan la importancia de la revelación onírica en el diagnóstico entre los nahuas y totonacos de la Sierra Norte de Puebla.

¹⁰ Al respecto Hermitte (1970 82) dice de los pinoltecos: «los sueños indican al *poshtawaneh*, a lo largo de toda su práctica, cuáles son las medicinas adecuadas y si el enfermo va a sanar o si va a morir. Es el *ch'ulel* (el espíritu) el que deja el cuerpo durante el sueño y habla con el espíritu de otras personas. Visita lugares lejanos y solo al regresar al cuerpo la persona se despierta y sabe lo que ha estado haciendo».

Materia sagrada preventiva

Entre la materia sagrada considerada en el orden de lo preventivo de la que hacen uso los tsotsiles que nos ocupan se encuentra, en primer término y de empleo más generalizado, el pilico, que es una mezcla de un molido hecho a base de *moy* (tabaco silvestre), *pox* (aguardiente) y cal. Se sabe que la utilización de este compuesto es de dominio amplio en la región mesoamericana. Incluso, existen referencias a este hechas por el padre De la Serna entre los nahuas, donde se conoce como *tenex yyetl* (Aguirre Beltrán 1980:129; Quezada 2000:57).

El pilico, como ya se mencionó, protege a las personas contra el rayo y el ataque de los *pukujetik* menores (demonios), como la *Xpak'inté'*, el *J'ik'al* y el *Muk'ta pixol*; además, al ser masticado, hace desaparecer la sensación de hambre y fatiga y quita el dolor abdominal.

Con propósito preventivo también se usan el ajo, la sal y el tabaco, planta esta última que destaca en toda Mesoamérica como uno de los principales recursos utilizados en las diferentes medicinas, y sobre la cual Quezada menciona, en relación con los nahuas:

el tabaco, llamado en la época prehispánica *picietl* (*Nicotiana rustica*) y (*Nicotiana tabacum*), era atributo de los curanderos cuando aparecían danzando en la fiesta de Ochpaniztli dedicada a la diosa Tlazotéotl, protectora de curanderas y parteras. Por sus propiedades narcóticas en la Colonia se usaba en limpias, friegas, emplastos, infusiones y lavativas; pero la utilización ritual más importante era en forma de cigarro para fumarlo arrojando el humo sobre el enfermo, a veces, solo fumaba el curandero, en otras todos los asistentes (Quezada 1996:57).

Materia sagrada para ofrenda

La materia sagrada que en particular nos interesa tratar en este apartado es la de ofrenda, específicamente la utilizada para ayudar a recuperar la salud. Sobre el tema Signorini y Lupo afirman:

Quien desarrolla su acción [...] encomendándose a Dios y los santos, lo hará con una actitud de fervorosa y resignada devoción, ofreciendo dones propiciatorios que, sin embargo, sabe que no podrán ser nunca constrictivos para la divinidad, por su naturaleza incoercible y siempre justa en sus decisiones cualquiera que sea el sufrimiento

humano que inflige. Pero la certidumbre que «la estirpe de los dioses es fiel» invita a la esperanza.

Por otra parte, las ofrendas son perfectamente congeniales con la naturaleza divina de las entidades a las que se dirigen y el tipo de relación que el hombre mantiene con ellas (Aguirre Beltrán 1980:129; Quezada 2000:57).

La materia sagrada que es entregada en sueños a los diferentes *jpoxtavanejetik*, pero específicamente a los *j-iloletik*, consiste en una o varias cruces, arcos adornados con plantas y flores, velas, veladoras, *pom* (copal),¹¹ animales, tecomates, refrescos y *pox* o chicha¹² (trago o aguardiente).

Al pulsar, a cada *j-ilol* las deidades le indican la posición que para cada caso específico deberán tener los diferentes elementos de materia sagrada que conformarán los altares.

Cruz

Entre la materia sagrada que se entrega a los *j-iloletik* están las cruces, que en cada caso varían en tamaño. En un testimonio se indicó que la cruz que le fue entregada al predestinado medía aproximadamente un metro y medio. En el sueño se le indica al soñante que tiene que fabricar una cruz o cruces semejantes a las que se le muestran en el sueño y colocarlas en el altar de su casa. Con ello se entiende que las cruces quedarán permanentemente en ese lugar y no serán trasladadas a cada ceremonia curativa. Al menos, en la práctica se ha observado que para realizar su trabajo los *j-iloletik* se instalan en el altar que está a la mano, pero siempre frente a una cruz. Esta constituye la protección del oficiante, de hecho, es la parte más importante del altar, toda vez que a través de esta se conectan los diferentes planos.

Fuego

En términos de importancia, el fuego de velas y veladoras se sitúa en el segundo plano jerárquico de la ofrenda. El fuego es el reflejo del cuerpo de quien ofrenda.

¹¹ Se hace la distinción entre incienso y copal en relación, primero, con la manufactura, ya que el incienso, sobre todo el consumido en el referente inmediato de los tsotsiles, es decir, la Iglesia católica, es manufacturado y se emplea fundamentalmente en este ámbito, mientras que el copal tiene su origen en resinas de ciertas plantas y su referente son las ceremonias que tienen un contenido en el que predomina lo autóctono.

¹² La chicha se elabora a partir de fermentos de maíz.

Las velas y veladoras que se entregan a los *j-iloletik* tienen diferentes tamaños; las grandes, exclusivamente de color blanco, se emplean menos y predominantemente para alargar la vida y pedir por el progreso económico. También, debido a que Dios no quiere aumentar la pobreza de sus hijos cargándolos con el alto costo que representa el uso de velas grandes, se privilegian las velas medianas y chicas. Asimismo, se les entregan velas de diferentes colores: blancas, verdes, rojas, negras y amarillas, cada cual con diferentes propósitos.¹³

En la entrega de velas, las deidades son muy específicas y contundentes en cuanto al tipo que debe ser utilizado según la acción a realizar. A los futuros *j-iloletik* se les explica cuáles son para alargar la vida, para los *ch'uleltik*, para el desprecio de *ch'ulel*, para allegarse el favor de la santa Madre Tierra o para las cuevas. En caso de que no se respeten las indicaciones, las ofrendas no serán recibidas, lo que se traduce en que no solo no mejorará el enfermo, sino que incluso puede agravarse.

Pom (copal)

El *pom* (copal) ocupa el tercer sitio jerárquico dentro del altar y representa «la fuerza de nuestra sangre». Se coloca en forma de pequeñas esferas dentro de un recipiente en el que se utiliza carbón para hacerlo arder. Guiteras reportó que los *j-iloletik* pedranos de la década de 1960 utilizaban el *pom* de la siguiente manera:

El número de piñitas de copal depende del de las deidades que se nombren en la plegaria o fórmula: siete, para recobrar un alma perdida (tres por el alma y cuatro por la superficie de la Tierra); cuatro, al recoger mieses; nueve, cuando se menciona las regiones que están bajo la superficie terrestre; y trece para privar de la vida a un ser humano o un animal. Las piñitas de incienso son diminutas cuando se les dedican a los muertos o cuando se ofrecen con el propósito de tomar una vida (Guiteras 1965:240).

¹³ Guiteras (1965:239-240) para Chenalhó señala: «Las velas son indispensables y pueden constituir el único objeto ritual cuando las plegarias se dicen en la iglesia. (Las oraciones del templo son siempre precedidas por las que se dedican 'en la Tierra' a las deidades paganas.) Las que se dicen sin la presencia de una imagen sagrada han menester de ramas verdes de pino y de líquidámbar, que clavadas verticalmente en el suelo o piso de la casa, personifican a los dioses y al alma, respectivamente. En este caso no pueden faltar las velas y el incienso. Las velas son blancas o negras. Las negras se emplean en conexión con la muerte y los difuntos. El número de velas se relaciona, por lo general, con el de personas implicadas: cuando se ocupa un nuevo hogar hay una por cada miembro de la familia, o cuatro por la casa. Para pedir la muerte se emplean trece velas negras, o las blancas cortadas hasta poco más o menos tres centímetros de largo. Y para rogarle al interior de la Tierra que aplaque la cólera de los muertos se requieren nueve».

Plantas

Las plantas ocupan el cuarto lugar en el altar y representan el crecimiento de la vida y la salvación. Entre las que forman parte de la materia sagrada se mencionan: puntas de ocote (*Pinus pseudostrobus* Lindl.),¹⁴ de tilil (*Tilia mexicana* Schl.), rosas (*rosa* sp.), punta de liquidámbar (*Liquidambar styraciflua* L.),¹⁵ kos y puntas de laurel (*Nectandra reticulata*), que dan poder y bendición al *j-ilol* y con las que se acompaña el rezo. También: tres puntas de saúco tierno (*Sambucus mexicana*), que son empleadas para la recuperación de los *ch'uleltik*; tabaco, *papante*, *papantl* o *tabaco-te*, ajo grande y chico y hierba del zorro (probablemente *Gaudichaudia mucronata*); espina de dormilón, que se usa para sacar la *ipixantal* (envidia) y borrar algunos pecados; y *concon*, *vich ich*, *loch inch ich*, *pich it* y *lotsob chi'x*, que se traduce al español como dormilona y que viene a ser la *Mimosa pudica* L., también conocida en tsotsil como *lodomch'is*.

Al *j-ilol* en sueños se le indican los pasos a seguir con cada planta —en caso de ser materia sagrada—, su disposición en el altar e incluso las formas de su aplicación cuando se usan en contra de *ak'bil chamel*. Cabe señalar que las plantas sagradas entregadas a cada *j-ilol* pueden variar; sin embargo, indefectiblemente reciben ajo, *papante*, *papantl* o *tabaco-te* y tabaco, que vienen entonces a ser la materia sagrada de mayor importancia. A varios de los *j-iloletik* colaboradores estas plantas les fueron entregadas como jóvenes arbustos; tienen la obligación de mantenerlos y su sobrevivencia dependerá del cuidado y amor que se tenga hacia la práctica.

También cabe mencionar la utilización de flores para adornar los altares, lo cual tiene como propósito ofrendar el aroma a las deidades; de estas se utilizan las que están disponibles en las diferentes épocas del año.

Tol (tecomate)

Adicionalmente se les entregan unos pequeños tecomates, envases hechos de calabazo seco (*Crescentia cujete* L.), que sirven para el llamado de los *ch'uleltik* que

¹⁴ Pitarch (1996:221) señala que entre los cancuqueros se colocan dos ramas de pino en forma de arco por encima de la cruz, lo que se dice tiene la cualidad de abrir la cruz comunicando el plano terrestre con los planos extraterrestres. Basilov (1992:11) destaca para los pueblos del Asia Central que: «Está probado el empleo, desde la alta antigüedad, de las ramas de árboles. Sirven al chamán para tocar al paciente, pero también simbolizan 'el árbol del mundo'».

¹⁵ El pino y el liquidámbar también fueron reportados por Guiteras (1965:240).

por alguna razón permanecen fuera del cuerpo de la persona, hecho que es causa de enfermedad.

Agua sagrada

Otro elemento de la materia sagrada es el agua que proviene de manantiales que son considerados como sagrados, aguas no destinadas al consumo cotidiano, sino para la purificación y la eliminación de males que afectan a la gente, cuya localización es entregada por los *sak* y *tse anjeletik* y que, por lo general, se encuentran en escarpadas cumbres o en el interior de cuevas:

El agua sagrada es del Señor Jesucristo, de los apóstoles y de los *anjeletik*. Se busca para bañar a los hijos de Dios, para que estén perfumados, para que así les den ganas de recibirlos bien, porque por no estar perfumados, por no tener aromas, por eso están despreciados en la Tierra y en el Cielo.

Para acarrearla, son elegidos seis hombres que van hasta la punta de los cerros a buscar donde sale de la piedra, esa es el agua sagrada (colaborador Manuel Pérez Cura:28).

El acceso a estos manantiales está limitado a aquellos *j-iloletik* a los que les son entregados y a los seis legos que eventualmente son designados por estos para coleccionar el agua a fin de bañar a los enfermos que lo requieren. Un colaborador refirió que en uno de estos manantiales hay dos barreras sobrenaturales, la primera guardada por 13 apóstoles, además de dos *anjeletik* que siempre están parados en los costados de la fuente. Quien se aventura en busca de estos ojos de agua sin las autorizaciones pertinentes irremisiblemente sufrirá un mal.

Pox, chicha y refresco

Otro tipo de materia sagrada que reciben los *j-iloletik* con los que trabajamos son el *pox* y la chicha. Sin embargo, a los *j-iloletik* se les aclara que estas bebidas no constituyen una ofrenda para la divinidad celestial (Dios, vírgenes y apóstoles), sino que pertenecen al *pukuj* y se utilizan para confundirlo, por lo mismo, no deben ser ingeridos durante las ceremonias de ayuda, lo que se hace es que se toma un buche y se rocía sobre las velas y plantas que han sido colocadas como

parte de la ofrenda que se dirige a Dios. La divinidad también enfatiza que no se debe ingerir el *pox* porque los sentidos se aturden y entonces no es posible distinguir claramente qué sucede con la enfermedad.

Es importante destacar que hasta hace algunos años el olor del *pox* constituía un nutrimento esencial de las deidades. A partir de la presencia del protestantismo y la escalada de la Nueva Iglesia católica en la región, con la consecuente satanización del consumo de alcohol, aunado a las campañas antialcoholismo emprendidas por el Estado, fue evidente el cambio que se suscitó en el uso de *pox* y chicha dentro del ritual para ayudar a sanar a las personas. Las deidades instruyeron a los *j-iloletik* a través de los sueños respecto del uso que en adelante podían hacer del *pox*. Como muestra, mencionamos la siguiente actualización que hicieron las deidades a uno de los colaboradores:

Primero te entregamos el *pox*, pero ahora te quiero decir que no lo debes de beber, así que te lo vine a quitar. El trago no es nuestro, es del enemigo y te lo digo para que lo sepas y lo tengas en tu mente.

El problema con el trago es que cuando se emborrachan empiezan a pelear y se hacen daño, por eso no quiero que lo uses. Sin embargo, puedes usar un poquitito para tirarlo donde están tus velas y tus plantas cuando estés rezando. Es lo único.

Pero insisto, el *pox* no es para que tú lo tomes, no, porque si no, no vas a poder enfrentar los problemas. En lugar de eso solo puedes usar refresco o también agua simple o con un poco de sal o de azúcar (Holland 1963:190).

En la época en que las prácticas en torno al uso del *pox* fueron oníricamente transfiguradas, en el sentido de dejar de ser materia sagrada ofrendada a las deidades celestiales para pasar a ser usado para confundir al *pukuj*, surgió «como secreto» la posibilidad de usar refrescos en lugar del *pox* durante las ceremonias para ayudar a sanar.

Entre los factores que considero que influyeron de forma importante en esta actualización se encuentra, por un lado, la satanización que hicieron protestantes y católicos respecto al uso del alcohol como parte importante del mensaje proselitista que dirigieron a los potenciales conversos y, por otro lado, la consolidación del monopolio de los *Tuxumetik* de Chamula sobre la distribución del refresco en las regiones originarias; pero lo determinante fue la ruptura de la dualidad referente a que las deidades podían ser portadoras tanto del bien como del mal, para ser separadas en dos grupos, asunto sobre el que se abundará más adelante.¹⁶

¹⁶ Respecto del refresco en los Altos de Chiapas véanse: Blanding (2010); Jordan (2008); Page (2018).

Animales

Por último se encuentra el uso de animales como materia sagrada. Entre estos destaca la gallina, particularidad común en Mesoamérica, que necesariamente debe ser negra (Aguirre Beltrán 1980:251-252). Esta se utiliza con dos propósitos terapéuticos: en el primero, como el *pox*, es para ser entregada al *pukuj* y sus huestes con objeto de ser intercambiada por los *ch'uleltik* caídos y en poder de este.¹⁷ Con base también en los hallazgos de Pitarch (1996:3) y Figuerola (2010:43-44) en el municipio tseltal de Cancuc, en relación con el *ch'ulel*, considerado como el ave del corazón, y la referencia de Guiteras (1965:244) respecto a que su colaborador [Arias Sojom] de Chenalhó «describió el alma que es comida como un pájaro o un ave de corral», entiendo que dicho intercambio tiene el sentido de remplazar un ave por otra aunque, como refiere el colaborador Sebastián Hernández Lampoy (colaborador Sebastián Hernández Lampoy:43), saben que es para entregársela al *pukuj*, pero no saben por qué ni para qué. El segundo propósito es el de transferir el mal del enfermo a la gallina. Sobre este punto Aguirre Beltrán menciona:

El sacrificio de esas aves y su destrucción forma parte de métodos de traspaso que han llegado hasta nuestros días con la designación de «limpia». Limpieza, esto es, purificación y retiro de hechizos y curación en el plano del pensamiento místico, son palabras sinónimas y acciones idénticas. Con el pollo o gallina —que debe ser de color negro cambujo— se restriega el cuerpo del enfermo o la parte dolorida y, a medida que el mal se transfiere al ave, esta experimenta el daño de modo que al terminar la operación mística el ave agoniza. Finalmente se la degüella, la sangre se vierte sobre el enfermo para aprovechar su vigor sobrenatural y se entierra el ave endosada junto con materias —yerbas, imágenes mágicamente potentes— que destruyen el maleficio (Aguirre Beltrán 1980:251-252).¹⁸

¹⁷ Köhler (1995:165) reporta lo mismo para los tsotsiles de Chalchihuitán. En relación con los chamulas, Pozas (1977:218) señala: «El gallo, o la gallina, debe prepararse para la curación; su función es de importancia en caso de que el enfermo tenga *akchamel*: el *Pukuj*, *ch'ulel* del brujo, tiene amarrado al *ch'ulel* del enfermo porque se lo quiere comer; para evitarlo, hay que darle carne y así lo suelta; ningún *Ilol* puede ayudar a sanar sin matar, porque los animales tienen también *ch'ulel*; cuando se mata el gallo, el *ch'ulel* del *Pukuj*, hambriento, se come al *ch'ulel* del gallo y suelta al *ch'ulel* del enfermo y este sana; naturalmente que al soltarlo queda un poco maltratado y por eso no sana luego».

¹⁸ Al respecto, Köhler (1995:165) menciona que él no encontró este dato entre los tsotsiles, así que posiblemente este concepto sea una adquisición reciente.

Entre los tsotsiles que nos ocupan el ceremonial con la gallina consta de varios pasos, con diferencias significativas de un *jpoxtavanej* a otro. En lo que sí existe una general coincidencia es en el primer paso, que consiste en pasar la gallina negra por todo el cuerpo del enfermo barriendo, primero, desde el hombro derecho, para salir por la pierna izquierda, y luego partiendo del hombro izquierdo hacia la pierna derecha, trazando con ello una cruz imaginaria.

En los pasos que siguen es donde se suscitan diferentes prácticas con distintos sentidos: unos establecen que la gallina no debe ser sacrificada, de tal modo que una vez que han barrido con esta al enfermo la sueltan. Quienes sostienen esta práctica señalan que mantenerla viva tiene la función de confundir al *pukuj* y sus huestes cegándoles: «es el tapaojo del *pukuj*, de Satanás y de los envidiosos». Otro colaborador indicó que al soltar el ave se observa cómo llegan diversos animales a comerla: gatos, coyotes, zopilotes, águilas y otros. Considero que esta opción está directamente relacionada con el sentido terapéutico de transferencia del mal al ave.

La otra posición es la de sacrificar el ave, acción más bien vinculada al intercambio de *ch'ulel*, que necesariamente requiere para estar en posibilidad de concretar la transacción en el plano anecúmeno.¹⁹ Esto a su vez se traduce en dos prácticas diferentes: los que rompen el cuello de la gallina descerebrándola para depositarla en el altar, y los que la degüellan para depositar parte de su sangre en el altar que, al igual que el *pox*, constituye nutrimento para las deidades del mal. Entre estos últimos se distinguen aquellos que disponen de la gallina para alimento de los asistentes a la ceremonia y quienes afirman en forma contundente que la gallina no debe utilizarse como alimento para la gente porque contiene el mal que absorbió del enfermo.

Medios

Hay que mencionar que algunos objetos que se le entregan al predestinado no pueden ser considerados precisamente como materia sagrada, sino más bien como medios. Entre estos se encuentran: el incensario, el carbón, el ocote y las

¹⁹ «Una de las concepciones principales del núcleo duro de la tradición mesoamericana es la división primaria de dos calidades de tiempo-espacio. Para los creyentes (constructores-usuarios de la cosmovisión) su tiempo-espacio inmediato es el de las criaturas (seres humanos, animales, plantas, minerales, elementos, astros, etc.). El otro tiempo-espacio les está vedado a las criaturas, pues pertenece a los seres sobrenaturales (dioses y fuerzas)» (López Austin 2018:163).

estructuras que se requieren para algunas ceremonias, como los arcos que luego son adornados con flores; estas últimas sí son materia sagrada.

Materia etnomédica

La materia etnomédica, que incluye plantas medicinales, *vomolal poxiletik*, animales y otros materiales empleados para ayudar al cuerpo a sanar, está considerada como elemento importante para los cargos de *j-ak' vomol* y *jvetom*. Por lo general estos materiales son entregados en sueños por personas vestidas a la usanza de los diferentes pueblos originarios de Chiapas. Al predestinado le son entregadas las plantas que podrá usar; se le señala la parte útil de la planta, su localización, que puede ser incluso fuera de su municipio, las condiciones de colecta de cada material y su uso, y si deben ser preparadas en tisana, molidas, sancochadas (asadas en el comal), tostadas, carbonizadas, secas o frescas, las vías de administración y las dosis.

Resulta de particular importancia señalar que las organizaciones de médicos originarios en cuyo seno se realizó esta investigación operan a partir de lo que se ha llamado Centros de Desarrollo de la Etnomedicina, de los que en Chiapas específicamente se encuentran los dos siguientes: el Centro de Desarrollo de la Medicina Maya, operado por OMIECH, ubicado en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y con una cobertura aproximada cuando se realizó la investigación de 30 comunidades de los municipios de Chenalhó, Tenejapa, Margaritas, Bochil, Ocosingo y Simojovel; y el Centro de Desarrollo de la Medicina Tseltal, ahora extinto, cuya base se encontraba en el poblado de Oxchuc, con una cobertura aproximada de 16 comunidades de los municipios de Oxchuc y Ocosingo.

Uno de los pilares que en su momento coadyuvó a mantener una presencia constante en las comunidades asociadas a estos centros es lo que se denominó Áreas de Herbolaria, cuyas funciones fueron las siguientes: instalar y operar huertos de plantas medicinales y farmacias de productos herbolarios en todas las comunidades socias, así como de grupos y organizaciones que lo solicitaran; promover el intercambio de plantas medicinales entre comunidades y regiones originarias del estado y del país; promover la herbolaria medicinal en las zonas originarias que hayan perdido este conocimiento con el soporte de diferentes recursos gráficos; elaborar material visual y audiovisual sobre herbolaria medicinal; apoyar a otras organizaciones de médicos originarios en capacitación para la instalación de un herbario de plantas medicinales; realizar encuentros y talleres de

intercambio de experiencias sobre la utilización de la herbolaria medicinal; capacitar a niños y maestros de las escuelas de educación primaria de los centros locales sobre el uso de plantas medicinales; impulsar la producción de las de mayor uso y las que se encontraban en peligro de extinción a través de métodos adecuados de conservación y reproducción (invernaderos); hacer colectas de plantas medicinales para aumentar el acervo de ejemplares del herbario regional, e intercambiar especímenes botánicos con otras regiones de Chiapas y de otros estados del país.

Llama la atención el intenso intercambio de plantas medicinales que se realizaba entre las comunidades socias, cuya base eran las colectas de especímenes llevadas a cabo por los *jpoxtavanejetik* en sus comunidades; estas plantas formaban parte del cuadro básico de las farmacias herbolarias y eran enviadas a las áreas de herbolaria de los centros, donde se secaban en estantes apropiados, se embolsaban, o bien se procedía a fabricar encapsulados, tinturas, jarabes, jabones o champú. El siguiente paso fue la distribución de los productos en las farmacias herbolarias, en la que se priorizaba enviar productos de tierra fría a tierra caliente, y viceversa.

Desafortunadamente estas actividades ya no se llevan cabo, y el área de herbolaria de OMIECH se limita a la colecta, embolsado, elaboración de pomadas, jarabes y tinturas, y a su venta en la farmacia de la organización. Las colectas disminuyen gradualmente, por lo que resulta difícil encontrar algunos de los productos que antaño abundaban.

Antes de presentar un listado de plantas, cabe hacer la siguiente consideración: al momento de la investigación, por acuerdo del Consejo de Médicos y Parteras Tradicionales Originarios de Chiapas (COMPTICH), no se me permitió mencionar los nombres científicos de plantas que no sean del dominio común y de uso solo entre los tsotsiles, esto como un mecanismo para dificultar las acciones que, enmascaradas bajo el nombre de investigación científica biopropectiva, se realizaban para la obtención de principios activos para beneficio exclusivo de la industria farmacéutica, acciones que caben dentro de lo que las organizaciones denominan biopiratería.²⁰

El cuadro básico de plantas medicinales que se presenta (véase cuadro 7.1) está diseñado para mostrar las plantas que se utilizan en los problemas de salud que con mayor prevalencia en las comunidades en el momento de la investigación; si bien este es amplio, algunos de los preparados se consumen con mayor frecuencia, sobre todo porque resultan muy efectivos.

²⁰ Comunicación verbal del doctor Rafael Alarcón Lavín, asesor del consejo y de OMIECH, quien facilitó los materiales básicos para esta sección (Alarcón, s.f.).

En relación con las plantas utilizadas para el tratamiento de los problemas del sistema digestivo, los *j-ak' vomoletik* distinguen tres estados: las enfermedades que vienen acompañadas por procesos febriles y que cursan con escalofríos, a las que se considera en el orden de lo frío; las febriles sin escalofríos, que quedan en el orden de lo caliente, y las que cursan sin fiebre, que quedan en el orden de lo neutro «medio frío-medio caliente». Las plantas que se utilizan para los desórdenes que cursan con fiebre —ya fría, ya caliente— siempre tienen la cualidad contraria a la enfermedad, pero invariablemente son muy amargas, mientras que las utilizadas para los procesos neutros son de sabor ligeramente agrio o sin sabor, a las que más bien se denomina «frescas».

Entre las plantas que resultan útiles para el tratamiento de padecimientos gastrointestinales que cursan con fiebre y escalofríos, es decir de cualidad fría, destacan dos, el *yax'jete* y el *chik'chauk*: la primera se utiliza en el caso de diarreas agudas, mientras que la segunda, conocida en el lenguaje popular como chilchahua, se utiliza para la cura de padecimientos como tifoidea y tifo.

En cuanto a las plantas destinadas para el tratamiento de padecimientos gastrointestinales que cursan con fiebre, pero sin escalofríos, es decir de cualidad caliente, destaca el *chikin buro* u oreja de burro (*Elephantopus mollis* HBK), que además es capaz de quitar una diarrea aguda sin fiebre, así como un agudo dolor de abdomen en cuestión de minutos. Para un cuadro compuesto de fiebre elevada, calor abdominal y cefalea se utiliza el *chi'lamal* o poleo (*Mentha pulegium* L.).

Esporádicamente se presentan padecimientos gastrointestinales que cursan con semiología mixta, es decir, fría y caliente, y para su tratamiento una magnífica combinación es el *yax'jete* y el *chikin buro*. Para el tratamiento de las enfermedades gastrointestinales que cursan sin fiebre, los tsotsiles cuentan con varias alternativas. Para el tratamiento de la amibiasis (*Entamoeba histolytica*), sola o acompañada de giardiasis (*Giardia lamblia*), se ha comprobado en laboratorio que la combinación de *uaxte'* (*Hypericum oleaginosum*) en tres tomas al día durante 10 días, ya molida o licuada, mezclada con tres dientes de ajo (*Allium sativum* L.), 10 semillas de calabaza (*Cucurbita moschata* Duch.) y una ramita de epazote (*Chenopodium ambrosioides* L.), hervido e ingerido en ayunas también durante 10 días, elimina totalmente estos parásitos. Asimismo, se dice que estas dos opciones, pero tomadas por un día, sirven para la eliminación de las lombrices. También, para el tratamiento de la diarrea con moco se usan la *pem'kulub*, conocida a nivel popular como verbena (*Verbena litoralis* K.B.K.), y el *botom vomol*; para diarrea con gusano y sangre se usa el *yas'em*.

Una planta que ha demostrado su utilidad en diversos aparatos y sistemas es el *k'ux peul* o quitadolor (*Solanum hispidum* Pers.), que popularmente se conoce como sosa, planta de uso extenso en todo México que ofrece excelentes resultados en el tratamiento de la esofagitis y la úlcera péptica y duodenal, así como de las gastritis. El uso de esta planta se está extendiendo entre los maestros de la región que padecen de laringitis, como enfermedad profesional que es resultado concomitante de hablar en exceso y de la irritación que produce el polvo de la tiza.

En el tratamiento de las enfermedades del tracto respiratorio, para los casos de gripe, faringitis, amigdalitis y bronquitis destaca la planta que en tsotsil se conoce como *vakalnich*; asimismo, para la gripe se usa una combinación de una pizca de flor de saúco (*Sambucus mexicana* Presl.) y una pizca de hoja de romero (*Rosmarinus officinalis* L.) hervidos en un poco de agua. Para el tratamiento de la amigdalitis y la faringitis se recetan infusión y gárgaras de tomillo (*Thymus vulgaris*). Para la bronquitis y las neumonías se usan el gordolobo (*Gnaphalium aff. Conoideum* H.B.K.) y la buganvilia (*Bougainvillea glabra* Choisy).

En relación con las enfermedades de vías urinarias, destaca una variedad de salvia que en tsotsil se denomina *na'vilich* (casa de grillo) (*Salvia* sp.), la cual en cuestión de horas erradica una fuerte infección de vejiga y uretra.

Para el tratamiento de problemas de la piel aparece nuevamente el *k'ux peul* (sosa), planta que es empleada de diferentes maneras según el padecimiento, ya tostada en un comal y molida, ya molida cruda, ya hervida y aplicada en emplastos o bien en lavados con agua de sosa.

Para disminuir los dolores articulares resultado de la artritis se usa una pomada a base de toloache (*Datura stramonium* L.).²¹

A continuación se presenta un cuadro que contiene las plantas que predominantemente se utilizan en el sistema de farmacias de OMIÉCH.

²¹ Receta que más bien fue enseñada por el biólogo y hierbatero Carlos Gómez a los *j-ak' vomoletik* de OMIÉCH en un curso de preparados que impartió por allá de 1984 y que rápidamente se extendió por todos los Altos de Chiapas.

Cuadro 7.1. Cuadro básico de plantas medicinales de OMIECH

Planta / vomol	Nombre científico	Nombre común	Usos	Cualidad	Parte de la planta	Posología	Vía
Ajenjo	<i>Artemisia ludoviciana Nutt.</i>	Estafiate	Lombrices	Caliente	Hoja y tallo	Hervir un puño en una taza de agua	Oral
Árnica	<i>Heterotheca inuloides Cass</i>	Árnica	Golpes	Caliente	Hojas	Emplasto o pomada	Tópica
<i>Bik'tal sakil tselopat</i>	<i>Buddleja sp. Skutchii</i>	Aquichique	Diarrea	Fría	Toda la planta	Hervir un manojo en un litro de agua, tomar tres veces al día	Oral
Buganvilia	<i>Bougainvillea glabra Choisy</i>	Buganvilia	Tos	Caliente	Pétalos	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso tres veces al día	Oral
Campana <i>Nichim Chijite'</i>	<i>Brugmansia candida Pers.</i>	Floripondio	Golpes, torceduras y reumas	Caliente	Hojas	Emplasto o pomada	Tópica
	<i>Sambucus mexicana Presl.</i>	Saúco	Tos, calentura	Fría	Flor	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso tres veces al día	Oral
<i>Ch'ilibet</i>	<i>Lantana camara / Lippia alba Mill</i>	Lantana, Mocseté	Diarrea, enfermedad de los riñones	Caliente	Hoja, tallo, flor	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso tres veces al día	Oral
<i>Chikin buro</i>	<i>Elephantopus mollis HBK</i>	Oreja de burro	Dolor abdominal, diarrea con fiebre, sangrado después del parto	Caliente	Hojas	Hervir en dos dedos de agua lo que se tome de planta en dos dedos	Oral
Girasol	<i>Helianthus annuus L.</i>	Girasol	Tos	Caliente	Pétalos	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso tres veces al día	Oral
Higuera	<i>Ficus carica L.</i>	Higuera	Tos	Caliente	Hoja	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso tres veces al día	Oral
Hinojo	<i>Foeniculum vulgare Miller</i>	Hinojo	Cólico, producción de leche	Fría-caliente	Hoja y tallo	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso tres veces al día	Oral

Planta / vomol	Nombre científico	Nombre común	Usos	Cualidad	Parte de la planta	Posología	Vía
Uaxte'	<i>Hypericum oleaginosum</i>		Diarrea con moco, dolor abdominal, dolor de cabeza, gases (amibiasis y giardiasis), lombricera	Fría-caliente	hoja	Hervir un puño en un litro de agua, tomar un vaso tres veces al día durante 10 días.	Oral
Jol axux	<i>Allium sativum</i> t.	Ajo	Lombrices	Caliente	Raíz	Hervir 10 dientes de ajo en un litro de agua durante cinco minutos, comer un pedazo de tortilla y luego tomar, tres veces al día	Oral
K'ux peul	<i>Solanum hispidum</i> Pers.	Sosa	Gastritis, úlcera péptica, úlcera duodenal, colitis, laringitis, problemas dermatológicos, cáncer, tuberculosis, inflamación del riñón	Fría-caliente	Hoja	Se usa tostada, en emplasto, machacada cruda, hervida	Tópica sobre la lesión y vía oral
Lala	<i>Ruta graveolens</i> L.	Ruda	Calambres	Caliente	Tallo, flor y hoja	Hervir un puño en un litro de agua, tomar un vaso tres veces al día	Oral
Meste'	<i>Baccharis vaccinioides</i>	Mesté	Reumas, retraso menstrual, dolor menstrual	Caliente	Hoja y tallo	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso tres veces al día	Oral
Moy	<i>Nicotiana tabacum</i>	Tabaco silvestre	Dolor de estómago	Caliente	Hoja	Masticar una pizca	Oral
Muk'tik tsib		Helecho	Solitaria	Caliente	Corazón del tronco		Oral
Mumun	<i>Piper sanctum</i>	Mumo, momo, hoja santa	Hinchazón general	Caliente	Hoja	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso tres veces al día	Oral

Planta / vomol	Nombre científico	Nombre común	Usos	Cualidad	Parte de la planta	Posología	Vía
Mutul	<i>Datura innoxia</i> Miller	Toloache	Golpes, torceduras y reumas	Caliente	Hojas	Emplasto o pomada	Tópica
Navilix	<i>Salvia sp.</i>	Hierba del barretero, tepechia	Anginas, infecciones de vías urinarias	Caliente	Flores, hojas y tallo	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso tres veces al día	Oral
Nochebuena	<i>Euphorbia pulcherrima</i> Willd	Nochebuena	Producción de leche		Leche del tallo		Oral
Pajal Potov	<i>Psidium guajava</i> L.	Guayaba	Diarrea	Caliente	Hojas	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso tres veces al día	Oral
Pem k'ulub	<i>Verbena litoralis</i> H.B.K.	Verbena	Disentería	Caliente	hoja y tallo	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso tres veces al día	oral
Pitsòts	<i>Monnina xalapensis</i>	Hierba de la mula, palo de la mula	Fuego en la boca	Fría	Fruto	Emplasto	Tópica sobre la lesión
Romero	<i>Rosmarinus officinalis</i> L.	Romero	Energético, gripa, infecciones en la piel, subir la presión arterial	Caliente	Hoja y tallo	Hervir una pizca	Tópica sobre la lesión
San Martín	<i>Hyptis verticillata</i> Jacq.	San Martín	Apurar el parto		Hoja y tallo	Hervir un puño en un litro de agua, tomar gradualmente	Oral
Siempreviva	<i>Selaginella sp.</i>	Siempreviva, flor de piedra	Fuego en la boca, enfermedad renal	Fría	Hoja y tallo	Molido	Tópica
Sitit	<i>Vernonia patens</i> H.B.K.	Suquinay, quiebra machete, calpanche	Diarrea		Hojas	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso tres veces al día	Oral
Tokòy	<i>Yucca elephantipes</i> Regel.	Ocozote, Espadín	Otitis, destapar oído	Caliente	Hoja	Leche	Tópica

Planta / vomol	Nombre científico	Nombre común	Usos	Cualidad	Parte de la planta	Posología	Vía
Tulipán	<i>Malvaviscus arboreus</i> Cav.	Chanita, mazapán	Tos		Pétalos	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso tres veces al día	Oral
Tuxni'	<i>Gnaphalium attenuatum</i> Dc.	Gordolobo	Tos	Caliente	Flores	Hervir lo que se tome con tres dedos en una taza de agua, tomar por la noche al acostarse	Oral
Tut vomol	<i>Equisetum myriochaetum</i>	Cola de caballo	Enfermedad de los riñones	Fría	Toda la planta	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso tres veces al día	Oral
Tsis chauh	<i>Tagetes nelsonii</i> Greenm	Chilchahua	Tifoidea, salmonelosis, tifo, dolor de cabeza	Caliente	Hojas	Un puño en un vaso de agua, moler o licuar y tomar en ayunas siete días, para dolor de cabeza una copita tres veces al día	Oral
Sots'te'	<i>Liquidambar styraciflua</i> L.	Liquidámba	Apurar el parto	Caliente	Corteza	Hervir un puño en un litro de agua, tomar gradualmente	Oral
Vakal nich	<i>Salvia lavanduloides</i> Kunth.	Cantueso	Tos, gripe, bronquitis	Fría-caliente	Hoja y tallo	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso tres veces al día	Oral
Bik'tal pom ts'unun	<i>Salvia cinnabarina</i> Mart. y Gal.		Dolor de cabeza	Fría	Hoja y tallo		Oral
Yanal chauh	<i>Angelica nelsoni</i> C. & R.		Alteración o (me' vinik), falta de apetito.	Fría	Raíz, tallo y hoja	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso tres veces al día	Oral
Yax'hete			Tifoidea, salmonelosis	Caliente	Hojas	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso tres veces al día	Oral
Yich vakax	<i>Polygonum hydropiper</i> L.	Achili	Comezón del cuerpo	Caliente	Hojas y tallo	Se machaca en un litro de agua	Tópica
Yisimbé jovel	<i>Sporobolus poiretii</i> Hitchc.	Cola de ratón	Antiaborto	Fría-caliente	Raíz	Se hierve en un litro de agua, un vaso tres veces al día por dos días	Oral

Fuente: datos de la investigación; Alarcón s.f.; Instituto Nacional Indigenista 1994; OMIECH 1997; OMIECH e IMSS-Solidaridad 1992.

Preparación del *jpoxtavanej* y conformación de los espacios sagrados destinados a la curación-protección del enfermo-familia

Ayuno

Como plantea Aguirre Beltrán, «el mecanismo de acción que el rito pone en juego es el de la *prefiguración simbólica*, según el cual las manipulaciones ejecutadas sobre un símbolo efectúan, en su representación, el resultado que se desea producir» (1980:270). El proceso de pedir para ayudar a sanar a un enfermo entre los tsotsiles, como en todo lo que fue Mesoamérica, se enmarca en todos los casos en el contexto de un ritual que, como ya se señaló, varía de padecimiento a padecimiento y de *j-ilol* a *j-ilol*, pero que, invariablemente, consta de varias etapas, algunas de las cuales no necesariamente tienen lugar frente al enfermo.

El primer elemento es el ayuno, que consiste en evitar todo tipo de alimento, sobre todo maíz en cualquiera de sus formas, durante 12 horas. Preferentemente se realiza de seis de la mañana a seis de la tarde y puede ser de uno o de tres días. Al respecto, Guiteras señala que mediante el ayuno «el hombre se aproxima a los dioses» (1965:239).

El ayuno puede ser realizado solo por el *j-ilol* o este puede convocar a los familiares y otras personas que vayan a participar en el ritual y a desempeñar un papel activo en este, por ejemplo, si van a colectar agua sagrada en las montañas, recoger flores y plantas o bañar al enfermo.

El altar

El espacio sagrado se constituye alrededor del altar que, como ya se señaló en el apartado sobre materia sagrada, consta de varios elementos, de los cuales el único imprescindible es la Santa Cruz. En torno a esta se colocan velas o veladoras que pueden variar en número, tamaño y color; plantas sagradas, todas las cuales se caracterizan por ser aromáticas y cuyo tipo varía de un altar a otro; una vasija de barro de elaboración artesanal que contiene bolitas de *pom*, y, además, huevos de gallina, una gallina negra, refrescos y *pox* o chicha.

Para el caso de la enfermedad denominada *chukbil ch'ulelal* (enfermedad del *ch'ulel* que ha sido atrapado), un colaborador refirió que en torno a la cruz tiene que colocar seis velas chicas blancas y el mismo número de puntas de ocote.

En el altar destinado a la curación de *stot ta sme'* (maldad de la madre o del padre o despreciado de *ch'ulel*), se precisa la instalación de un arco que debe estar adornado con flores diversas, además de colocarse agua proveniente de un manantial sagrado y plantas aromáticas que serán usadas para bañar y perfumar al enfermo con objeto de que sea aceptado por las deidades.

En el caso de los altares para ayudar a sanar enfermedades celestiales como las exantemáticas de la infancia, solo se colocan plantas sagradas, y por ningún motivo deben incluirse velas o *pom*, que dañarían al enfermo.

En una emergencia puede construirse un altar donde no lo haya, o utilizar como base el altar de una casa o la Santa Cruz de un cerro, de una cueva, de un ojo de agua o de un cruce de caminos. Invariablemente la Santa Cruz se sitúa con el frente hacia el poniente, de tal manera que el ofrendante quede mirando al oriente, hacia donde emerge por las mañanas el Señor Jesucristo, el Padre Sol.

La excepción es la ofrenda que se monta frente a alguna virgen, apóstol, santo o santa en las iglesias, y cuya la orientación obedecerá a la posición que la deidad ocupe dentro de la iglesia.

Rezo

En cuanto a los actos que lleva a cabo el *j-ilol*, el rezo constituye uno de los elementos de mayor importancia, si no es que el principal. El rezo se realiza ritmando la oración²² y sus contenidos, es decir, la mención de las diferentes deidades; se lleva a cabo siempre en el orden fijo que al *j-ilol* le fue indicado. La entonación y el ritmo coadyuvan a facilitar lo que podríamos llamar un estado meditativo en el *j-ilol*.²³

Es decir, el estado meditativo²⁴ se induce a través de la creación del espacio sagrado mediante la colocación del altar y se consolida al inicio del rezo, lo que hace

²² «De acuerdo con investigaciones recientes, el metro poético sirve, entre los samoyedos septentrionales, para marcar la sacralización del discurso, ya sea que este se dirija a las fuerzas sobrenaturales o haya sido inspirado por ellas» (Helimski y Kosterkina 1992:50).

²³ «Con la enunciación de fórmulas cuyas palabras no deben sufrir cambio alguno o proferirse en un orden que no sea el apropiado» (Guiteras 1965:239).

²⁴ Apuntando hacia la diferencia que existe entre el *j-ilol* y el chamán, Heinza explica: «Como mediadores, los chamanes operan en niveles diferentes. En el plano social, son ciudadanos como todo el mundo. Espiritualmente, gozan de una posición más elevada debido a sus relaciones con lo divino. Durante los rituales, operan en niveles intermedios, entre el mundo espiritual y el mundo de los humanos. Las normas del orden social se suspenden y se facilita el encuentro con el mundo espiritual omnipotente. Por una parte, los chamanes protegen al mundo espiritual de la contaminación de las debilidades humanas y, por otra, canalizan la energía espiritual de una manera útil, de modo que no exija demasiado de la capacidad de sus clientes» (Heinza 1992:131).

posible un acceso limitado al ámbito de lo sagrado y a la vez le permite al *j-ilol* hilar ordenadamente los rezos que le fueron entregados por la divinidad durante el proceso de formación, los cuales necesaria y exactamente tiene que repetir al rezar para el buen logro del ritual. No en vano los *j-iloletik* nos han indicado que solamente pueden mencionar a las deidades que según el caso se requieran y en su determinado orden jerárquico durante el ritual para ayudar a sanar, mientras que fuera de este no les es posible recordarlo todo (Eliade 1976:24).

Como se mencionó antes, los rezos de los tsotsiles presentan un ritmo tal que lleva a concebir una analogía con aquellos marcados por los tambores chamánicos y otros instrumentos. En este sentido, Jilek (1992:86) precisa que experimentalmente se han comprobado cambios en el trazo electroencefalográfico a través de la audioestimulación causada por el sonido del tambor chamánico, que parece ser un factor importante en la inducción de estados alterados de conciencia. De una manera semejante, es decir, a partir de la ritmicidad invariable, considero que el rezo introduce al *j-ilol* de lleno en el estado meditativo que requiere para llevar a cabo adecuadamente el ritual de petición de perdón y salvación.

Por otra parte, el estado meditativo implica un acceso limitado a un estado alterado de conciencia, porque durante este el *j-ilol* no accede a *yan vinajel-yan balamil*, ya que dicho acceso está restringido al ámbito onírico. Este, al decir de los *j-iloletik*, únicamente se suscita en ocasión de la formación, de nuevas entregas de saber, de enfermedades complejas y como materia tanto sagrada como etnomédica, así como de actualizaciones que son producto de transfiguraciones étnicas. En relación con la estructura del rezo, Aguirre Beltrán señala:

El conjuro, la maldición y la oración manifiestan la convicción en la potencia efectiva del deseo: las palabras son dotadas de una fuerza mágica que las convierte en realidades objetivas.

La liturgia de la fórmula verbal se compone fundamentalmente de cuatro elementos constantes: la dedicación, la invocación, la demanda y el final. No pocas veces entre la invocación y la demanda se intercala un elemento más, la reprimenda, esto es, el insulto dirigido al dios para obligarle a realizar la demanda (Jilek 1992:254).

Entre los propósitos para los cuales se entregan rezos a los *j-iloletik* se encuentran los siguientes: para ofrendar una casa a la santa Madre Tierra, y para atender diversas enfermedades en las que están implicados el *its'inal ch'ulel* o el *muk'ta ch'ulel*, así como aquellas en que se han visto afectados los *vayijeliltik*. Por tanto, el éxito o fracaso de un ritual para ayudar a sanar muchas veces depende de que el

rezo sea emitido tal y como fue entregado por las deidades. En este sentido, son varios los autores que opinan de modo diferente a Eliade, en lo tocante a que el rezador olvida las palabras y en cada ocasión le surge algo diferente.²⁵

Resalta una última etapa en el ritual de ayudar a sanar relacionada con el rezo al que Pozas hace alusión en su estudio sobre Chamula, pero que no fue referida por nuestros colaboradores ni hemos estado en posibilidad de observar. Suponemos que esto se debe a la separación que en la actualidad conciben los tsotsiles que nos ocupan entre el bien y el mal, tema que ha sido tratado en otro capítulo. Pues bien, a esta etapa se le denomina *kòp*, y se refiere a un arreglo final entre el enfermo y el *j-ak' chamel*:

Después de las curaciones, si el enfermo sanó, viene el arreglo de las dificultades habidas entre el brujo y el enfermo; a este arreglo se le llama *Kop* y se hace con *Totik*. El arreglo es bien planeado por el *ilol*, porque conoce cuáles son los problemas del enfermo, se ha dado cuenta de ellos durante la confesión que el enfermo hace de sus dificultades.

El *Kop* se hace con huevos y con medio litro de aguardiente; el *Ilol* dice a *Ch'ultotik* lo que hizo el enfermo, rompe los huevos, les pone sal, los bate y los pone al comal; cuando se han cocido, los reparte entre todos. Después de la comida, vuelve a pulsar al enfermo y en el pulso ve que ya está todo arreglado.

Cuando un enfermo no ha sanado, después de haberle hecho muchas curaciones, lo sacan al sol *tasá Totik* (en la cara de Dios). Cuando sale el Sol lo sacan del cuarto en un petate y lo ponen cerca de la cruz del patio; el *Ilol* riega juncia y reza para que vea *Ch'ultotik* los trabajos que ha hecho para ayudar a sanar al enfermo, pidiéndole que sane; esto se hace tres días seguidos (Pozas 1977:221).

Estrategias para ayudar a sanar

Anzures y Bolaños (1983:109) clasifica las terapéuticas originarias en tres clases: natural, psicorreligiosa y mixta. Personalmente considero que esto aplica en el caso

²⁵ Basilov, por ejemplo, comenta: «Nuestros materiales demuestran que es inexacto afirmar, como lo hace Eliade con respecto a los originarios de América del Norte, que el chamán improvisa sus cánticos y los olvida inmediatamente después de la sesión. En Asia Central, el chamán se apoya en una base tradicional, que respeta una estructura única: todo cántico comienza por hacer venir a los espíritus y termina acompañándolos de regreso. [...]. El rezo nunca es completamente igual ni completamente diferente, sino que varía con las circunstancias y la inspiración del momento; abundan los agregados y las supresiones, pero sin que ello altere el esquema general» (1992:17).

de la etnomedicina de los tsotsiles, mas no necesariamente como opciones aisladas, sino más bien como etapas dentro del proceso propio de todo padecimiento, por supuesto que con sus excepciones, sea el caso de cierto tipo de enfermedades que desde su inicio solo pueden ser abordadas por un *jpoxtavanej*, como las fracturas o aquellas que se instalan con un grado de gravedad que pone en peligro la vida y que de inmediato requiere la asistencia de un *j-ilol*. Fuera de eso, casi todo proceso terapéutico inicia con las medidas naturales (administración de pócimas a base de plantas medicinales, aplicaciones tópicas y masajes o fármacos) que en el seno familiar se administran al enfermo y que Menéndez (1984:75) denomina «prácticas de autoatención». Si el padecimiento no cede, pasa a la etapa de recibir la atención de un *jpoxtavanej*, quien determinará si el tratamiento debe continuar por la vía natural, si demanda terapéutica mixta o si considera que el padecimiento es de origen exclusivamente anecúmeno; en caso de que sea necesario mediar entre el enfermo y las deidades a través de la ofrenda y el rezo, interviene el *j-ilol*.

En cuanto al manejo de materia sagrada, a todo *jpoxtavanej* que ha pasado por formación onírica se le han indicado los diferentes materiales y sus usos, pero también se le enfatizan las situaciones en que su utilización puede ser contraproducente e incluso dañina para el enfermo, como es el caso de velas o copal para pedir por las enfermedades que han sido denominadas divinas.

Los procedimientos terapéuticos varían de un cargo a otro; sin embargo, entre los más frecuentes, además del rezo, se mencionan la administración oral de brebajes a base de plantas medicinales; soplar al enfermo, ya sea aire o rociándolo con aguardiente; soplar un *tecomate*; provocar el vómito del enfermo mediante brebajes de mal sabor; chupar al enfermo con sal y agua; pasar huevos, gallinas negras o plantas por el cuerpo del enfermo, y baños calientes y fríos con hierbas.²⁶

Así, por ejemplo, para el llamado de *ch'ulel*, que ha abandonado el cuerpo por causa de *xi'el* (espanto), cuya causa más frecuente es una caída, se usa un «tecomatito» al que se pone media cuartilla de agua, un poquito de sal y tres puntitas de saúco (*Sambucus mexicana Presl.*).

En otra referencia se nos dijo que lo que se utiliza son hojas de saúco, de café y de laurel, que se colocan sobre el altar. Para este caso, el *tecomate*, *tol* o *box* en tsotsil, se llena hasta la mitad con agua. Una vez preparado, el *j-ilol* sopla dentro de este, llamando el *ch'ulel* de la persona.²⁷

²⁶ Estos procedimientos también fueron reportados por Guiteras (1965:126-127).

²⁷ Holland refiere que «Uno de los ritos más importantes tiene lugar cuando el *'ilol* llama al espíritu perdido, soplando a través del *tecomate*. Cuando se trata de una enfermedad del espíritu, ocasionada por una caída o por cualquiera otra experiencia atemorizante, a veces el curandero va al lugar mismo en que ocurrió y ahí ofrenda una vela blanca y una de sebo de puerco, coloca tres

En la preparación del altar para erradicar la *ipixantal* (envidia), un *j-ilol* refirió que a él se le indicó que usara velas blancas, verdes y amarillas.

Para el caso de *ak'bil chamel*, en que el enfermo se ha contaminado con el frío de las cuevas, de los ojos de agua negros o de los panteones —lo cual sintomáticamente apunta a un cuadro de edema generalizado—, en un caso se nos refirió que en el altar se deben quemar 13 velas grandes, 13 copales grandes y 13 puntas grandes de diversas plantas sagradas (plantas que por ser secreto no fueron nombradas) con objeto de calentar la sangre del enfermo; además, se debe tirar medio litro de *pox* «del fuerte» en torno a las velas y plantas del altar.

Para este problema, al enfermo se le prepara y se le da para tomar una pócima a base de *papante*, *papantl* o *tabaco-te*, tabaco y ajo, todo ello molido y crudo, que se debe administrar en una copita durante nueve días. La dosis total es de nueve hojas pequeñas de tabaco, nueve hojas pequeñas de *papante*, *papantl* o *tabaco-te* y nueve «cabecitas» de ajo.

A un *j-ilol* se le indicó en sueños que para la cura de *ak'bil chamel* no debe encender velas, mientras a otro se le mencionó que debe usar velas chicas. Otro *j-ilol* indicó que, antes de iniciar el rezo, para este problema es necesario soplarle al enfermo agua con sal de Ixtapa o de Zinacantán, es decir, sal de mina, para «tapar el ojo del *pukuj*» y que no pueda ver la curación que se le hace a quien está dañando.

Para el caso, frecuente entre las mujeres, de dolor de muelas, entre otras cosas se tienen que mencionar panales de abejas.

El *majmenal* o golpe de frío es una enfermedad producida por el *pukuj* cuyo tratamiento consiste en soplar un poco de agua con sal, lo que tiene como propósito cegar al *pukuj*, «poner un tapaojo», y así liberar a quien ha recibido el mal.

La bigamia y la *ipixantal* por enamoramiento puede producir *me' vinik* o alteración, con dolor abdominal, dorsal, fiebre y hemorragia. En un caso se nos indicó que, además del ritual que se precisa, al enfermo se le da *chi'libet* o cacaté, esta última es una semilla del orden de las gramináceas que crece en el trópico, de color negro y extremadamente amarga.

Finalmente, para el estreñimiento se utiliza una planta conocida como *k'ail*.

plumas en el suelo y sacrifica la gallina para los dioses de la Tierra. Después de beber aguardiente con la familia del enfermo, el curandero hace sonar el tecomate para llamar al espíritu, y lo coloca en el suelo hacia la choza del enfermo, con un puñado de ramas de *chijilte'*. Si el lugar en que el espíritu se perdió es lejano y desconocido, o si la enfermedad se originó en algún acontecimiento de la vida del animal compañero del individuo, el *'ilol* ha de llamar al espíritu desde la puerta de la choza en voz alta y ordenarle que regrese de dondequiera que se encuentre para entrar al cuerpo de su dueño» (Holland 1963:785).

Actualización

Varios de los *j-iloletik* colaboradores señalaron que las deidades que inicialmente les entregaron el poder y el conocimiento regresan periódicamente a sus sueños, ya sea para entregarles nuevos materiales, o bien para cambiar algunas de las indicaciones que les dieron inicialmente o al principio de su práctica, cuando ya se han percatado de que el predestinado ha empezado a trabajar, y así completarle el poder y el conocimiento.

Mediante este mecanismo es como considero que, además de darse la actualización en el campo etnomédico de los tsotsiles tradicionalistas de Chamula y Chenalhó, se actualizan los mitos y, en forma concomitante, la cosmovisión, lo que da coherencia a los cambios que se suscitan en la práctica etnomédica y otras.

La actualización onírica periódica en términos del largo plazo estuvo presente en todos los colaboradores. El criterio común al respecto es que esto se precisa debido a que las enfermedades constantemente cambian, además de que surgen muchas nuevas muy graves y difíciles de ayudar a sanar, todo ello porque «el *pukuj* está cada vez más cerca».

A manera de conclusión

Transfiguraciones

La variedad de prácticas que en torno al complejo salud-enfermedad-atención-prevención es posible observar entre los grupos mayas del estado de Chiapas, y en particular entre los de los Altos, claramente responde al impacto que en el mediano plazo han tenido los grandes cambios económicos, sociales, religiosos y culturales. El espectro es diverso y denso: en un extremo tenemos a quienes casi exclusivamente recurren a una etnomedicina subsumida en una complejidad anecúmena, como es el caso de los tseltales de Cancuc (véase Pitarch 1996); en el otro, los que consideran como única posibilidad de atención la biomédica, tal como se observa en muchos de los grupos de conversos al catolicismo y al protestantismo.

Dentro de este rango podemos encontrar gran número de combinaciones cuyas características dependerán, en mayor o menor medida, del grado y tipo de elementos de la sociedad dominante, sobre todo de orden ideológico, que los grupos humanos han ido incorporando y resignificando en sus dinámicas socio-culturales y que han llevado a unos a sustentar sus prácticas sobre bases indoculturales, pero con una incorporación mínima o vasta de elementos religiosos, así como biomédicos y de otros sistemas médicos, y a otros a realizar prácticas sustentadas en el diagnóstico a la manera de la biomedicina, pero centradas en la terapéutica herbolaria, como en la actualidad se puede observar entre los tseltales

de Oxchuc y los tsotsiles-tseltales de Huixtán, y cada vez más entre los tsotsiles que nos ocupan.

Con base en lo anterior se delineó la primera hipótesis que sustentó el proyecto de investigación que dio lugar a este trabajo, que a la letra dice: la medicina de los tsotsiles tradicionales de Chamula y Chenalhó es coherente con la cosmovisión que determina la existencia y las prácticas particulares del grupo, siendo estas diferentes de las de la sociedad global. Sobre esta base, los cambios que en las diferentes épocas se observan en las prácticas médicas obedecen a su vez a actualizaciones suscitadas en la cosmovisión.

Tomando en consideración la importancia determinante que tiene la religión en la conformación y transfiguración de la cosmovisión, antes de abordar lo relativo a las transfiguraciones, concomitantemente en el sistema etnomédico que nos ocupa, considero pertinente mostrar algunos antecedentes.

A reserva de las diferencias que existen entre las distintas denominaciones y sectas cristianas, se puede identificar un patrón común en cuanto a la forma de tratar lo correspondiente a la religión tradicional y, en particular, a la etnomedicina. En primer término tenemos el asunto del politeísmo versus el monoteísmo, que en lo que toca a la Iglesia católica no representó un problema sino hasta finales de la década de 1960, cuando las creencias y prácticas informales eran politeístas y de extensa práctica entre sus feligreses y algunos sacerdotes.

A partir de las directrices emitidas bajo el modelo de la Nueva Iglesia católica, se proclamó el monoteísmo como el postulado central, es decir, se asumió el concepto de la unicidad de Dios y se rechazó la adoración de imágenes y estatuas de vírgenes y santos y, por tanto, el politeísmo. Este postulado, como se refiere en otro trabajo (Page 1996), fue motivo de una amplia y tensa discusión, principalmente con los ancianos y *jpoxtavanejetik* de las comunidades, lo que se constata en el siguiente testimonio recabado en el municipio de Simojovel:

Entonces, y aquí a los viejitos ya no les gustó y menos a los *j-iloletik*, los catequistas dijeron que hay un solo Dios. A lo que los *j-iloletik* muy enojados replicaron: —Hay muchos dioses, si hasta nos hablan en la caja. También dijeron: —Esos catequistas no son católicos, son sabáticos o del Séptimo Día, pues todos sabemos que los católicos adoran a todas las imágenes. Así que la gente se empezó a retirar (Page 1996:244).

Por lo que toca a los cristianos no católicos, es bien conocida su vocación monoteísta, por lo que no viene al caso comentario alguno.

En segundo lugar, destaca la satanización que todos los grupos cristianos dirigieron a la totalidad del panteón de deidades de la religión tradicionalista, es decir, vírgenes, santos y *anjeletik*, estos últimos más bien advocaciones prehispánicas a las que se atribuye una condición demoniaca.

Como tercer punto está el ataque directo a la etnomedicina, que es caracterizada como generadora de conflicto social y estrechamente vinculada con la «brujería»; al respecto, también en Simojovel se documentó la siguiente opinión en relación con la Nueva Iglesia:

Lo dice en la Biblia muy clarito. Óiganlo, lo vamos a predicar y van a ver que es cierto lo que estamos diciendo. Los curanderos causan mucho problema, porque si alguno enferma o muere tienen que buscar quién puso el daño, porque creen que hay muchos *j-ak' chameletik* y Dios no dijo que haya *j-ilol*, ni que haya borrachera.

Entonces, cuando el enfermo ya supo quién le puso el daño, cuando está borracho va a buscar a su casa a quien supone le puso el daño, pero ahí está difícil que lo mate. Ahí precisamente está el problema, y en eso es en lo que ya no vamos a creer, porque Dios dijo que no hay otro poderoso más que Él.

Por eso, les decimos que eso lo vayan dejando poco a poquito y cuando lo vengán a ver, ya se habrán olvidado de todo eso (Page 1996:245-246).

Como cuarto punto tenemos, en el plano de las prácticas, el ataque pertinaz al consumo ritual de alcohol y al alcoholismo en general, lo que, aunado al favorecimiento por parte de quienes controlan la venta de todo tipo de bebidas en la región (refresco, cerveza y alcohol), ha conducido, como se verá más adelante, a cambios importantes en el consumo ritual.

Por último, como un factor insoslayable porque constituye una diferencia de concreción social de la práctica médica, se encuentra el papel que juega la etnomedicina en su acepción estrechamente ligada a lo religioso y a la organización sociopolítica. Así, lo que delimita las modalidades que adquiere la etnomedicina en el plano sociopolítico y, en forma concomitante, como auxiliar en los mecanismos de control social, depende de la ubicación de la estructura religiosa tradicional en las instancias de poder político, es decir, de gobierno, en el pasado de mediano plazo y en el inmediato y, por lo mismo, su presencia o ausencia en las estructuras de control social.

Así se observa que, en el caso de Chamula, donde el tradicionalismo religioso tenía mayor peso que las instancias civiles en lo que respecta a control sociopolítico, documenté que los tradicionalistas acuden, para ayudarse a sanar,

en primera instancia, a sus etnomédicos, corriendo el riesgo de ser expulsados del municipio por recurrir a otra alternativa o simplemente por considerarla.

En Chenalhó, en cambio, donde el tradicionalismo religioso y lo religioso en general no incide con la misma importancia que lo civil en el control sociopolítico, la etnomedicina constituye solo una de tantas opciones de atención a las que es posible acceder, por lo que la población está en libertad de acudir con quien considere que puede ayudarlo a resolver sus dolencias de la mejor manera sin que le amenace sanción social alguna.

La cosmovisión como determinante de los procesos de salud-enfermedad-atención

Partiendo del último punto se esperarían, dado el rol diferencial que la etnomedicina desempeña en el plano sociopolítico, disparidades consustanciales específicas en los aspectos ideológicos y en las formas que adopta la dinámica propiamente dicha de la etnomedicina en cada municipio.

Así, supondríamos encontrar entre chamulas una medicina más cercana a lo que se reportó en las décadas de 1960 y 1970 para el municipio e, incluso, la radicalización de algunos de sus preceptos, sobre todo como resultado de los mecanismos sociopolíticos y religiosos que se contraponían en el conflicto religioso. Sin embargo, en Chenalhó se aguardaría todo lo contrario: cambios vastos, en el afán de adaptarse a una situación histórica que exigía transformaciones importantes en aras de no desaparecer.

Al respecto hay que destacar que, a pesar de las diferencias históricas y de organización social y religiosa, así como de las formas de insertarse en la producción que se presentan entre chamulas y pedranos, puede hablarse para ambos municipios de una sola etnomedicina, y de homogeneidad en conceptos, prácticas y transfiguraciones étnicas relacionadas con el proceso salud-enfermedad-atención-prevención. Estas observaciones no solo son aplicables a los *jpoxtavanejetik* de ambos municipios, sino también a las diferentes generaciones.

Creo que dicha homogeneidad, sin lugar a dudas, se debe, por un lado, a que la estructuración ideológica del mundo a que se atienen los tsotsiles tradicionalistas, además de ser minuciosa en sus posibilidades y sentidos, ha sido coherente en las transfiguraciones étnicas acaecidas a lo largo de los siglos de dominio, situando claramente los diferentes elementos que la componen en correspondencia dialéctica con la dinámica social más general que los ha subsumido; por otro lado, obedece a la necesaria interlocución entre los diferentes actores sociales que tiene

lugar en iglesias, mercados y fiestas donde coinciden chamulas y pedranos, así como en la comunicación que se lleva a cabo entre familiares adeptos a distintos cultos.

Esta interlocución, por otro lado, en un periodo de tres o cuatro décadas ha producido transfiguraciones étnicas significativas de las diferentes visiones del mundo y, en consecuencia, con el tiempo ha transformado las representaciones sociales y los *habitus* para dar lugar a prácticas coherentes con dichos cambios.

Entre los tsotsiles tradicionalistas, quienes están más directamente involucrados en los procesos de construcción ideológica y actualización, por el rol que juegan en las relaciones sociales y por ser los agentes privilegiados en la interacción anecúmena, son las personas que cuentan con una posición importante en el jerarquía religiosa y los *j-iloletik*, a través de quienes hablan las deidades mediante la revelación onírica; esta es una vía privilegiada por el colectivo para dar cauce a posibles transfiguraciones étnicas y, en este sentido, el campo etnomédico es uno de los primeros ámbitos donde las transfiguraciones étnicas y la creación cultural se expresan en el discurso y la práctica.

Entre los factores de la estructura ideológica que dan coherencia a la cosmovisión tsotsil, a la religión tradicionalista y a las posibles transfiguraciones étnicas del imaginario y, por lo tanto, a ritos y prácticas, se encuentran el mito de creación y la noción de persona. En este sentido, el primero, además de ser determinante en el «núcleo duro» básico en la ideología de los tsotsiles, se refiere a que la humanidad fue creada con el único propósito de nutrir y sostener a las deidades celestiales, a Dios, a la vez que orienta y ordena el campo etnomédico en particular, configura y reconfigura las representaciones sociales correspondientes e incentiva la constitución de los *habitus*.

Como en el mito se expone, la estancia de la humanidad en la Tierra no corre riesgo en tanto se dedique al cumplimiento del mandato primordial, pero tan pronto lo deja de lado, la amenaza se concreta: en el caso de los individuos, a través del infortunio, la enfermedad y hasta la muerte, y en el del colectivo mediante desastres naturales y epidemias, así como con la amenaza de exterminio total, cuestión a la que aludieron los informantes a partir de la narración de dos exterminios acaecidos en un pasado remoto —tres en otras versiones—.

Tomando como base el mandato primigenio, Dios organizó no solo el espacio en la Tierra, sino el de los diferentes estratos o niveles entre *yan vinajel-yan balamil*, ubicando en sitios clave —montañas, cuevas, ojos de agua, ermitas, iglesias— a las diferentes deidades secundarias encargadas de promover e inculcar el mandato primigenio y las vías para cumplirlo, de vigilar y coaccionar para su

cumplimiento, así como de ayudar a la humanidad a restaurar su patrimonio y su salud, todo ello hasta donde sea necesario para garantizar la obediencia al mandato primordial de adoración y de provisión del nutrimento, y que ello sea con constancia y eficiencia.

Llama la atención la clara diferencia que hacen los tsotsiles entre los órdenes de deidades secundarias prehispánicas y de divinidades secundarias provenientes del panteón católico, distinción que tiene su base en el tipo de lugares que habitan, así como en la clase de responsabilidades que a cada cual atañen.

En el caso de las deidades prehispánicas que en la actualidad tienen formas angélicas o antropomorfas no consideradas como católicas por los tsotsiles tradicionalistas, estas habitan exclusivamente en lugares ubicados en el entorno natural y rigen sobre las fuentes naturales y de producción para la subsistencia como en los cerros, donde nacen las nubes que llevan el agua a los sembradíos y guardan en su interior los corrales donde se protege a los *vayijelil*; o en cuevas, donde se guarda el germen vegetal y animal, así como las calamidades que pueden afectar la producción y a las personas; o en los ojos de agua que proveen del preciado líquido para la sobrevivencia, pero que también son asiento de riesgos. Las deidades que habitan en estos espacios administran convenientemente los recursos y las plagas en relación directa con el cumplimiento o no del mandato.

Por otro lado, las deidades secundarias provenientes del panteón católico invariablemente residen en iglesias o ermitas, y en algunas ocasiones en cajas parlantes o en altares domésticos; son responsables de la mediación entre los humanos y las deidades celestiales.

Además, previendo Dios la fragilidad humana en cuanto a la perseverancia que necesita dicha tarea, establece mecanismos para ejercer una constante coerción con objeto de reforzar el cumplimiento del mandato. Para ello dotó a sus hijos de diversas clases de *alter ego* que, lo mismo que pueden empoderar, también pueden debilitar y obligar a las personas a cuidados constantes que finalmente resultan en el cumplimiento del mandato primordial, ya que el descuido da como resultado exponer a los diferentes componentes de la persona a innumerables riesgos, lo que puede traducirse en enfermedad o muerte.

El otro elemento por destacar de la estructura ideológica es la noción de persona, que deviene como un aspecto central, y en el campo etnomédico constituye la categoría que delimita las estructuras simbólicas que definen el campo y las prácticas. Los *alter ego* son interdependientes, lo que se refiere no solo al lazo sobrenatural que los lleva a conformar la persona, sino también a las relaciones que

se establecen entre unos y otros, ocasionando que la persona tsotsil experimente este complejo como una unidad.

Así, en su realidad la persona tsotsil tradicionalista se vive no solo como cuerpo, sino como una multiplicidad de cuerpos, animales y almas ligados mediante *kaal* (calor), que no solo designa la energía vital de la persona, sino también el lazo sobrenatural que mantiene unido el cuerpo con sus *alter ego* y a estos entre sí, representaciones que dan lugar a *habitus* coherentes con esta ontología.

La complejidad y diversidad que encontramos en la conformación actual de la persona tsotsil tradicionalista me ha llevado a la elaboración de la siguiente tipología: la persona débil y enfermiza, la persona normal, la persona completa y la persona con poderes extraordinarios, que lleva por destino a que unas más que otras tengan que realizar un mayor esfuerzo para el cumplimiento del mandato original, y las mejor dotadas a servir a su pueblo.

Las estructuras del mundo y de la persona constituyen, pues, el fundamento ideológico del campo etnomédico entre los tsotsiles de Chamula y Chenalhó, y son estos elementos del núcleo duro los que delinean las características que adquieren las transfiguraciones étnicas.

Transfiguraciones étnicas

Cabe de antemano aclarar que la transfiguración implica la actualización y transformación, no sin dificultades, de representaciones sociales y *habitus*.

Partiendo del análisis comparativo entre la literatura etnomédica escrita en la década de 1960 y la de finales del siglo xx, podemos observar algunas de las transfiguraciones étnicas ocurridas en los sistemas ideológicos que determinan el campo etnomédico de chamulas y pedranos, y su concreción en el plano de la práctica.

La transfiguración de mayor peso, por haber tenido lugar en el núcleo duro de la cosmovisión y por su importancia en la conformación de las características inherentes a los distintos agentes implicados en los procesos de salud-enfermedad-atención-prevención, así como los roles que desempeñan dentro del campo etnomédico y en lo social en general, fue la disolución del binomio bien/mal como atributo y cualidad de la naturaleza divina.

En el pasado las deidades tenían el poder de prodigar bien o mal según su voluntad y las circunstancias, estando en posibilidad de ayudar-proteger, castigar y hasta dañar. Sin embargo, a finales de la década de 1970, a consecuencia de la

ya referida satanización resultado del proselitismo orquestado por las diferentes denominaciones cristianas, se empezó a delinear la adscripción de las deidades a uno de los polos del binomio bien/mal, lo que suscitó reacomodos en torno a la estructura de las deidades, tanto en su ubicación polar como dentro de la geografía cosmológica.

En la recomposición de la divinidad llama la atención el hecho de que, fuera del *pukuj*, todas las deidades primarias y secundarias provenientes del panteón católico y los *sak* y *tse anjeletik* (ángeles blancos y verdes) se adscriben al bien, mientras que el mal recluta sus huestes entre las deidades secundarias, los *tsajal* y *ik' anjeletik* (ángeles rojos y negros) quienes, se dice, residen en el entorno natural, es decir, entre aquellas deidades que, más allá de su apariencia actual, tienen origen y funciones prehispánicas.

Así, las deidades del bien ya no se ocupan de castigar o dañar a los humanos, sino que se limitan a retirar la protección, lo que resulta en dejar libre el camino a las deidades del mal residentes y dueñas de cuevas, cerros y ojos de agua que, ávidas de libertad de acción para dañar y destruir a la humanidad, se valen de diferentes estrategias para atrapar los *ch'uletik* y destinarlos a diversas condiciones de sufrimiento.

Lo antedicho marca la clara distinción que hacen y que expresan los actuales tsotsiles tradicionalistas con respecto al bien y al mal como elementos diferenciados, ambos presentes en la vida cotidiana y en los distintos planos existenciales.

En el sentido de la concreción de la transfiguración, en el plano de la práctica etnomédica desaparece la dicotomía *j-ilol/j-ak' chamel*, en el sentido de que un solo agente pueda actuar en ambos campos, para dar paso a una diferenciación que se concreta en la tajante separación de su quehacer y la conformación de campos aparte, el etnomédico y el del *ak'bil chamel*. En la actualidad, el *jpoxtavanej*, quien por fuerza y exclusivamente es hijo de Dios, se dedica a ayudar a sanar a sus semejantes, y deja de serlo cuando accede a servir al mal, con lo que pierde el poder y el conocimiento, ya que pasa a ser hijo del *pukuj*.

De esta manera, podemos ver cómo se reestructuran los distintos discursos y algunas prácticas del campo etnomédico. En primer término, en el discurso relativo al diagnóstico se vislumbran contenidos diferenciados con respecto a las formas de conservar la salud y sobre el origen de las enfermedades, distinguiéndose claramente cuáles son los agentes que favorecen la salud a través de proteger a quienes cumplen con el mandato de adorar y nutrir a las deidades y, por otro lado, facilitan que quienes se aplican al mal puedan actuar al desentenderse de la protección que prodigan.

En segundo término, el rezo se redimensiona en cuanto a que un agente específico, sea el *j-ilol* o el *j-ak' chamel*, se dedica en el sentido que le corresponde, dirigiéndose a las deidades y entidades específicas que han quedado del lado que profesa y pidiendo a estas su concurso; en el caso del *j-ilol*, pedirá protección, salud, ayuda para rescatar los *ch'uleltik* perdidos, robados o vendidos, solicitará perdón por los pecados cometidos y ayudará a sanar; mientras que, en el caso del *j-ak' chamel*, buscará apoderarse de los *ch'uleltik* dejados de la mano de Dios e infligirá daño y destrucción. Desaparece, con ello, la noción de castigo como una entidad aplicada por la deidad celestial como medida correctiva ante el incumplimiento de las actividades que conforman el mandato primigenio —a excepción de las medidas de las que se valen las deidades para coaccionar a quienes no aceptan el mandato de ayudar a sanar— y ya no hay castigo, solo descuido y victimización.

En relación con la materia sagrada para ayudar a sanar, por un lado vemos que en el altar se incorporan, desincorporan y disponen algunos elementos de manera diferente a la reportada en los documentos ya señalados sobre la región de las décadas previas a la de 1970.

Destaca como ofrenda emergente la presencia de refrescos y el desplazamiento del *pox*, que desaparece del escenario de las que son dirigidas a Dios por los *jpoxtavanejetik*. El desplazamiento del *pox* es significativo porque constituye uno de los puntos de mayor debate en el conflicto religioso al grado que, de constituir un elemento central en la ofrenda a las deidades celestiales y vehículo para estados alterados de conciencia, pasó al polo opuesto, ubicándose como materia únicamente destinada a confundir a las deidades del mal, específicamente al *pukuj*; en este sentido, pasó a ser esparcido, desde la boca del *j-ilol*, hacia las plantas que adornan el altar y se le prohibió ingerirlo. En tal sentido, el refresco suplente al aguardiente como ofrenda nutricia para las deidades por sus olores y su sabor.

Otras incorporaciones son el huevo y el pan «coletto» (pan tradicional de San Cristóbal de Las Casas) para realizar limpiezas menores cuando no se requiere el sacrificio de un ave.

En otro orden de cosas, más en el plano de lo sociocultural, se puede percibir la pérdida real de estatus de la etnomedicina y, de manera concomitante, del *jpoxtavanej*, lo que claramente se evidencia en que dichos agentes ya no son objeto de la deferencia que recibían en el pasado.

El último elemento por destacar, que en mi opinión tiene más que ver con las condiciones en que en la actualidad se insertan los *tsotsiles* en la producción, son los cambios percibidos en las formas de remuneración al *jpoxtavanej* por ayudar a sanar a los enfermos. Hace tan solo unas décadas, el mandato a que estaba sujeto

el *jpoxtavanej* expresamente le prohibía pedir algo a cambio por ayudar a sanar a los enfermos o cobrar, y la posibilidad de recibir un regalo en alimentos o alguna retribución mediante mano vuelta dependía de la iniciativa de familiares de los enfermos.

En la actualidad, recibir regalos en especie aún está en vigor, pero gradualmente esto va siendo sustituido por pago con dinero. Además, ahora se observa cada vez con mayor frecuencia que por la vía onírica las deidades van actualizando estas prácticas y ajustándolas a las circunstancias de intercambio que rigen, de tal manera que se les permite recurrir al cobro, aunque dentro de cierto margen, e incluso algunos pueden recibir el dinero con la mano derecha, algo impensable tan solo hace algunos años en que se consideraba que, por la cualidad fría del dinero, si llegaba a tocarlo, al *j-ilol* se le enfriaba el dedo pulgar y perdía la capacidad de pulsar para escuchar-sentir la sangre.

El ámbito onírico sigue siendo el espacio privilegiado mediante el cual la divinidad muestra, comunica y otorga, colaborando con ello a la actualización de los mitos, de las representaciones sociales en general, y de los *habitus* que se precisan para habitar «este mundo»,¹ en el sentido de que aparentemente la geografía y el acontecer del «mundo otro» constituyen una muestra de las formas que debe adoptar «este mundo». Por consiguiente, la vía onírica se erige como la única aceptada por los tsotsiles tradicionalistas como guía y como mecanismo para otorgar validez a los aspectos ideológicos que inciden en y modifican diferentes elementos de la cosmovisión y la vida.

Asimismo, es a través de los sueños como los predestinados para ayudar a sanar, o bien los *j-iloletik* para completar o actualizar, son conducidos a *yan vina-jel-yan balamil*, donde pueden observar y aprender las formas correctas de organizarse para la vida social y familiar o las innovaciones que sufren estas o el entorno y socializarlas entre sus coterráneos. En este sentido, es posible notar cómo en algunos de los estratos propios de la divinidad se describen grandes fábricas, enormes edificios, autos, aviones, computadoras, etcétera:

¹ En el sentido de que la geografía y el acontecer de «este mundo» sería la muestra ideal de lo que debería ser o es «este mundo». En este sentido, Perrin señala: «El mundo otro es una proyección fantástica de este mundo, una representación de la naturaleza y del grupo social, aunque los hombres estén convencidos de lo contrario. Está poblado de seres comparables a los humanos a los que se les adjudican formas de ser y pasiones similares, aunque con más poder y clarividencia. La celebre fórmula 'el hombre está hecho a la imagen de Dios que lo creó' debe cambiarse por 'los dioses están hechos a la imagen de los hombres que los crearon'. [...] Recíprocamente, toda sociedad humana está marcada por su mundo otro, que es su reflejo idealizado o deformado, y estas representaciones influyen sobre sus prácticas» (Perrin 1995:5).

En el octavo está un apóstol que es un maestro para la construcción de automóviles. Por eso, los coches son obra de Dios, no vienen de cualquier cosa, ni es idea de alguna persona; no, sino que es obra de Dios, porque por eso está su señal, su señalamiento en el espíritu. Ahí están construyendo muchos carros y para eso hay muchas personas. Por eso se tiene que mencionar en el rezo. También ahí se están construyendo alas de aviones. Eso lo vi por medio de mi sueño. También llegué al duodécimo, estaba medio oscuro; aunque dicen que por ahí no podemos pasar, a mí me llevaron. Ahí pude ver que tienen maquinaria, tractores y muchas máquinas que no sé cómo se llaman y para qué sirven; son bien altas, como también los señores que ahí están. El jefe es un alto, como gringo, con mucha barba. Eso vi en el duodécimo escalón.²

Las transfiguraciones étnicas suscitadas en el plano ideológico se concretan en representaciones sociales actualizadas que a su vez generan prácticas sociales que configuran nuevos *habitus* y apuntan, como objetivo último pero inconsciente, a distensionar la relación entre ideologías divergentes al incidir principalmente sobre los puntos nodales de tensión con las formas que impone la ideología del grupo dominante, lo que señala hacia una convivencia social en un ámbito de consenso, aunque sea mínimo y relativo.

En ese sentido es claro que, como advierte Marc Augé, cultura es creación, «una cultura que se reproduce siendo idéntica a sí misma [...] es un cáncer sociológico, una condena a muerte, [...] Las culturas solo continuaron viviendo al transformarse» (1998:32-33).

La persistencia de culturas como entes particulares en los actuales ámbitos de la globalización —la diversidad religiosa, los embates de los medios, los programas de educación formal, las características del mercado, la interacción con personas y grupos provenientes de todo el mundo, el activismo político, las ONG— solo es posible en el marco de un proceso de actualización dinámico que tenga como base una interlocución intensa en el interior y con «los otros». Como señala Augé (1998), en la medida en que una cultura es «receptiva a las influencias exteriores» es una cultura viva, además de que permite la redimensión de la identidad y la redefinición de las alteridades.

En relación con la segunda hipótesis, que a la letra dice: «Debido a cambios radicales en la cosmovisión de los jóvenes originarios, producto del proceso educativo formal, del acceso a la tecnología, así como a los medios de comunicación masiva y de una inserción diferente a la de sus padres en la producción, existe una tendencia, ya manifiesta, hacia la modificación radical de la etnomedicina e

² Notas de trabajo de campo, historia de V. V.

incluso su rápida desaparición en algunos espacios con la muerte de los últimos *j-iloletik*»,³ al respecto Freyermuth (1993:89), en su estudio publicado en 1993, realizado también en el seno de la OMIECH, reportó, a partir de una comparación con datos obtenidos antes de 1973 en Zinacantán por Fabrega y Silver (Fabrega 1973:27), la disminución del número de *j-iloletik* por cantidad de habitantes. En Zinacantán, estos autores establecieron la relación de un *j-ilol* por cada 45 habitantes, mientras que Freyermuth reportó en tres comunidades una proporción de un *j-ilol* por cada 98 habitantes; para la región, de uno por cada 282 habitantes, y particularmente en Tenejapa, de uno por cada 638. Al momento de elaborar esta segunda edición se ignora la proporción.

Uno de los hechos que han sido documentados a lo largo de este trabajo es la baja incidencia de soñantes jóvenes y lo evidente que resulta que pocos se adscriban a la religión tradicional, lo cual es consecuencia de las actuales condiciones de vida en que se desenvuelven.

En primer término, se observa que los jóvenes tienen una relación mucho más dinámica y menos desventajosa que sus ancestros con los ladinos y con agentes provenientes de la sociedad dominante; asimismo, a temprana edad se ven sujetos al proceso educativo formal que proporciona el Estado, donde específicamente en zonas originarias se privilegian los contenidos que resaltan la visión dominante del mundo y el idioma español; en segundo término, se observa que desde temprana edad los jóvenes mantienen mayor contacto formativo e inductivo a través de los diferentes medios de comunicación de masas y, finalmente, desde temprana edad se insertan en la producción y el mercado laboral, principalmente en actividades relacionadas con la industria de la construcción y en diversos oficios en grandes ciudades del país que se caracterizan por su desarrollo, como Villahermosa en Tabasco y Cancún, o si no migran a Estados Unidos.

Otro factor que ha incidido de forma importante entre los jóvenes tsotsiles y que no puede ser soslayado es el embate proselitista de diferentes grupos religiosos de corte judeocristiano, y recientemente de musulmanes, así como de diferentes agrupaciones políticas; dentro de estos grupos, muchos de los actuales jóvenes y niños han crecido y crecen bajo un marco religioso diferente al que estuvieron sujetos sus padres, es decir, cobijados en otra cosmovisión, con formas diferentes de concebir y vivir en el mundo.

³ En este sentido, a partir de trabajo de campo realizado en 1988 y 1989 ya Freyermuth (1993:70) reporta, a partir de una muestra de 40 comunidades, que en nueve de estas, es decir, en 22.5 % del total, no existía ningún agente de la etnomedicina. Más adelante (1993:73) señala que en la mitad de las comunidades no había *j-iloletik*.

Los factores antes señalados han contribuido a la rápida transformación de los procesos de salud-enfermedad-atención-prevención y, en forma concomitante, a que en la actualidad haya muy pocos jóvenes *tsotsiles* y *teltales* que reciban el mandato onírico para ayudar a sanar a sus semejantes; por otra parte, quienes se dedican a atender lo hacen bajo una perspectiva que privilegia la herbolaria desde una visión biomédica del proceso. Además, los *jpoxtavanejetik* que se encargan de las dolencias del cuerpo, como la *jvetom*, el *j-ak' vomol* y el *jtsak-bak*, diagnostican sobre la base de lo poco que conocen de la biomedicina, y su terapéutica se va circunscribiendo al uso de la herbolaria medicinal y de algunos fármacos.

Lo mencionado apuntala la gradual desaparición de los *j-iloletik*, primero en aquellas localidades donde los jóvenes ya no sueñan, lo que se ha acelerado con la muerte de los ancianos que se ocupaban de la atención cuando se hizo el levantamiento de información, y más adelante en aquellas en que cada vez son menos los jóvenes que reciben el mandato, lo cual refleja una transfiguración drástica de la cosmovisión o la adscripción a un paradigma religioso diferente del tradicional. Quisiera equivocarme al respecto, pero el trabajo de Freyermuth (1993) muestra, con mucho, esta tendencia.

Dar su justo valor en México a las etnomedicinas se traduciría, pensando en una política pública inclusiva y con pertinencia cultural, en la posibilidad de una planificación en salud que redunde en acciones significativas para los pueblos originarios.

Bibliografía citada

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

- 1980 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista.

ALARCÓN LAVÍN, RAFAEL

- 2010 «La biopiratería de los recursos de la medicina indígena tradicional en el Estado de Chiapas, México —El caso ICBG-Maya—», *Revista Pueblos y fronteras digital*, 5(10), diciembre 2010-mayo 2011, pp. 151-180, doi: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2010.10.149>
- 2021 «El etnocidio de la partería tradicional indígena tseltal-tsotsil ¿Maquinación de una profecía autocumplida?», en Rafael Alarcón Lavín, Toci Alejandra Alarcón Salazar, Diana Álvarez Romo, Valentina Aranda Miranda, María José Araya Morales, Thais Brandão, Sylvia M. Casillas Olivieri, Mounia El Kotni, Irazú Gómez, Amaranta Moral Sosa, Judith Ortega Canto, Patrizia Quattrocchi, y Veronika Sieglin, *Las parterías tradicionales en América Latina: cambios y continuidades ante un etnocidio programado*, Puerto Rico, Editorial Lucinia.
- s.f. Plantas medicinales de uso entre los tzotziles. Documentos varios [mimeo], San Cristóbal de Las Casas, México, OMIECH.

ALBORES GUILLÉN, ROBERTO

- 1999 *Ley de Derechos y Cultura Originarios del Estado de Chiapas*, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas.

ANZURES Y BOLAÑOS, MARÍA DEL CARMEN

- 1983 *La medicina tradicional en México: proceso histórico, sincretismos y conflictos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

ANZURES Y BOLAÑOS, MARÍA DEL CARMEN

- 1995 «Los shamanes, conductores de almas», en Jaques Galinier, Isabel Lagarriga y Michel Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México, Universidad Iberoamericana/ Plaza y Valdés/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

ARAMONI BURGUETE, MARÍA ELENA

- 1998 *Complejos conceptuales originarios alrededor del espacio sagrado del Tlalocan: un estudio comparado en México*, tesis de doctorado en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

ARIAS, JACINTO

- 1975 *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura.

AUGÉ, MARC

- 1998 *La guerra de los sueños*, Barcelona, Gedisa.

BÁEZ-JORGE, FÉLIX

- 1988 «Entre los nagueles y los santos (aspectos de la religiosidad popular en Guatemala y México)», en Alessandro Lupo y Alfredo López Austin (coords.), *La cultural plural. Reflexiones sobre diálogos y silencios en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 83-118.

BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO

- 1993 «La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas», en *Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica 1992*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, pp. 140-164, en <<https://repositorio.cesmecha.mx/handle/11595/447>>.

BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO Y BARABAS, ALICIA

- 1996 *La pluralidad en peligro*, México, Instituto Nacional de Antropología/ Instituto Nacional Indigenista (colección Regiones de México).

BASILOV, VLADIMIR N.

- 1992 «El chamanismo islamizado de los pueblos del Asia Central», en *Diógenes: Chamanes y Chamanismos en el Umbral del Nuevo Milenio*, 158.

BASTIDE, ROGER

- 1972 *El sueño, el trance y la locura*, Buenos Aires, Amorrortu.

BLANDING, M.

- 2010 *The Coke Machine. The Dirty Truth behind the World's Favorite Soft Drink*, Nueva York, Avery-Penguin Group.

BOURDIEU, PIERRE

1996 *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.

2005 «Habitús, ethos, hexis...», en Gilberto Giménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Intersecciones), t. 1, pp. 402-405 [tomado de *Questions de sociologie*, París, Les Éditions de Minuit, 1980, pp. 133-136, traducción de Gilberto Giménez].

BRAUDEL, FERNAND

1999 *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial.

BRODA, JOHANNA

1982 «El culto mexica de los cerros y del agua», *Multidisciplina. Revista Electrónica de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán*, 3(7), pp. 45-56, en <<http://www.journals.unam.mx/index.php/multidisciplina/article/view/34334/31305>>.

1991 «Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros», en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueostomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM.

2001 «La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica», en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos originarios de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Fondo de Cultura Económica (Biblioteca Mexicana, serie Historia y Antropología).

CALIFANO, MARIO

1995 «Los rostros del chamán: nombres y estados», en Jaques Galinier, Isabel Lagarriga y Michel Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México, Universidad Iberoamericana/ Plaza y Valdés/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

CAMPOS NAVARRO, ROBERTO

1996 *Legitimidad social y proceso de legalización de la etnomedicina en América Latina*, tesis de doctorado en Antropología, México. Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México.

CAÑAS CUEVAS, SANDRA

2006 *Kolilyal allah tsotsunkotik: «Gracias a Allah que somos más fuertes». Identidades étnicas y relaciones de género entre los indígenas sunníes en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México*, tesis de maestría inédita, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología, en <<http://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/1238>>.

CASTORIADIS, CORNELIUS

- 1997 «El imaginario social instituyente», en *Zona Erógena*, 35, pp. 1-9, en <<https://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/267/Castoriadis%20Cornelius%20-%20El%20Imaginario%20Social%20Instituyente.pdf>>.

CASTRO SOTO, GUSTAVO

- 2000 *Pukuj. Biopiratería en Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, ed. de autor.

CENTRO DE ESTUDIOS ECUMÉNICOS

- 1987 *El compromiso político de las comunidades eclesiales de base*, México, CEE.

CONAPO

- 2002 *México en cifras*, en <<http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/tematicos/mediano/ent.asp?t=mpob54&c=3231>>.

CONCHA MALO, MIGUEL, ÓSCAR GONZÁLEZ GARI, F. SALAS LINO Y JEAN PIERRE BASTIAN

- 1986 *La participación de los cristianos en el proceso de liberación popular en México*, México, Siglo XXI Editores.

CONGRESO DEL ESTADO DE CHIAPAS

- 1990 *Ley de salud, Título Cuarto. Recursos Humanos para la Salud*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas.

CONSEJO NACIONAL DE MÉDICOS INDÍGENAS TRADICIONALES

- 1992 *Programa nacional de la medicina indígena tradicional* [documento inédito], México.

CONSEJO NACIONAL DE MÉDICOS ORIGINARIOS TRADICIONALES E IMSS-SOLIDARIDAD

- 1995 *Convenio de colaboración para el fortalecimiento y desarrollo de la etnomedicina tradicional*. México, IMSS-Solidaridad.

COPLAMAR

- 1985 *Necesidades esenciales en México: situación actual y perspectivas al año 2000*, México, Siglo XXI Editores.

DE LA GARZA, MERCEDES

- 1984 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

DÍAZ SALAS, MARCELO

- 1963 «Notas sobre la cosmovisión entre los tsotsil de Venustiano Carranza, Chiapas», en *La Palabra y el Hombre*, 26, pp. 253-267, en <<https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/2889/196326P253.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>.

DIEZMO, ANTOLÍN

- 2012 *Ko'ntontik, desde la mirada de un jchanvun bats'i vinik de Chamula*, tesis de maestría inédita, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Unidad Sureste.

ELIADE, MIRCEA

- 1976 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica.
1968 *Mito y realidad*, Barcelona, Labor.

FABREGA JR., HORACIO Y DANIEL B. SILVER

- 1973 *Illness and shamanistic curing in Zinacantan*, California, Stanford University Press.

FARRERAS, VALENTI Y CIRIL ROZMAN (EDS.)

- 1973 *Medicina Interna* (8º ed.), Barcelona, Editorial Marín.

FAVRE, HENRI

- 1973 *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México, Siglo XXI Editores.

FIGUEROLA PUJOL, HELIOS

- 2010 *Los dioses, los hombres y las palabras. En la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*, México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (Monografías, 12).

FOSTER, GEORGE

- 1944 «Nagualism in Mexico and Guatemala», en *Acta Americana, Review of the Inter-American Society of Anthropology and Geography*, II(1 y 2), enero-junio.

FRAZER, JAMES GEORGE

- 1944 *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica.

FREYERMUTH ENCISO, GRACIELA

- 1993 *Etnomedicina y medicina alópata: un encuentro difícil en los Altos de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Sureste.

FUENTES, CARLOS

- 1975 *Terra nostra*, México, Joaquín Mortiz.

GALINIER, JACQUES

- 1990 *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto Nacional Indigenista.

GALINIER, JACQUES

- 2001 «Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales», en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos originarios de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Fondo de Cultura Económica, pp. 453-484.

GALINIER, JACQUES Y MICHEL PERRIN

- 1995 «Introducción», en Jaques Galinier, Isabel Lagarriga y Michel Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México, Universidad Iberoamericana/ Plaza y Valdés/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO

- 1985 *Resistencia y utopía*, México, Era.

GARCÍA-PELAYO Y RAMÓN GROSS

- 1979 *Diccionario Larousse de la lengua española*, Argentina, Larousse.

GARZA CALIGARIS, ANNA MARÍA

- 1999 *El género entre normas en disputa: pluralidad legal y género en San Pedro Chenalhó*, tesis de maestría en Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas, México.

GOBIERNO DEL ESTADO DE CHIAPAS

- 1990 Ley de Salud, *Periódico Oficial*, 101, 30 de octubre de 1990, Decreto No. 48, Título Primero, Disposiciones Generales, Capítulo Único.

GÓMEZ GARCÍA, IRAZÚ

- 2017 *Echar valor: parteras tradicionales en el contexto biomédico del sector salud*, tesis de maestría inédita, posgrado en Antropología, UNAM.

GOOD-ESHELMAN, CATHARINE

- 2015 «Las cosmovisiones, la historia y la tradición intelectual en Mesoamérica», en Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, México, Fondo de Cultura Económica/ El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 139-160.

GOSSEN H., GARY

- 1975 «Animal souls and human destiny in Chamula», en *Man New Series*, vol. 10, pp. 448-461, doi: 10.2307/2799813
- 1980 *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral Maya*, México, Conaculta/ INI.

GROARK, KEVIN P.

- 2010 «Willful Souls. Dreaming and the Dialectics of Self-Experience Among the Tzotzil Maya of Highland Chiapas, Mexico», en Keith M. Murphy (ed.), *Toward an Anthropology of the Will*, California, Stanford University Press.

GUITERAS HOLMES, CALIXTA

- 1965 *Los peligros del alma*, México, Fondo de Cultura Económica.
1992 *Cancuc. Etnografía de un pueblo tseltal de Los Altos de Chiapas 1944*, Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión.

HARMAN, ROBERT C.

- 1990 *Cambios médicos y sociales de una comunidad maya-tseltal*, México, Conaculta/ Instituto Nacional Indigenista.

HEINZA, RUTH-INGE

- 1992 «Papel y funciones de los chamanes contemporáneos en el sureste de Asia. Los estados alternos de conciencia», en *Diógenes: chamanes y chamanismos en el umbral del nuevo milenio*, 158.

HELIMSKI, EVGENI A. Y NADEZHDA T. KOSTERKINA

- 1992 «Pequeñas sesiones de un gran chamán Nganasan», en *Diógenes: chamanes y chamanismos en el umbral del nuevo milenio*, 158.

HERMITTE, M. ESTHER

- 1970 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y la Difusión de la Cultura (Cuadernos Municipales).

HEYDEN, DORIS

- 1995 «La matriz de la tierra», en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupóné (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 501-515.

HOLLAND R., WILLIAM

- 1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas: un estudio del cambio sociocultural*, México, Instituto Nacional Indigenista.

IMBERTON DENEKE, GRACIA MARÍA

- 2002 *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas (Científica 5).

IMSS-SOLIDARIDAD

- 2000 *Diagnóstico de salud de las zonas marginadas rurales de México. Prioridades y resultados del Programa IMSS-Solidaridad. 1991-1999*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social.

IMSS-SOLIDARIDAD Y ORGANIZACIÓN DE MÉDICOS ORIGINARIOS DEL ESTADO DE CHIAPAS (OMIECH)

- 1992a *El programa Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad y la interrelación con la medicina tradicional*, México, Coordinación General del Programa Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad.
- 1992b *Estado de Chiapas Convenio 1992. Programa de trabajo suscrito por la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas A. C. y el Programa Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad, con el fin de proporcionar atención integral a la salud de la población indígena, tseltal y tsotsil de los Altos de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI)

- 1997 *Chamula: cuaderno estadístico municipal*, México, INEGI.
- 2000 *XII Censo de Población y Vivienda: principales resultados por localidad, Chiapas* [CD-ROM] México, INEGI.
- 2003 *Anuario estadístico, Chiapas*, Chiapas, México, INEGI/Gobierno del Estado de Chiapas.
- 2020 *XII Censo de Población y Vivienda: Principales resultados por localidad, Chiapas*, México, INEGI, en <<https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Datosabiertos>> [consulta: 26/04/2021].

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA (INI)

- 1994 *Flora medicinal indígena de México: treinta y cinco monografías del Atlas de las plantas de la medicina tradicional mexicana*, México, INI.

JILEK, WOLFGANG G.

- 1992 «El renacimiento de las danzas chamánicas entre los pueblos originarios de América del Norte», en *Diógenes: chamanes y chamanismos en el umbral del nuevo milenio*, 158.

JODELET, DENISE

- 2008 «El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales», *Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*, 3(5), septiembre, en <<https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/535>>.

JORDAN, LAURA

- 2008 *El problema de la responsabilidad social corporativa: la empresa CocaCola**, tesis inédita, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Sureste.

JUNG, CARL G.

- 1966 *El hombre y sus símbolos*, Madrid, Aguilar.

KÖHLER, URLICH

- 1995 *Chonbilal ch'ulelal-alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una rezo maya-tsotsil*, México, IIA-UNAM.

LAPLANTINE, FRANÇOIS

- 1973 *La etnopsiquiatría*, Barcelona, Gedisa.

LE BRETON, DAVID

- 1991 «Cuerpo y antropología: sobre la eficacia simbólica», en *Diógenes: chamanes y chamanismos en el umbral del nuevo milenio*, 153, pp. 89-104.

LÉVY-BRUHL, LUCIEN

- 1985 *El alma primitiva*, Barcelona, Península (edición francesa de 1927).

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

- 1967 «Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, VII, pp. 87-117.
- 1975 *Textos de medicina náhuatl*, México, IIH-UNAM (Monografías, 19).
- 1984 *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM (Antropológica, 39).
- 1989 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, IIH-UNAM.
- 2001 «El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana», en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos originarios de México*, México, Conaculta/FCE, pp. 47-66.
- 2006 *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial.
- 2015 «Sobre el concepto de cosmovisión», en Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, México, Fondo de Cultura Económica/ El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 17 -51.
- 2018 *Juego de tiempos*, México, Academia Mexicana de la Lengua.

LUPO, ALESSANDRO

- 1999 «Nahualismo y tonalismo», en *Arqueología Mexicana*, VI(35), pp. 16-23.

MARION, MARIE-ODILE

- 1995 «La voz de lo infinito. Una contribución a la redefinición del 'chamanismo' en el mundo maya», en Jaques Galinier, Isabel Lagarriga y Michel Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México, Universidad Iberoamericana/ Plaza y Valdés/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, ROBERTO

- 2011 *El nahualismo*, México, IIE-UNAM (Antropológica, 19).

MEDINA HERNÁNDEZ, ANDRÉS

- 1991 *Tenejapa: Familia y tradición en un pueblo tseltal*, Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura (Nuestros Pueblos, 6).
- 1999 *En las cuatro esquinas/en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, tesis de doctorado en Antropología Social, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

MENÉNDEZ, EDUARDO

- 1984 «Estructura y relaciones de clase y la función de los modelos médicos. Apuntes para una antología médica crítica», *Nueva Antropología*, marzo, VI(23), pp. 71-102.
- 1990 *Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Secretaría de Educación Pública (Cuadernos de la Casa Chata 179).

MESLIN, MICHEL

- 1978 *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, Ediciones Cristiandad.

MOLINA ENRÍQUEZ, ANDRÉS

- 1989 *Los grandes problemas nacionales*, México, Era (Problemas de México).

MONTOLÍU VILLAR, MARÍA

- 1989 *Cuando los Dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas del Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*, México, UNAM.

MORENO DE LOS ARCOS, ROBERTO

- 1967 «Los cinco soles cosmogónicos», *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, México, IIH-UNAM, pp. 183-210, en <<https://historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecno7/093.pdf>>.

MORQUECHO ESCAMILLA, GASPAR

- 1991 *Expulsiones en los Altos de Chiapas* [documento inédito], San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- 2004 *Un acercamiento a la identidad política y religiosa de los musulmanes en San Cristóbal de Las Casas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Ediciones Pirata.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT)

- 1989 *Convenio 169*, Ginebra, OIT.

OMIECH

- 1989 *Memorias del Cuarto Encuentro de Médicos Originarios del Estado de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- 1997 *Las plantas medicinales utilizadas por los mayas de los Altos de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Organización de Médicos Originarios del Estado de Chiapas A. C. (OMIECH).

OMIECH E IMSS

- 1992 *Poxil ta vomoletik: plantas medicinales. Syunal poxiletik: recetario bilingüe*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social.

PAGE PLIEGO, JAIME

- 1996 *Religión y política en el consumo de prácticas médicas en una comunidad tsotsil (estudio de caso)*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Estudios Originarios de la Universidad Autónoma de Chiapas (Monografías, 6).
- 2002 *Política sanitaria dirigida a los pueblos originarios de México y legislación en torno a sus medicinas. El caso Chiapas (1857-1995)*, Chiapas, PROIMMSE-IIA-UNAM/ Instituto de Estudios Originarios de la UNACH (Científica, 9).
- 2006 *Ayudando a salvar: biografía del j-ilol Antonio Vázquez Jiménez*, México, PROIMMSE-IIA-UNAM (Científica, 12).
- 2007 «La noción de persona en México y Centroamérica», *Revista Pueblos y fronteras digital*, 4, diciembre, en <www.pueblosyfronteras.UNAM.mx>.
- 2010 *Yombil «Puesta su flor en el altar». Una mirada a la etnomedicina en Oxchuc, Chiapas a partir de los j-poxhawanejetik organizados*, México, PROIMMSE-IIA-UNAM.

PAGE PLIEGO, JAIME, RAFAEL ALARCÓN LAVÍN Y JUANA MARÍA RUIZ ORTIZ

- 1995 «Comentarios al Capítulo IV de la Ley de Salud del Estado de Chiapas, referido a la medicina tradicional, *Anuario IEI V*, Chiapas, UNACH.

PAGE PLIEGO, JAIME, ENRIQUE EROSA SOLANA Y CECILIA ACERO VIDAL

- 2018 *Vivir sufriendo de azúcar: representaciones sociales sobre la diabetes mellitus en tres localidades de los Altos de Chiapas*, México, CIMSUR-UNAM.

PAGE PLIEGO, JAIME Y ALBERTO VELASCO

- 1999 *Medicina maya: pasado y presente [folleto]*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Instituto de Estudios Originarios de la Universidad Autónoma de Chiapas/ Organización de Médicos Originarios del Estado de Chiapas.

PANIAGUA MIJANGOS, JORGE

- 2001 *Los ladinos. Imaginario social y antropología urbana en San Cristóbal de Las Casas*, tesis de maestría en Antropología Social, Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas.

PÉREZ CASTRO, ANA BELLA

- 1981 *Estructura agraria y movimientos campesinos en Simojovel, Chiapas*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

PÉREZ CORTÉS, SERGIO

- 1991 «El individuo su cuerpo y la comunidad», en *Alteridades/Identidad*, 1(2), pp. 13-23.

PÉREZ ENRÍQUEZ, MARÍA ISABEL

- 1994 *Expulsiones originarios. Religión y migración en tres municipios de los Altos de Chiapas. Chenalhó, Larráinzar y Chamula*, México, Claves Latinoamericanas.
- 1998 *El impacto de las migraciones y expulsiones originarios de Chiapas: San Pedro Chenalhó y San Andrés Sacamchén de los Pobres (Larráinzar)*, Tuxtla Gutiérrez, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas.

PERRIN, MICHEL

- 1995 «Lógica chamánica», en Jaques Galinier, Isabel Lagarriga y Michel Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México, Universidad Iberoamericana/ Plaza y Valdés/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

PINEDA, LUZ OLIVIA

- 1995 «Maestros bilingües y poder político en los Altos de Chiapas», en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Universidad de Guadalajara.

PINZÓN C., CARLOS E.

- 1995 «Lo cotidiano cultural», en Jaques Galinier, Isabel Lagarriga y Michel Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México, Universidad Iberoamericana/ Plaza y Valdés/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

PITARCH RAMÓN, PEDRO

- 1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltal*, México, Fondo de Cultura Económica.

POZAS ARCINIAGA, RICARDO

- 1977 *Chamula*, México, Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología Mexicana I-II).

QUEZADA RAMÍREZ, NOEMÍ

- 1996a *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Plaza y Valdés.

- 1996b «Mito y género en la sociedad mexicana», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, vol. XXVI, pp. 21-40.

- 2000 *Enfermedad y maleficio*, México, IIA-UNAM.

RECINOS, ADRIÁN (TRAD.)

- 1961 *Popol Vuh: antiguas historias del Quiché*, México, Fondo de Cultura Económica.

RIVERA FARFÁN, CAROLINA

- 2001 «Expresiones del cristianismo en Chiapas», *Pueblos y Fronteras*, 1. pp. 67-92.

ROBLEDO HERNÁNDEZ, GABRIELA PATRICIA

- 1987 *Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH.

RUIZ DE ALARCÓN, HERNANDO

- 1951 *Tratado de idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, escrito en 1629*, notas, comentarios y un estudio de don Francisco del Paso y Troncoso, México, Ediciones Fuente Cultural.

RUS, JAN

- 1982 *La situación política en Chamula: desarrollo y cambios actuales 1935-1975*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya (INAREMAC).

RUS, JAN

- 1995 «La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968», en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Universidad de Guadalajara.

RUS, JAN Y WASSERSTROM, ROBERT

- 1979 «Evangélicización y control político: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México», *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 25(97), pp. 141-159, doi: 10.22201/fcpys.2448492xe.1979.97.72468

RUZ, MARIO HUMBERTO

- 1982 *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. II.

SÁNCHEZ CARRILLO, ÓSCAR

- 2013 *Viniquetik ajcǵ'álotik, antsetik lumutik. Hombres de lodo, mujeres de tierra, elementos de configuración de la persona tseltal de Yajalón*, tesis de doctorado en Antropología, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

SÁNCHEZ RAMÍREZ, GEORGINA, MARTHA MORENO GUATI ROJO Y NORBY VERÓNICA PÉREZ-LÓPEZ

- 2015 *Las condiciones de las parteras tradicionales en Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, El Colegio de la Frontera Sur.

SECRETARÍA DE HACIENDA (SH)

- 1996-1997 *Los municipios de Chiapas en cifras*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
1998 *Agenda estadística, Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Gobierno del Estado.
2000 *Agenda estadística, Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Gobierno del Estado.

SECRETARÍA DE SALUD

- 2002 *Reporte general de morbi-mortalidad de los municipios de Chamula y Chenalhó* [base de datos de la Jurisdicción Sanitaria II], San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

SIGNORINI, ITALO Y ALESSANDRO LUPO

- 1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de las sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

SIVERTS, HENNING

1969 *Oxchuc: una tribu maya de México*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

TAPIA, AURORA

1984 *El pensamiento etnomédico de Don Antonio Vázquez Jiménez* [manuscrito inédito], Chiapas, Organización de Médicos Originarios del Estado de Chiapas.

THOMPSON, J. ERIC

1979 *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI Editores.

TOLEDO TELLO, SONIA

1996 *Historia del movimiento indígena en Simojovel 1970-1989*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Estudios Originarios de la Universidad Autónoma de Chiapas (Monografías, 6).

VILLA ROJAS, ALFONSO

1984 «El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas», *Estudios etnológicos. Los mayas*, México, UNAM, pp. 535-550.

1990 *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para el Fomento de la Investigación y Difusión de la Cultura-Gobierno del Estado de Chiapas.

VIQUEIRA, JUAN PEDRO

1995 «Los Altos de Chiapas: una introducción general», en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. México. Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Universidad de Guadalajara.

VIQUEIRA, JUAN PEDRO Y MARIO HUMBERTO RUZ (EDS.)

1995 *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Universidad de Guadalajara.

VOGT Z., EVON

1966 *Los zinacantecos*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Glosario

Notas:

El sufijo *tik* o *etik* que aparece al final de los sustantivos indica pluralización.

En este glosario se incluyen los términos en tsotsil de uso más frecuente en el texto.

Los términos de mención única se traducen entre paréntesis.

<i>Ak'bil chamel</i>	Enfermedad por mal echado o puesta
<i>Anjel</i>	Ángel
<i>Balamil</i>	La tierra
<i>Bats'i</i>	Verdadero
<i>Bek'talil</i>	Cuerpo humano
<i>Chajil</i>	Haraganería
<i>Ch'iebal</i>	Cerro sagrado donde están las almas
<i>Ch'ul totik</i>	Padre sagrado
<i>Ch'ulel</i>	<i>Alter ego</i> sutil que constituye el soplo de Dios en la persona
<i>Ch'ulelal</i>	Enfermedad del <i>ch'ulel</i> , alma de los difuntos
<i>Chamel</i>	Enfermedad
<i>Chanul</i>	Animal compañero, bicho
<i>Chauk</i>	Dios de la lluvia, rayo
<i>Chij</i>	Borrego
<i>Chon</i>	Culebra
<i>Ik'</i>	Negro o aire-viento, dependiendo del contexto
<i>Impierno</i>	Infierno
<i>Ipixantal</i>	Envidia
<i>Its'inal</i>	Menor
<i>J-ak' chamel</i>	Dañero, el que provoca enfermedades
<i>J-ak' vomol</i>	Hierbatero(a)
<i>Jik'al obal</i>	Tosferina
<i>J-ilol</i>	El que escucha/siente la sangre a través de pulsar
<i>Jpich'om</i>	Masajista

<i>Jpoxtavanej</i>	El(la) que ayuda a sanar
<i>Jtamol</i>	Partera(o)
<i>Jtoivits</i>	Rezador(a) de los cerros
<i>Jts'ak-bak</i>	Huesero
<i>Jvetom</i>	Partera(o)
<i>K'aal</i>	Literalmente calor, elemento que liga y mantiene unidos a todos los <i>alter ego</i> entre sí y con el cuerpo de la persona
<i>K'anal</i>	Meteoro
<i>K'asemal ch'ulelal</i>	Alma dañada
<i>K'atinbak</i>	Inframundo
<i>K'el satil</i>	Mal de ojo
<i>K'exlal</i>	Vergüenza provocada
<i>K'ok'</i>	Calentura, fiebre
<i>K'oponej vits</i>	Rezador(a)
<i>K'ux</i>	Dolor
<i>Kaxlan</i>	Pollo, gallina
<i>Kibal</i>	Poder que permite a la persona recurrir a la metamorfosis o bien imponer su voluntad sobre un animal o fenómeno natural
<i>Komel</i>	Susto, espanto
<i>Lab</i>	<i>Alter ego</i> gaseiforme propio de los tseltales
<i>Max</i>	Mono
<i>Me' vinik</i>	Alteración
<i>Me'il tatil</i>	Ancestros
<i>Moy</i>	Tabaco
<i>Muk'ta bolom</i>	Gran jaguar
<i>Muk'ta chon</i>	Gran serpiente
<i>Muk'ta xik</i>	Águila
<i>Muk'ta</i>	Mayor
<i>Muk'tik kuyel</i>	Viruela
<i>Mut</i>	Ave
<i>O'ntonal</i>	Corazón
<i>Obal</i>	Tos
<i>Ojorox totil</i>	Padre Sol
<i>Ok'il</i>	Coyote
<i>Osil balamil</i>	Superficie de la tierra
<i>Pepen</i>	Mariposa
<i>Pom</i>	Copal
<i>Potslom</i>	Bola de fuego
<i>Pox</i>	Aguardiente
<i>Pukuj</i>	Demonio
<i>Saben</i>	Comadreja

<i>Sak obal</i>	Tuberculosis
<i>Sak</i>	Blanco
<i>Sba</i>	Superficie (<i>sba balamil</i> 'superficie de la tierra')
<i>Schamel pox</i>	Alcoholismo
<i>Schamel stanal ketik</i>	Caries
<i>Sots'</i>	Murciélago
<i>Sots'il vinik</i>	Hombre murciélago
<i>Sutub ik'</i>	Torbellino
<i>Te'el chon</i>	Animal silvestre
<i>Te'tikal chij</i>	Venado
<i>Totil me'il</i>	Padres-madres
<i>Ts'inte' bolom</i>	Tigrillo
<i>Tsa'nel</i>	Diarrea (en Chenalhó)
<i>Tsa'nel ch'utul</i>	Diarrea (en San Juan Chamula)
<i>Tsajal</i>	Rojo o café
<i>Tse</i>	Verde o amarillo
<i>Tsebal kaxlan</i>	Pollo
<i>Tsi'</i>	Perro
<i>Tuluk'</i>	Jolote o guajolote
<i>Tup' ik'</i>	Epilepsia, ataques
<i>Unin vakax</i>	Becerro
<i>Vayigel</i>	Animal guardián
<i>Vet</i>	Gato montés
<i>Vinajel</i>	Cielo
<i>Te'tikal chij</i>	Venado
<i>Totil-Me'il</i>	Padres-madres
<i>Tsajal</i>	Rojo o café
<i>Tse</i>	Verde o amarillo
<i>Tsi'</i>	Perro
<i>Ts'inte Bolom</i>	Tigrillo
<i>Tuluk</i>	Guajolote
<i>Vakax</i>	Vaca, toro
<i>Vayijelil, achicak,</i> <i>Callejal, chanul</i>	<i>Alter ego animal compañero</i>
<i>Uch'</i>	Tlacuache
<i>Vet</i>	Gato montés
<i>Vits</i>	Cerro o montaña
<i>Yan</i>	Otro (<i>Yan Vinajel</i> – Otro cielo), entre (<i>Yan Vinajel-Yan Balamil</i> entre cielo y tierra)
<i>Yut</i>	Interno (<i>yut balamil</i> = tierra interna)

El mandato de los dioses.

Etnomedicina entre los tsotsiles de Chamula y Chenalhó, Chiapas

de Jaime Tomás Paiego

terminó de imprimirse en enero de 2023 en los talleres
de Gráfica Premier, S.A de C.V., ubicados en 5 de febrero 2039,
col. San Jerónimo Chicahualco, C. P. 52170, Metepec, Estado de México.

Los interiores se tiraron sobre papel Snow Cream de 60 g
y los forros sobre cartulina sulfatada de 14 pts. En la composición
tipográfica se utilizaron las familias Minion Pro y Ocean Sans.
Estuvo al cuidado de Isabel Rodríguez Ramos y Gustavo Peñalosa Castro.
El tiraje fue de 250 ejemplares.

Este libro trata sobre los *jpoxtavanejetik* (los que ayudan a sanar) entre los tsotsiles de Chamula y Chenalhó, y en mayor detalle sobre los *j'iloletik* (los que sienten/escuchan la sangre), que en las últimas décadas han experimentado cambios en su forma de concebir el mundo y de practicar el mandato de ayudar a las personas a mantener la salud y a recuperarse de las enfermedades y otros infortunios, y que han optado por agruparse de manera organizada en busca de interlocución con la sociedad global.

En la actualidad la composición del espectro cultural que caracteriza a los mayas de los Altos de Chiapas es amplio: variedad y variabilidad observable a partir de procesos concretos de transfiguración étnica por efecto, entre otras factores, del impacto de la globalidad, el narcotráfico, la guerra de baja intensidad instigada por el Estado mexicano y guardias blancas financiadas por políticos y finqueros, el proselitismo cristiano y musulmán cada día más intensos, por mencionar algunos.

En ese sentido y enfocando los ámbitos de la cosmovisión y la etnomedicina en los municipios tsotsiles de Chamula y Chenalhó, si bien podemos vislumbrar una tendencia en las transfiguraciones que se suscitan entre sus *jpoxtavanejetik*, aún hay un remanente, sobre todo en Chamula, en que se concibe un mundo en el que las deidades conservan un carácter dual. En el otro extremo se observan aquellos que, como se muestra en este trabajo, expresan una concepción en la que la cualidad dual inherente a las deidades se ha transformado al ubicarse unas y otras en alguno de los polos —bien-mal—, con las consecuentes transfiguraciones en la cosmovisión y en la práctica etnomédica, y que adquiere su sentido en esta, aspectos sobre los que se abunda a lo largo de este libro.

