

YOMBIL

«PUESTA SU FLOR EN EL ALTAR»

UNA MIRADA A LA ETNOMEDICINA EN OXCHUC,
CHIAPAS,

A PARTIR DE LOS *J-POXTAWANEJETIK*
ORGANIZADOS



Jaime Tomás Page Pliego

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS SOBRE MESOAMÉRICA Y EL SURESTE

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

CIMSUR - UNAM BIB. PAUL KIRCHHOFF



14318

PROIMMSE



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS



YOMBIL, «PUESTA SU FLOR EN EL ALTAR»
una mirada a la etnomedicina en Oxchuc, Chiapas,
a partir de los *j-poxhawanej* organizados

JAIME TOMÁS PAGE PLIEGO

YOMBIL
«PUESTA SU FLOR
EN EL ALTAR»

una mirada a la etnomedicina en Oxchuc,
Chiapas, a partir de los *j-poxhawanej*
organizados



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2010

Yombil, «PUESTA SU FLOR EN EL ALTAR»
una mirada a la etnomedicina en Oxchuc, Chiapas,
a partir de los *j-poxhawanej* organizados

Esta obra fue dictaminada y la edición revisada por el autor

Diseño de portada: Jaime Tomás Page Pliego
Dibujo: Alberto Velasco
Fotografía: Jaime Tomás Page Pliego

D.R. ©2010 Universidad Nacional Autónoma de México
Coordinación de Humanidades
Instituto de Investigaciones Antropológicas

Programa de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Mesoamérica y el Sureste
Calle Cuauhtémoc n. 12
San Cristóbal de Las Casas, 29200
Chiapas, México
Apartado Postal 225
Correo e.: proimmse@servidor.unam.mx

Derechos reservados conforme a la ley
Impreso y hecho en México
Printed in Mexico

ISBN: 978-607-02-1655-8

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS .	11
INTRODUCCIÓN . . .	13

CAPÍTULO 1

GEOGRAFÍA, ECONOMÍA, HISTORIA Y SALUD EN OXCHUC

GEOGRAFÍA	17
ECONOMÍA.	19
HISTORIA. .	19
ORGANIZACIÓN SOCIAL ANTES DE LA DÉCADA DE 1940 .	20
DETERIORO DE LA ORGANIZACIÓN SOCIAL TRADICIONAL	23
MIGRACIÓN Y ASENTAMIENTO LADINO	24
EXACCIÓN	25
ENGANCHAMIENTO.	26
DISTRIBUCIÓN, VENTA Y CONSUMO DE AGUARDIENTE .	28
PROSELITISMO RELIGIOSO . .	31
INDIGENISMO	35
CONFLICTIVIDAD RELIGIOSA	37
COMUNIDAD REVOLUCIONARIA INSTITUCIONAL .	38
CONDICIONES DE VIDA, SERVICIOS, MORBI-MORTALIDAD Y ATENCIÓN ETNOMÉDICA	42
<i>RECURSOS ETNOMÉDICOS</i>	42
<i>POBLACIÓN</i>	45
<i>ESTRATOS DE VENTAJA RELATIVA</i> .	46
<i>EDUCACIÓN</i>	48
<i>DERECHOHABIENCIA</i>	49

<i>MORTALIDAD GENERAL . . .</i>	53
---------------------------------	----

CAPÍTULO 2
COSMOVISIÓN

CONSIDERACIONES SOBRE RELIGIÓN	57
MITOS DE ORIGEN Y ESTRUCTURA DEL MUNDO: SU IMPORTANCIA EN EL CAMPO MÉDICO .	58
ENTRE MITOS	58
<i>MITO JUDEO-CRISTIANO.</i>	58
<i>MITO SUSTITUTIVO</i>	65
ESTRUCTURA DEL MUNDO	68
CIELO	68
ENTRE CIELO Y TIERRA.	73
TIERRA	74
<i>K'ATIN'BAK, INFIERNO</i> .	74
DEIDADES	76
DEIDADES SECUNDARIAS O DIOSOS QUE RESIDEN EN LA TIERRA.	77
<i>APÓSTOLES, SANTOS Y VÍRGENES.</i>	77
<i>ANJELETIK</i>	81
<i>DEIDADES DEL MAL.</i> .	82
<i>PUKUJETIK, DEMONIOS</i>	84

CAPÍTULO 3
LA NOCIÓN DE PERSONA EN OXCHUC

CUERPO.	92
<i>MAJTANIL, REGALO.</i> .	94
LA NOCIÓN DE <i>YU'EL</i>	95
<i>CH'ULEL-ALMA</i>	98
IMPORTANCIA DEL <i>CH'ULEL-ALMA</i>	99
CARÁCTER DIVINO Y FUNDAMENTO DE LA VIDA .	99

LOS PELIGROS. EL <i>CH'ULEL</i> -ALMA EN LOS ALTOS DE CHIAPAS	100
RETENER EL <i>CH'ULEL</i> -ALMA . . .	103
EL <i>CH'ULEL</i> -ALMA EN OXCHUC . .	104
<i>LAB</i> , <i>SWAJEL</i> , <i>BIK'EL AJKANEJ</i>	105
NATURALEZA DEL <i>LAB</i>	106
<i>LAB</i> EN OXCHUC	108
LA REVELACIÓN DEL <i>LAB</i> .	108
<i>LABETIK</i> QUE SON FENÓMENOS NATURALES .	110
<i>LABETIK</i> ANIMALES	113
<i>LABETIK</i> DADORES DE ENFERMEDAD	114
FORMAS DE ACTUAR DEL <i>LAB</i> Y CÓMO SE CONTRARRESTA	116
CUALIDAD DEL <i>LAB</i> . .	117
ADQUISICIÓN DEL <i>LAB</i> .	118
A. <i>EL LAB</i> INHERENTE .	118
B. ADJUDICACIÓN POR TRASPASO .	118
C. POR PETICIÓN AL SANTO PATRÓN O A LOS ANJELETIK	120
LOS AGENTES PORTADORES DE <i>LABETIK ME'IL'TATIL</i> Y PROTECTORES	121
<i>TZ'ILAJWANEJ</i> , MAL ECHADO	122
CONGREGACIÓN DE <i>LABETIK</i>	123
PELIGROS PARA EL <i>LAB</i> DADOR DE ENFERMEDAD .	125
PÉRDIDA DE <i>YU'EL</i> Y ENFERMEDAD DEL PORTADOR DE <i>LAB</i> .	125
MUERTE POR VEJEZ DEL PORTADOR DE <i>LAB</i> .	126
ASESINATO	126
<i>LAB</i> , ENFERMEDAD Y MUERTE	128
NEUTRALIZACIÓN DEL <i>LAB</i> , CURACIÓN	131
NEUTRALIZACIÓN DE LA ACCIÓN DEL <i>LAB</i> Y SU EXTERMINIO.	132

CAPÍTULO 4
 NOCIONES SOBRE SALUD-ENFERMEDAD-ATENCIÓN Y
 PROCESOS DE FORMACIÓN Y DE TRABAJO
 DE LOS JPOXTAVANEJETIK

SALUD.	133
ENFERMEDAD Y ATENCIÓN.	138
<i>SOLEL CHAMELAL</i> , ENFERMEDADES NATURALES	139
ENFERMEDADES FRÍAS.	141
<i>NIJK'EL CHAMEL</i> , HINCHAZÓN .	142
<i>FIEBRE</i>	142
<i>SME'WINIK TIK</i> , ALTERACIÓN	143
<i>XIXIN TON</i> , PIEDRAS EN EL ESTÓMAGO .	144
<i>BRONQUITIS</i>	144
<i>SAK'OVAL</i> , TUBERCULOSIS	144
ENFERMEDADES CALIENTES.	145
<i>K'AJK'AL CHAMEL</i> , CALENTURA .	145
RESFRIADO GRAVE	145
<i>K'AJ SITIL</i> , MAL DE OJO	145
ENFERMEDADES FRÍAS-CALIENTES	146
ENFERMEDADES SIN ATRIBUTO . . .	146
<i>CHALAM TZOTZ</i> , TRACOMA	146
OTRAS ENFERMEDADES DIFÍCILES DE CURAR	147
FENÓMENOS NATURALES COMO CAUSA DE	
ENFERMEDAD	147
ENFERMEDADES QUE IMPLICAN AL <i>CH'ULEL</i>	148
<i>XIWEL</i> , ESPANTO	148
ENFERMEDAD POR DESCONTENTO DE LA TIERRA .	150
<i>K'ATINAB</i>	150
ENFERMEDADES POR CASTIGO DE DIOS	150
ENFERMEDADES PUESTAS POR LAS DEIDADES	
SECUNDARIAS.	151

<i>MAKBIL CH'ULELAL</i>	151
ENFERMEDADES PROVOCADAS POR OTRAS PERSONAS	152
CÓLICO	152
DESPRECIO	152
ENVIDIA	153
<i>AJK'BIL CHAMELAL Y TZ'ILAJWANEJ, MAL ECHADO</i>	153
LA FORMACIÓN Y EL TRABAJO	155
FORMACIÓN E INICIO DEL TRABAJO .	155
<i>FORMACIÓN EN EL SENO FAMILIAR.</i>	155
<i>FORMACIÓN ONÍRICA</i>	158
<i>INICIO DEL TRABAJO</i>	159
J-POXTAWANEJETIK	160
<i>J-TAM'ALAL, PARTERA</i>	160
<i>J-AK'WAMAL, HIERBATERO</i>	161
<i>CH'ABAJEL, PULSADOR</i>	161
EL TRABAJO	165
ESTRATEGIAS DIAGNÓSTICAS Y TERAPÉUTICAS .	165
INTERROGATORIO	165
OBSERVACIÓN	166
SUEÑO Y PULSACIÓN	166
YOMEL	168
PAGO	170

CAPÍTULO 5
CONSIDERACIONES FINALES

SOBRE EL MITO DE CREACIÓN Y LA COSMOVISIÓN.	175
EL EVANGELIO	185
BIBLIOGRAFÍA	191

AGRADECIMIENTOS

Agradezco el apoyo brindado por el Concejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Conacyt, Convenio 415461629; que de 2003 a 2006 brindó el flujo financiero para la realización del proyecto de investigación denominado «Etnomedicina en Oxchuc», sin el cual este trabajo no hubiera sido posible; enseguida, a los *jpoxtavanejetik*, los que ayudan a sanar, tanto de la Organización de Terapeutas Indígenas Tseltales, A. C., Odetit, como de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, A. C., OMIECH, que amablemente nos abrieron sus puertas y corazones para narrarnos sus historias; al personal de apoyo de la biblioteca, cómputo académico y administrativos del Programa de Investigaciones Multidisciplinarias de Mesoamérica y el Sureste, adscrito al Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Proimmse-IIA-UNAM, quienes ante cualquier eventualidad estuvieron prestos, además de a los colegas del seminario permanente de Antropología médica de Chiapas en cuyo seno se ha discutido en varias ocasiones el texto.

En cuanto a personas, agradezco a mi esposa, Andrea Knaf, quien con su amor y comprensión fue y es de una ayuda insustituible para superar los momentos críticos, los del trabajo y los de la vida, que no son pocos. Angelino Calvo Sánchez apoyó en la realización y traducción de todas las entrevistas. Pablo Salmerón ha hecho que este trabajo sea un documento algo más legible. Finalmente, agradezco a mis amigos Carlos Duque de Estrada, Amalia Olalde, Shelbi Joseph y Gabriela Ortiz, el apoyo en todos los órdenes; su inapreciable amistad y desenredo de los problemas de informática coadyuvaron en varias ocasiones a resolver los vericuetos del ordenador, para ellos y ellas va más que un simple agradecimiento.

INTRODUCCIÓN

Asumo el abordaje de la cultura desde la Antropología, junto con Giménez (2005: 75),

... como el proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos —en su doble acepción de representación y de orientación para la acción— a través de la práctica individual y colectiva, en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados.

Sobre esta base, sitúo los acontecimientos producidos a partir del segundo tercio del siglo XX en México y Chiapas y su concreción en la región Altos como detonantes de los rápidos y significativos cambios que de manera notoria han generado importantes actualizaciones en las representaciones sociales y, concomitantemente, en las formas como se vive en el mundo entre los tseltales del municipio de Oxchuc, Chiapas. Todo ello visto desde la óptica de los procesos etnomédicos y aquello que los circunda, para lo cual centraré la presentación por un lado en el contexto histórico y, por otro, en las formas de cómo fue caracterizada la cosmovisión entre los tseltales de Oxchuc a partir de los reportes etnográficos escritos de 1940 en adelante, así como su situación a inicios del siglo XXI.

En el proceso que se suscitó como resultado de la colonización, los «pueblos de indios» de Los Altos de Chiapas fueron conformados con población de distintos orígenes. Lo cual tuvo como meta romper los fundamentos socioculturales y organizativos prehispánicos para con ello lograr el control social, vencer resistencias y facilitar la expoliación de la población originaria.

Con esto, se quiere destacar que ante todo tenemos que entender la identidad social de estos grupos desde el inicio de la Colonia hasta la actualidad como resultado de los procesos de colonización externa e interna y no como procesos paralelos y autónomos que hayan ido incorporan-

do elementos ajenos a sus culturas de origen hasta conformar sistemas sincréticos. Al respecto, Bonfil (1987: 50) señala:

... la dominación colonial ... intentó sistemáticamente destruir los niveles de organización social más amplios, los que incluían en su seno una vasta población que ocupaba un amplio territorio, y trató de reducir la vida indígena exclusivamente al ámbito de la comunidad local. Esta atomización de los pueblos indios originales ha tenido efectos en el desarrollo de la civilización mesoamericana, y también ha provocado que se refuerce la identidad local en detrimento de la identidad social más amplia que correspondía a la organización social de los pueblos antes de la invasión europea. De tal manera que las identidades actuales deben entenderse como resultado del proceso de colonización y no como la expresión de una diversidad de comunidades locales que formen, cada una de ellas, un pueblo distinto.

Por otro lado, estas acciones no fueron suficientes para cancelar la cultura de los colonizados pues, como bien señala el mismo autor (Bonfil 1987: 81), fue posible mantener un control más o menos amplio de lo social, decidir sobre algunos aspectos de la organización social y preservar elementos muy importantes del pensamiento de sus antepasados prehispánicos. Esto debido a que los colonizadores situaron su poder y su espacio en el ámbito urbano, donde se concentraba la producción del campo, en tanto que este «fue el espacio del colonizado».

Ha sido documentado suficientemente que la mayoría de estos pueblos —San Juan Chamula, Zinacantán, Chenalhó, San Andrés, Cancuc, Huixtán, Yajalón, etcétera— lograron configurar organizaciones sociales y religiosas a través de las cuales se pudo preservar un cúmulo considerable de elementos culturales prehispánicos, sobre todo en aquellos cuyo devenir no estuvo marcado por la desenfrenada rapiña por la tierra, como fue el caso de Chamula, en donde solo interesaba la fuerza de trabajo estacional; o como Cancuc, que a base de resistencia beligerante logró permanecer libre de la presencia ladina y que permaneció aislado (Arias 1975, Galinier 2001, Gossen 1975, Holland 1963, Page 2005, Rus 1995, Signorini y Lupo 1989).

Hasta la década de 1990, estos pueblos lograron conformar sistemas en los que la mano colonial estuvo indirectamente entrometida y que hasta la fecha se han caracterizado por un orden en que lo religioso predomina sobre lo civil.

En este sentido, el trabajo que se presenta pretende dar cuenta, desde la perspectiva de la determinación histórica de los fenómenos sociales,

del devenir de las formas particulares de cosmovisión y etnomedicina que han estado presentes entre los tseltales de Oxchuc, quienes a partir de la década de 1950 han formado parte de las huestes católicas, donde algunos de cuyos *j-poxhawanejetik* conformaron la Organización de Terapeutas Indígenas Tseltales, Odetit, A. C., y otros son socios de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, OMIECH, A. C., ambas asociaciones a su vez forman parte del Consejo de Organizaciones de Médicos y Parteras Indígenas Tradicionales del Estado de Chiapas, COMPITCH, A. C.

Así, este libro es resultado de una propuesta de investigación encaminada a documentar exhaustivamente los sistemas etnomédicos presentes entre los mayas de Los Altos de Chiapas. Inicialmente se delineó un primer proyecto que se constituyó en tesis doctoral, para ser llevado a cabo en los municipios de Chamula, Chenalhó y Oxchuc.

Debido a lo exhaustivo de la información y a la imposibilidad de cumplir con los tiempos exigidos por el posgrado, se acotó el proyecto de doctorado a los municipios tsotsiles de Chamula y Chenalhó, con el título: «Medicina tradicional entre los tsotsiles de Chamula y Chenalhó, Chiapas, y procesos de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes», que a la postre derivó en el libro titulado *El Mandato de los Dioses. Etnomedicina entre los Tsotsiles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*, publicado en 2005.

En 2003, fue reelaborado el proyecto correspondiente al municipio de Oxchuc y su realización financiada por Conacyt bajo el Convenio 41546162.

Ambos estudios surgen a partir de una demanda explícita por parte de los etnomédicos de OMIECH y Odetit en cumplimiento de uno de sus principales objetivos: documentar exhaustivamente las etnomedicinas que se llevan a cabo en su seno con objeto de generar memorias escritas y evitar con ello el olvido ante los profundos y rápidos cambios que se vienen suscitando en dichos sistemas etnomédicos, y que eventualmente podrían llevar a su desaparición.

En cuanto a la metodología, inicialmente se delineó una propuesta que fue llevada primero a las mesas directivas de ambas organizaciones; una vez avalada se sometió a las asambleas de socios correspondientes donde se seleccionaron, como colaboradores para este proyecto, entre ambas organizaciones, a diez *j-poxhawanej*, los que ayudan a sanar, de

reconocido prestigio por su conocimiento y éxito, quienes amablemente nos proporcionaron sus historias de vida.

El siguiente paso consistió en configurar detalladamente el proyecto de investigación, siguió el diseño de una guía semiestructurada, misma que fue discutida con la mesa directiva de OMIECH. Una vez acordada, se procedió a la capacitación de dos técnicos académicos bilingües, para el caso de Oxchuc el tseltal Angelino Calvo Sánchez, quien labora en el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas; alcanzado el objetivo se realizó una prueba piloto que consistió en entrevistar ante la mesa directiva de OMIECH a un *j-ilol*, el que puede ver-sentir.

Las entrevistas fueron todas realizadas en tseltal y registradas en audio cinta, cuyas traducciones, realizadas por el entrevistador, fueron de nueva cuenta registradas mediante el mismo mecanismo, para luego ser transcritas y corregidas.

El material ya procesado se sistematizó en una base de datos diseñada ex profeso en el programa Access de Microsoft. Con ello se escribió este libro, mismo que se ha organizado de la siguiente manera... El primer capítulo aborda lo concerniente a geografía, historia, economía y salud del municipio en cuestión. En donde se hace principalmente referencia a hechos de importancia suscitados a partir de 1940, que en mi opinión constituyen los determinantes más importantes de lo que hoy es Oxchuc. Asimismo, se hace referencia a las condiciones de vida, servicios gubernamentales de atención a la salud-enfermedad, morbi-mortalidad y atención etnomédica. El capítulo dos, trata sobre los aspectos centrales de la cosmovisión, se aborda lo relativo al mito de origen, estructura del mundo y la importancia que esto tiene en el campo médico. A continuación, en el capítulo tres, se analiza el imprescindible tema de la noción de persona, ya que ésta, más que otros elementos, marca el deber ser de los sistemas etnomédicos. En el capítulo cuatro, se tratan las nociones que los *jpoxtavanejetik* de Oxchuc tienen sobre el proceso salud-enfermedad-atención, así como los procesos de formación, iniciación y trabajo en que están inmersos. Para terminar, en el capítulo cinco, se comparten algunas reflexiones sobre la temática abordada.

CAPÍTULO 1

GEOGRAFÍA, ECONOMÍA, HISTORIA Y SALUD EN OXCHUC

... la cultura impuesta se convierte en miseria. Sean cuales sean los criterios que se emplean para medir las condiciones materiales de vida, los pueblos indios quedan en el último escalón, en el fondo de la pirámide económica del país. La explotación de los recursos y el trabajo de los indios sigue siendo el motor fundamental de la imposición cultural que ejerce el México imaginario sobre el México profundo. Las pinzas de la dominación aprietan en dos sentidos: no solo explotan y empobrecen hasta la miseria a las comunidades, sino que simultáneamente niegan y constriñen sus capacidades para alcanzar su propio desarrollo en términos del proyecto civilizatorio mesoamericano.

Guillermo BONFIL BATALLA (1987: 202-203)

GEOGRAFÍA

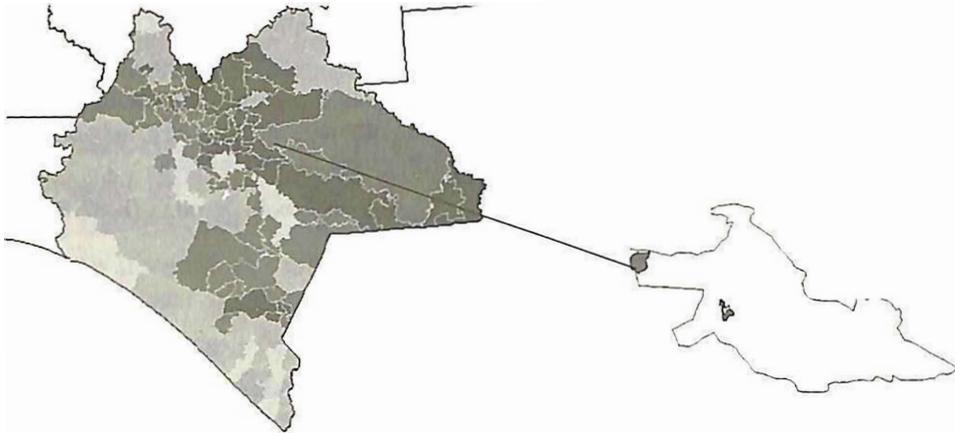
La idea del presente apartado es presentar el contexto económico, social, histórico y de salud, acaecido en el corto plazo —a partir del segundo tercio del siglo XX— en el municipio maya-tseltal de Oxchuc, con el objetivo de resaltar su importancia en el proceso de cambios y actualizaciones que se han ido dando en tanto las formas en que se representa y se vive el mundo.

En primer término, la palabra tseltal «Oxchuc» significa «tres nudos» (Bautista 2002: 11). El municipio que lleva dicho nombre se ubica en la región II Altos del estado de Chiapas, para el que en 1996 se calculó una extensión de 33,833 hectáreas (Moguel y Parra 1998: 73), con un rango de altura entre los 1,000 y 2,000 msnm (Siverts 1969: 52-53). Colinda al norte con Cancuc y Ocosingo, al sur con Chanal y Huixtán, al oriente con Altamirano y al poniente con Tenejapa. Lo atraviesan varios pequeños arroyos y cuatro ríos: Yaxanal, fronterizo con Tenejapa; Jataté; Tzaconejá (CEEM 1988: 13), y Mesbilhá (Siverts 1969: 52-53).

La cabecera municipal se localiza en 16° 47' 23" de latitud norte y 92°20'16" de longitud oeste, a una altura aproximada de 1,200 msnm (CEEM 1988: 13).

El clima es templado húmedo a 2,000 msnm y en las partes bajas semicálido húmedo. Las lluvias son abundantes en verano (CEEM 1988: 13), época que generalmente inicia en mayo y termina en septiembre. El resto del año es seco (Siverts 1969: 52-53). La temperatura media anual oscila entre 23 y 24 grados Celsius.

Mapa 1. Municipio de Oxchuc, Chiapas



FUENTE: <http://jweb.inegi.gob.mx/niveles/jsp/index.jsp?me=na&ly=07,07a,00&la=07064&t2=OXCHUC.%20CHIAPAS&at=0&ne=ag&nt=43>

El terreno es escabroso y pedregoso en su mayor parte; por lo mismo, de muy baja productividad. El crecimiento de maíz y frijol solo se logra en la tercera parte del territorio. (Siverts 1969: 53). Otra característica del municipio es la escasez de manantiales y de agua corriente superficial, por lo que la población padece de una carencia severa del vital líquido durante la época seca, que entre otras cosas coadyuva a la presencia endémica del tracoma.

ECONOMÍA

Las actividades productivas se centran principalmente en la agricultura de subsistencia, crianza de animales, principalmente aves de corral y cerdos; y en las partes bajas del municipio café (Inegi 2005). Dado que la producción es insuficiente para obtener los alimentos requeridos para el consumo anual y, mucho menos, excedentes, la población precisa de contratarse fuera del lugar, antiguamente como jornaleros agrícolas y en la actualidad preferentemente como trabajadores de la construcción en los polos de desarrollo de estados aledaños como Villahermosa, Tabasco; Playa del Carmen y Cancún, en Quintana Roo; en la extracción de petróleo o migrando hacia el norte de la República mexicana o a Estados Unidos de Norteamérica, por lo que obviamente se tiene un alto índice de migración.

HISTORIA

En cuanto a lo que en Oxchuc se considera como origen de su fundación, dice la leyenda que aún circula entre los oxchuqueros que los primeros pobladores fueron conducidos desde Guatemala por el actual patrón del pueblo, Santo Tomás, quien orientado, no se sabe con certeza si por un pajarito o una culebra, condujo a su pueblo hasta un manantial que tenía por nombre Yaxnichil, lugar donde todos toman agua (ibídem, p. 11). Apuntando hacia datos que refuerzan el anterior planteamiento, en el *Popol Vuh* (1961: 115) se señala que los tsotsil-tseltales «tribu de la casa de los *Zotzil*», al igual que otros pueblos que poblaban el centro de Guatemala, estaban sometidos a los cachiqueles, quienes al haber recibido el fuego de los dioses tuvieron la posibilidad de proveerlo a los otros pueblos a cambio de sujeción. La tribu de la casa de los *Zotzil* no dispuesta a someterse optó por hurtarlo, y ya con éste en su poder emigraron hacia el norte del continente ocupando en su huida parte de los llanos de Comitán, los valles orientales del Grijalva y lo que hoy son Los Altos, todos lugares ubicados en el estado de Chiapas (García de León 1985: 28).

En el siglo XVI, las autoridades coloniales dan a Oxchuc el carácter oficial de poblado, adscribiéndolo al departamento y partido de Chilón (Siverts 1969: 51). Según refiere Viqueira (1987: 388), en el siglo XVII Oxchuc se adscribía a lo que dio en llamarse Montañas Zendales, no por

lo cual se caracterizaba por su unidad interna ya que estaba fragmentado en varias guardianías. La administración era detentada por grupos religiosos, así Oxchuc, Tenejapa y Huixtán, formaban parte del convento de Ciudad Real que estaba a cargo de la orden de los predicadores.

También, según señala el mismo autor, los españoles se interesaron poco por la explotación, y por lo mismo por su evangelización; aspecto que como se verá, considero, influyó de manera determinante en las formas religiosas que se observaron en las décadas de 1930 y 1940 (Villa Rojas 1990, Viqueira 1987: 414).

Aproximadamente en 1930 se le adscribe al municipio de Ocosingo, adquiriendo ahí el carácter de agencia municipal. En 1936 alcanza la categoría de municipio libre (Siverts 1969: 51).

ORGANIZACIÓN SOCIAL ANTES DE LA DÉCADA DE 1940.

Hasta antes de la década de 1940, la población tseltal de Oxchuc estuvo organizada en dos *Kalpuletik*,¹ que respectivamente recibían la denominación de *Mukul Kalpul* —Calpul Grande— o de Santo Tomás, por estar adscrito al patrón del municipio a quien se celebra cada 21 de diciembre, y *Chin Kalpul* —Calpul Chico— o de Trinidad —Santísima Trinidad.

El *Mukul Kalpul* no tenía, como se podría pensar, mayor extensión ni número de personas que *Chin Kalpul*. Tampoco existía una clara delimitación geográfica entre ambos excepto en la cabecera, donde los separaba una línea imaginaria que corría de oriente a poniente, dividiendo en dos partes a la Iglesia y el Cabildo, quedando al norte el Kalpul de Santo Tomás y al sur el de Trinidad (Villa Rojas 1990: 28).

Cabe señalar que a excepción de las autoridades tradicionales, que vivían en la cabecera en tanto cumplían con sus cargos, cada cual del lado de su Kalpul (Siverts 1969: 59), el resto de los habitantes vivían indistintamente diseminados en el territorio del municipio, y lo que los distinguía como pertenecientes a uno u otro Kalpul era más bien el «linaje» de pertenencia marcada por el patronímico, por lo que dicha denominación cumplía únicamente propósitos rituales y de protocolo social (Villa Rojas 1990: 28). Las únicas ocasiones en que el centro ceremonial se veía copado por tseltales era con motivo de las grandes celebraciones religiosas,

¹ La terminación «etik» implica pluralización.

como la de Santo Tomás el 21 de diciembre o para la renovación anual de los miembros del Consejo Tribal (Siverts 1969: 60).

De acuerdo con las clasificaciones presentadas tanto por Villa Rojas como por Siverts, en el Cuadro 1 se presentan los cargos del Consejo Tribal, así como el número de miembros que cada Kalpul debía tener.

Cuadro 1. Clasificación de cargos

Cargos eclesiásticos

A. Cargos para Principales: son los cargos más importantes, y por lo mismo están por encima de todas las demás autoridades del municipio.

<i>Cargo</i>	<i>Número por sección</i>
K'atinab	1
?Okilk' abil	1
C'unubil o Dzunubil:	
«Guardián de la moral y curandero»	2
Ch'uyk'aal	4

B. Cargos de maestro de ceremonias: Capitanes de fiesta o *alferezetik*

Scapitan ch'ultatik	1
Scapitan muk'ul ahaw	
Scapitan ch'in santo	1

C. Asistentes: *Martoma*

Martoma	8
Cargos del cabildo	
?Alakal	
Kornal	
Siniko	
?Eshtul	

FUENTE: Elaboración propia, con datos de Villa Rojas (1990: 30) y Siverts (1969: 153-170).

Una de las funciones más importantes del Consejo Tribal consistía en la custodia del *Kahwaltik* —«Nuestro Señor», Libro sagrado—, cuyo cuidado se alternaba cada año entre un Kalpul y otro (Villa Rojas 1990: 29). Al respecto Siverts (1969: 149) refiere:

Durante su primer viaje de reconocimiento en 1938, Villa Rojas, después de muchos regalos, obtuvo permiso de ver el libro que resultó ser una serie de órdenes de autoridades españolas de la Colonia, fechado en 1647. El libro que consta de 12 páginas [folios] y forrado de piel de venado se guarda en una caja de madera negra. Villa Rojas cuenta que antes y después de cambiar de lugar el libro de un calpul al otro, se arrodillaban y rezaban a los Santos patronos mientras se quemaba incienso y se disparaban cohetes. Esta ceremonia tiene lugar a fin de año en relación con el nombramiento del nuevo personal en los diferentes cargos: durante 13 días, a partir del 31 de diciembre, todos los altos funcionarios de ambos calpules permanecen en el cabildo sin contacto con el mundo exterior, entre otras cosas deben mostrar abstinencia sexual. El Libro Sagrado se coloca en el centro de la mesa junto con 13 cirios, 13 rosarios, 13 calabazas con *pilico* y 13 ollas con atole. Después de haber rezado durante 13 días, los funcionarios llevan la caja con el libro en procesión solemne hasta la choza situada al otro lado del límite del calpul, donde el funcionario correspondiente aceptará la responsabilidad y la protección durante el año por venir. De esta manera la responsabilidad sobre el símbolo de la tribu, quizá más importante, se reparte igualmente entre los dos calpules.

Los cargos de *k'atinab* o *dzunubil* eran considerados sagrados y los otros presentaban más bien un carácter orientado hacia los aspectos civiles (Villa Rojas 1990: 34-35). Cada cargo tenía funciones claramente delimitadas: así, quien ostentaba el de *k'atinab*, el de mayor rango, sólo podía ser ocupado por un «... “principal” de reconocida inclinación religiosa, de altas dotes morales, de carácter enérgico, de habilidad especial como “pulseador” y de palabra fácil y persuasiva» (Villa Rojas 1990: 36-37). El cargo tenía carácter vitalicio, y era adjudicado a quien obtenía el mayor apoyo de entre los principales del Kalpul. Su función era la de encabezar toda ceremonia importante y disponía de la última palabra en la solución de conflictos que trascendían niveles de decisión inferiores a los de éste. Para realizar su actividad era respaldado por el *Okilk' Abil K'atinab* —pies y manos del *k'atinab*—, personaje de cualidades semejantes a las del *k'atinab*, quien por lo general era el sucesor a la muerte del primero. Este cargo también era vitalicio y honroso.

El *c'unubil* o *dzunubil* tenía como responsabilidad la salvaguarda de la moral y las buenas costumbres de los miembros de su Kalpul, contra-

rrestar maleficios, saber defender a los enfermos, atender a los Santos y participar en sus ceremonias, por lo mismo, este cargo necesariamente recaía en un «pulseador». Tenía una duración de tres o cuatro años (Villa Rojas 1990: 36-37).

DETERIORO DE LA ORGANIZACIÓN SOCIAL TRADICIONAL

La tarea de los *k'atinab* apuntaba hacia un ejercicio personalizado del control social que iba más allá del rango de lo estrictamente religioso, de una función sacerdotal, y marca claramente a las máximas autoridades como poseedoras de *labetik*, es decir, poderes sobrenaturales —aspecto sobre el que se profundizará más adelante— mediante los que podían inmischuirse e intervenir a voluntad, de manera positiva o negativa, en la vida de las personas, ya fuera en su economía, ayudando a restituir la salud, o causando enfermedades o muerte a la manera de «castigo».

De igual forma se ha reportado que esta condición no era inherente solo a estos personajes sino a toda la cúpula gerontocrática —entendiendo con ello no solo al Consejo Tribal sino también a los jefes de las comunidades y ancianos que encabezaban los diferentes linajes.

Esta forma de control social se cimentaba en lo que los tseltales denominan *ak'chamel* o *tz'ilajwanej*, ambos términos pueden traducirse como «enfermedad o muerte echada», es decir, que remite a una causalidad en que la volición humana por producir daño a sus semejantes predomina, enviando enfermedades y otras calamidades a través de medios sobrenaturales, determinándose con ello en buena medida la dinámica social en general, ya que se constituyó como el mecanismo predominante a través del que la cúpula gerontocrática de la sociedad tradicional del municipio ejercía el control social, y que los autores que han trabajado el municipio de Oxchuc han designado indistintamente como «hechicería» o «brujería» (Harman 1990, Siverts 1969, Villa Rojas 1990).

Cada linaje era encabezado por uno o varios ancianos, quienes «velaban» por la moral de todos aquellos que llevaran el mismo apellido y que por tanto formaban parte de éste (Harman 1990, Villa Rojas 1990). Dichos ancianos también poseían uno o varios *labetik* a través de los que ejercían el control.

Esta forma de control social y concomitantemente de las formas de organización social empieza a deteriorarse hacia 1943, lo que se hizo evi-

dente cuando la gente empezó a negarse a aceptar cargos de principal. El Kalpul de la Trinidad no contaba con *k'atinab* desde 1941, un año y medio antes del registro de los datos, en ambos faltaban capitanes y *chuycaletik* y las fiestas empezaban a languidecer por la falta de interés en su realización (Villa Rojas 1990: 40).

Al respecto, Favre (1973) reportó contar con suficientes elementos como para afirmar que de 1900 a 1920 ningún *k'atinab* había muerto de muerte natural, todos asesinados en el corto o mediano plazo después de acceder al cargo, y que a partir de 1920 ningún viejo de la comunidad se atrevió a aceptar cargo, señalando estas fechas como las de la desaparición de la jerarquía religiosa en Oxchuc. Por su parte, Villa Rojas, como se menciona al principio del párrafo anterior, remite esta situación a 1941 sin hacer mención de las causas por las que los ancianos se negaban a aceptar los diferentes cargos. Sea como fuere, son muchas las razones que indican los porqués del asesinato de las más altas autoridades de Oxchuc, entre los que predominan la brujería y el abuso de poder.

Harman (1990: 28-29) señaló que los asesinatos, al menos hacia finales de la década de 1930 y principios de la siguiente, podían tener como móvil una especie de rebelión de los jóvenes contra el orden establecido.

El ejercicio del poder a través del miedo permite explicar, en parte, el exterminio tanto de quienes formaban parte del Consejo Tribal como de infinidad de ancianos a los que se responsabilizaba del uso de *ak'chamel* sobre sus coterráneos.

MIGRACIÓN Y ASENTAMIENTO LADINO

La inmigración de la población ladina² hacia Oxchuc no fue masiva sino que se dio paulatinamente, predominando familias provenientes de Huixtán y San Andrés Larráinzar. Para la década de 1940, no sin dificultades, estos se habían apropiado de la mayor parte de los predios del Centro Ceremonial (Harman 1990: 74). Al respecto, Moguel y Parra (1998: 72-73) refieren que dicha ocupación del espacio ocurrió de manera centrífuga, es decir, inició desde el centro ceremonial, donde establecieron actividad co-

² Distingo entre mestizos y ladinos de la siguiente manera: mestizos son aquellas personas que llevan sangre española e indígena pero que no viven en contacto cotidiano con población originaria, como es la mayoría de la población mexicana; ladinos son aquellos mestizos que viven en regiones donde predomina población originaria, con la que interactúan cotidianamente.

mercial de exacción, para gradualmente, sobre la base del endeudamiento y consecuente «cobro», esto es mediante el despojo, se fueron apoderando de grandes extensiones de tierra, mecanismo que les permitió extenderse por el municipio mediante ranchos y fincas de manera ilícita, dado que las 33,883 hectáreas que forman parte del municipio fueron integradas en una «sola unidad comunal ejecutada».

EXACCIÓN

Tal como se hacía desde el inicio de la Colonia en Los Altos de Chiapas, desde que los ladinos llegaron a Oxchuc fincaron su economía principalmente en la venta de aguardiente y diferentes enseres, así como en la compra, acaparamiento y reventa de la producción; reclutamiento, «enganchamiento», de trabajadores destinados a las fincas en sociedad con importantes enganchadores de San Cristóbal de Las Casas, así como la cooptación de familias tseltales para su explotación a través de relaciones de comadrazgo.

La situación antes descrita se prolongó hasta prácticamente la primera mitad del siglo XX, destacando que el inicio de la aplicación tanto de las leyes como de la política social federal de los gobiernos posrevolucionarios tuvo lugar en las zonas rurales aledañas a las ciudades de Chiapas hasta la década de 1930, y por supuesto mucho más tarde en las aisladas regiones habitadas por mayas y zoques. Retraso atribuido al efecto de las acciones contrarrevolucionarias implementadas por la oligarquía chiapaneca que, entre otras cosas, se encargó de sostener a toda costa todos los mecanismos de expoliación en que se fincaba parte de su riqueza. Por ejemplo, se dejó sin efecto el decreto de ley de obreros o liberación de mozos, mediante el cual se abolía la servidumbre por deudas, se prohibían las tiendas de raya e incluso se estableció un salario mínimo, promulgado en 1914 (Favre 1973: 86). Es decir, una dilación de una década y media para iniciar su aplicación.

En cuanto al contexto específico de Oxchuc, hay varios elementos a destacar: en primer término, el escaso interés que por la posesión de la tierra han mostrado los sectores que han controlado la economía y la política en la entidad ya que, al igual que en Chamula, se caracteriza por su baja productividad, centrándose el interés de estos sectores en la explotación de la mano de obra. Segundo, lo quebrado de la orografía y

la ausencia de vías de comunicación hasta después de 1950, en que se construyó la carretera que pasa por la cabecera municipal y que conecta a San Cristóbal de Las Casas con Ocosingo; así como la red de caminos que fue construida después del levantamiento neo zapatista. Tercero, el respaldo que el gobierno del estado y sectores privados brindaron a los ladinos, principalmente para el «enganchamiento» y concomitante explotación de los pueblos originarios facilitó sobre manera, para Oxchuc, que las actividades de exacción y despojo se realizaran con dificultades mínimas hasta mediados de la década de 1950, esto es, cuatro décadas después de emitida la Constitución Federal de 1917.

ENGANCHAMIENTO

Como se destaca en el párrafo anterior, uno de los aspectos más controvertidos giraba en torno a la contratación de mano de obra para las fincas, actividad que dejaba sustanciosas ganancias a distintos sectores de la sociedad. En este sentido, destaca que a pesar de que la Constitución Federal de 1917 expresamente proscribió la injerencia del Estado en la contratación y control de la mano de obra destinada a las fincas, distintas administraciones gubernamentales continuaron no sólo facilitándolo sino reforzándolo y sustentándolo a través de los secretarios municipales, ladinos alfabetizados que más que fungir como tales lo hacían como tutores de los gobiernos municipales encabezados por mayas.

Sobre los secretarios de los cabildos, Rus (1995: 254-255) nos dice:

Estos eran funcionarios ladinos asignados desde la aldea hispanohablante más cercana quienes fungían como tutores de los gobiernos locales de los municipios indígenas, manteniendo sus registros civiles, cobrando impuestos sobre contratos de trabajo y asesorándolos en materia de legislación mexicana. De manera informal, pero cargada de consecuencias, también vendían bebidas alcohólicas y servían de intermediarios a los enganchadores o contratistas —que organizaban cuadrillas de trabajadores indígenas para las plantaciones—. No solamente otorgaban adelantos salariales en nombre de los contratistas —a menudo bajo la forma de bebidas alcohólicas u otros bienes vendidos a crédito—, sino que aprovechaban sus posiciones para seguir la pista de aquellos trabajadores de las comunidades que volvían a sus hogares antes de haber cancelado sus deudas. Si bien los secretarios de los años 20 y 30 tal vez no tenían la misma autoridad legal que los jefes políticos pre-revolucionarios para perseguir y detener a aquellos fugitivos, sí tenían para todos los fines prác-

ticos la misma facultad para subordinarlos haciendo que, en adelante, se les negaran contratos de trabajo y otros créditos indispensables para su subsistencia.

Aunque se ha reportado que el sistema de enganche estuvo vigente en Chiapas hasta el año 1934, existe constancia de que en Oxchuc en el año 1943 fueron enganchados 1,512 oxchuqueros (Wasserstrom 1989: 196). En la labor de enganche también se reporta la participación de maestros (Bautista 2002: 20).

En 1935 la Federación tomó cartas en el asunto; al respecto Rus (1995: 257-258) comenta:

... la Comisión Federal del Trabajo daba a conocer la condición de «virtual esclavitud» de los trabajadores indígenas chiapanecos, en que argüía, que toda vez que el gobierno conservador del estado había demostrado ser incapaz de aplicar los códigos laborales en Chiapas, el gobierno federal tenía la obligación de organizar la fuerza laboral indígena y asumir esta función.

Así, en 1935, específicamente en Los Altos de Chiapas, el gobierno federal creó el Departamento de Acción Social, Cultural y de Protección al Indígena, DASCPI, con el Sr. Erasto Urbina al frente; y un año después, como resultado de una negociación entre el gobierno del estado y los grandes productores de la costa, se creó el Sindicato de Trabajadores Indígenas, que tenía como finalidad asegurar la provisión de la mano de obra que cíclicamente se requería en las tierras bajas pero, a la vez, protegiendo y garantizando los derechos de los trabajadores que se contrataban (Favre 1973: 74-75, Rus 1995: 259), logrando con ello el objetivo primordial y más urgente que era el de frenar los abusos de los enganchadores y sus asociados.

Otros proyectos de esta dirección estaban dirigidos a introducir la educación formal, así como sustituir con jóvenes indígenas bilingües y alfabetizados a las autoridades ladinas que controlaban los municipios (Robledo 1987: 69-70). Esto dio origen, como reportó Rus (1995: 251), a lo que se denominó «la segunda revolución», la «verdadera», «la Revolución de los indios», periodo que abarcó de 1936 hasta los primeros años de la década de 1940, pero que impactó en Oxchuc más tarde.

A los funcionarios de DASCPI les resultó sumamente difícil concretar los objetivos antes delineados en Oxchuc, debido al aislamiento geográfico ya referido pero también al poder político y económico que habían

alcanzado los ladinos del municipio; tanto así que todavía en 1942 todos los miembros del cabildo, a excepción del presidente municipal, eran ladinos (Siverts 1969: 174). En la etnografía que Villa Rojas escribió (1990: 84) sobre Yochib reportó el poder que disponía el secretario del cabildo de Oxchuc, el Sr. Tránsito Burguete, quien todavía en el año 1944, es decir, nueve años después de las acciones de dicha dirección seguía fun- giendo en el cargo. Personaje que, además de apropiarse las recaudacio- nes provenientes del pago de multas, recibía tres pesos de comisión por cada oxchuquero que lograba enganchar para trabajar en las fincas, a eso se sumaba lo que obtenía por resguardar el monopolio aguardentero.

El dominio que el Sr. Tránsito Burguete ejercía era tal que se narran hechos como el que los tzeltales eran capturados y obligados a llevar correo a San Cristóbal y a trasladar enfermos en andas sin percibir nin- gún pago. De igual manera se señalan otras formas de que se valía para explotar y humillar a los tzeltales (Bautista 2002: 29).

DISTRIBUCIÓN, VENTA Y CONSUMO DE AGUARDIENTE

En Los Altos de Chiapas, desde la Colonia hasta hace algunas décadas, la venta y estímulo para el consumo de aguardiente por parte de los grupos dominantes hacia los grupos originarios fue otra de las actividades de exacción en que estos basaron su economía, constituyéndose como uno de los puntales en las estrategias utilizadas para el endeudamiento, el acaparamiento de la producción y el «enganchamiento» de trabajadores destinados a las fincas (Wasserstrom 1979: 35-36, Bunzel 1991: 203-204, Eber 1995: 19-20).

Bunzel (1991: 204) señala que antes de que se aboliera el sistema que facultaba al gobierno para contratar fuerza de trabajo indígena era usual que durante las fiestas las autoridades municipales apresaran a toda aque- lla persona con capacidad de trabajar que fuera encontrada en estado de ebriedad, imponiéndoseles cuantiosas multas por borrachera, mismas que eran pagadas por los «enganchadores» —contratistas de las fincas—, quedando el multado endeudado y obligado a migrar temporalmente a las fincas para pagar la deuda mediante su trabajo.

Por cada persona que era «contratada» de esta manera, los empleados gubernamentales, específicamente los secretarios ladinos de las presi- dencias municipales, recibían un bono.

Por otro lado, la misma autora señala que en las fincas el consumo de alcohol era fomentado por finqueros y administradores, con objeto de evitar que los jornaleros cancelaran sus deudas y de esta manera mantenerlos atados al trabajo. También menciona que el clero contribuyó de manera importante a reforzar el consumo de alcohol por parte de la población indígena:

... por el procedimiento de estimular las fiestas y abstenerse de predicar sobriedad o de emplear su influencia intemporal ... —Entre los chamulas se dice que en los tiempos en que había curas residentes en el templo de San Juan, ellos también solían vender aguardiente de manera ilegal (*ibíd.*, p. 236).

Se ha reportado que en los municipios con población originaria mayoritaria donde las cabeceras municipales estaban habitadas por ladinos, se suscitaba que durante los días de mercado o fiesta, cuando los hombres se resistían a contratarse, los enganchadores esperaban a que estuvieran ebrios, y ya inconcientes se les confinaba en habitaciones donde se les colocaba algún dinero en el bolso. Cuando las víctimas despertaban se les informaba que voluntariamente se habían contratado para trabajar en las fincas, prueba de lo cual era el dinero que portaban. Lo que constituía el pago por adelantado del trabajo que desempeñarían en tierra caliente, del cual supuestamente se había descontado la mayor parte, arguyendo un consumo desmedido de *por* el día anterior (Holland 1963: 44-45).

Aquí cabe señalar que el potencial trabajador no caía precisamente en una trampa, ya que la población se percataba del empleo de dichos métodos. Sino más bien que ya sobre la decisión de contratarse para las fincas, dicha persona «aprovechaba» la oportunidad para embriagarse, a sabiendas de que al hacerlo su sino estaba claramente trazado.

En la década de 1930 el gobierno del estado emitió una norma mediante la que se prohibía la venta de aguardiente. Sin embargo, dadas las condiciones arriba descritas, en Oxchuc y otros municipios este siguió distribuyéndose libremente. Lo que se vio reforzado por el Departamento de Protección Indígena, que había logrado suficiente poder institucional por intercesión principalmente de las autoridades de Chamula; el Departamento gestionó que se extendieran licencias de distribución y venta de aguardiente a los nuevos líderes originarios y a las autoridades religiosas, a estas últimas bajo el pretexto de que pudieran solventar los onerosos gastos que los cargos implicaban —situando Bautista (2002: 29)

estos acontecimientos en 1937, mientras que Wasserstrom (1979: 177) y Eber (1995: 30) lo hicieron en 1942.

El permiso señalado sólo facultaba la venta en ocasión del ceremonial religioso. El argumento central para la emisión de esta norma fue la consideración de que la ingestión de aguardiente constituía un elemento fundamental en la celebración de rituales y ceremonias religiosas (Rus 1995: 262, 264-265, Bautista 2002: 32) y, como también afirmó Wasserstrom (1979: 177), el permiso otorgado a las autoridades religiosas operaba como compensación por la pérdida de poder que implicó la llegada de los jóvenes funcionarios civiles.

Al recuperar los conservadores chiapanecos el poder político en la década de 1940, se cancela la política del Estado dirigida a proteger a los grupos indígenas, lo que entre otras cosas se concretó en la disolución del Sindicato de Trabajadores Indígenas y, en consecuencia, el desentendimiento de la labor de protección de los derechos laborales de los jornaleros agrícolas de temporal, lo que Rus denominó como «divorcio entre el gobierno del estado y las comunidades indígenas» (Rus 1995: 266).

Otros factores que coadyuvaron a dicho retroceso provinieron de las repercusiones que tuvo la Segunda Guerra Mundial en el estado, como fue, por un lado, la caída de los precios internacionales de bienes de consumo, que llevó a la industria cafetalera a recesión, lo que se solventó bajando los salarios de los jornaleros; y por otro, incautando las fincas propiedad de alemanes, que pasaron a ser administradas por el Estado (Rus 1995: 266) y que obviamente requerían de mano de obra.

A pesar del flujo y reflujo de medidas implementadas, encaminadas unas a proteger o bien a retractarse, durante dicho periodo la política social no tuvo efecto alguno en Oxchuc, retrasándose aún por más décadas los posibles «beneficios de la Revolución mexicana».

Por otro lado, al interior del municipio se suscitaban eventos de tal envergadura que generaron cambios profundos en la estructura organizativa y en la dinámica sociocultural. Esto, como se verá enseguida, debido al trabajo proselitista religioso iniciado por la Iglesia presbiteriana bajo los auspicios de Instituto Lingüístico de Verano, ILV.

PROSELITISMO RELIGIOSO

Antes de abordar el asunto de la incidencia de diferentes grupos religiosos en Oxchuc, y con objeto de contar con mayores elementos para comprender su desempeño, hay que precisar que la llegada de ILV y otras asociaciones religiosas no católicas a México se debió a varias coyunturas. Por un lado, 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 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, que la erradicación de la religiosidad «tradicional» de los grupos indígenas de México era una de las principales metas de la política indigenista, ya que se consideraba como condición necesaria para lograr la asimilación-integración de estos a la nación mexicana, para lo que la presencia como funcionario en el gobierno federal de Moisés Sáenz fue clave.

Moisés Sáenz, antropólogo y político liberal, presbiteriano que vio con muy buenos ojos el trabajo que ILV realizaba desde principios de la década de 1920 con los cachiqueles de Guatemala, fungía en la década de 1930 como subsecretario de Educación Pública en México. En 1931, Sáenz propuso que se invitara a ILV y a otras asociaciones cristianas no católicas para que realizaran su labor proselitista en el país como una posible estrategia para lograr la integración del indio a la nación, propuesta que algunos años después cristalizó (Ochoa 1975: 52).

El Instituto Lingüístico de Verano, dependiente de la Iglesia Bautista del Sur de Norteamérica, pero además una asociación de corte interdenominacional (García Méndez 2004: 307), apoyó a la Iglesia presbiteriana, que en 1938 inició entre los grupos indígenas de Chiapas su labor proselitista (Rus y Wasserstrom 1979: 87).

En relación con Oxchuc, en abril de 1944 llegaron dos misioneras presbiterianas pertenecientes al grupo del doctor Townsend —en aquel tiempo director general de ILV y amigo personal de Moisés Sáenz—, Mariana Slocum y Ethel Wallis.

Mariana Slocum, quien venía al frente de la misión, tenía 22 años y ya había realizado trabajo de proselitismo religioso en Tumbalá desde 1940 (Martínez 2006). Poco antes, las religiosas habían intentado establecer-

se en Tenejapa, donde fueron rotundamente rechazadas por los ladinos católicos. Su siguiente paso fue presentarse en Yochib y en Oxchuc para solicitar al profesor Villa Rojas apoyo con el que conseguir alojamiento en la localidad. Las «sufridas trabajadoras y simpáticas», como las adjetivó dicho autor, se retiraron el mismo día después de presentarse ante los líderes de la comunidad. Mariana Slocum regresó en junio del mismo año con el objetivo de fundar la misión.

Dos años después, en 1946, la enfermera Florence Gardel se unió al trabajo de Slocum, ocupándose de brindar asistencia médica —otro anzuelo idóneo para atraerse adeptos—, instando a los tseltales, por este medio, a dejar de lado sus prácticas de «brujería» —como las denominaba Villa Rojas—. Para la impartición de este servicio contaron con el apoyo del gobierno del estado (Harman 1990: 124).

El balance que arrojó el trabajo de cinco años por parte de la misión de Yochib fue desalentador para las misioneras, que solo lograron un escaso número de conversos y finalizó con su expulsión (Villa Rojas 1990: 136-137, Harman 1990: 26-28). Como refiere este último autor, parece ser que fue mucho después de instalada la misión que la gente de Yochib se percató de que el interés principal de aquélla no era el aprendizaje del tseltal sino el de lograr conversos al presbiterianismo: «... una noche, el conflicto se tornó violento, cuando un grupo de indios exigió, bajo amenazas la partida de la(s) misionera(s)» (ídem).

En el año 1949, como resultado de la búsqueda de un lugar donde su acción proselitista rindiera frutos y con el apoyo de nueva cuenta del gobierno del estado, Mariana C. Slocum y Florence Gardel se establecieron en la localidad de Corralito, también en el municipio de Oxchuc. El argumento para quedarse fue el supuesto de conocer las costumbres, la lengua y las prácticas religiosas de los habitantes, así como enseñar a leer y a escribir, enmascarando con ello la intención de lograr conversos a su religión. En esta oportunidad, en que la música y los cantos fueron esenciales, la estrategia empleada, aunque no sin problemas, tuvo un éxito inusitado (Bautista 2002: 47, Harman 1990: 79).

Entre los problemas que entre 1950 y 1955 se le presentaron a la misión destacan dos. El primero relativo a que el templo presbiteriano de Corralito fue deliberadamente incendiado, evento que lo consumió hasta sus cimientos. El otro, de mayor gravedad, fueron diversos atentados perpetrados en contra de «principales» conversos al presbiterianismo,

entre los que hubo varios muertos. Se les acusaba de incurrir en prácticas de brujería y herejía; la mejora de su situación económica y de su nivel de vida eran signos indefectibles de ello.

Siverts (1969: 179-180) responsabilizó del incendio a los integrantes de Acción Católica, mientras que la responsabilidad de los otros hechos se repartía entre estos y el Consejo Tribal (*ibídem*, p. 181).

Según reporta Harman (1990: 28), hacia 1950 la mitad de la población tseltal de Oxchuc había optado por su conversión al presbiterianismo, esto en su momento constituyó un hecho inédito, ya que no lograron obtener la misma respuesta en ninguna otra parte, lo cual, como ya hemos señalado, necesariamente responde a las condiciones sociohistóricas y culturales en que se encontraba inmersa la población de este municipio.

Como es fácil dilucidar, la conversión masiva fue el hecho que determinó el declive de la bonanza ladina, debido al fuerte golpe que dichos hechos asestaron a su economía al verse desmesuradamente disminuido el consumo de aguardiente como resultado de su proscripción y satanización por parte de la nueva religión (Bautista 2002: 66).

Sobre el particular, Siverts (1969: 175) señaló:

La actividad misionera, desde 1944 más o menos, consiguió que cerca de la mitad de la población de la tribu en Oxchuc se convirtiera al protestantismo o se identificara con la iglesia presbiteriana de Corralito—el 15 de enero de 1950 se instituyó formalmente la primera feligresía con 420 miembros casi todos de Oxchuc—. En noviembre de 1953 había cerca de 100 feligresías locales con un total de 2,675 miembros, de los cuales 373 fueron bautizados y 1,000 estaban en la lista de candidatos. La feligresía más grande se encuentra en Corralito, que también representa el centro para todos los indígenas tzeltales protestantes.

Debido a la masiva conversión, el control social ejercido a través del *tz'ílajwanej*, «mal echado», fue gradualmente puesto de lado, toda vez que al alejarse de la tradición los conversos aparentemente quedaban a salvo de éste. Y no es, como bien plantea Fernández Liria (1995), que la amenaza que subyace en lo tradicional desaparezca cuando los individuos optan por un cambio de adscripción religiosa, sino que el poder que representa la nueva adscripción pone a los nuevos adherentes, en la mayoría de los casos, a resguardo de la acción perniciosa, en este caso de los

*lab*³ que detentan los ancianos y gente de poder. Lo que en el particular de los oxchuqueros constituye sobrada razón para optar por una adscripción religiosa diferente, y así estar en posibilidad de establecer distancia del *tz'ilajwanej* y de los aspectos de todo orden que con esto conectan, como el evitar a toda costa resaltar en el plano económico o verse forzados a agradar e invitar a personas que no solo no les eran gratas, sino a las que también temían. Es decir, romper con todo aquello que constituían las causas de vivir en el miedo.⁴

Cabe señalar que en el censo de 1990 realizado por Inegi se reportaron los siguientes datos sobre religión para el municipio de Oxchuc: de 28,626 habitantes, 15,126 (52.84%) como católicos, sobre lo que hay que considerar que están incluidos tradicionalistas⁵ y católicos, dato que desafortunadamente no es desglosable. El mismo año fueron reportados 10,416 (36.38%) como protestantes. Con un predominio importante de católicos sobre protestantes (Inegi 1990).

Para el año 2000, de 31,128 habitantes que se censaron en Oxchuc, 14,762 (47.42%) fueron reportados como católicos; 12,788 (41.08%) como protestantes, y 304 (0.97%) bíblicos no evangélicos (Inegi 2000). La relación entre ambos censos nos deja ver el vaivén que se suscita en el plano de la conversión, en este caso la tendencia hacia la conversión de católicos a protestantes.

En torno al estado económico de la población, también hay que destacar el hecho de que la renuncia al consumo de alcohol y poder prescindir de la obligación de «invitar» a los «cabeza» de linaje, lo que generaba altas erogaciones monetarias, se tradujo en la mejora de sus condiciones de vida, pero también en el descontento por parte del Consejo Tribal y de los líderes de los distintos linajes, ya que esto no solo les restó poder sino que, además de vislumbrar la posibilidad de perderlo totalmente, se vieron afectados en su economía pues las ventas de *pox* disminuyeron de manera considerable.

³ Entidad anímica presente entre los tseltales, clasificable dentro del nagualismo, sobre la que en uno de los capítulos de este libro nos extendemos exhaustivamente.

⁴ En otro trabajo (Page 1996: 185), se señala la decisión que tomaron los habitantes de una comunidad en Simojovel, adscrita a la nueva Iglesia católica, de expresamente prohibir el ejercicio y uso de la medicina tradicional con objeto de quedar libres de la influencia del mal echado, sobre todo en un momento en que se requería cohesión de grupo.

⁵ El término «tradicionalista» ha sido adoptado por los pedranos y chamulas para distinguirse de católicos y protestantes, y se definen como quienes viven y dan continuidad a las costumbres y religión legada por sus antepasados. En este sentido es que es utilizado en el presente trabajo.

También en 1950, ante el éxito inusitado logrado por los presbiterianos, la Iglesia católica, situando su base de operaciones como es fácil de entender en el centro ceremonial e induciendo, al igual que los no católicos, a la construcción de capillas en los lugares más remotos (Harman 1990: 70), emprende como estrategia para reconquistar a la población tseltal la formación de jóvenes indígenas como catequistas, prediáconos y diáconos, cuya misión sería la de difundir los evangelios desde la perspectiva católica (Siverts 1969: 27, Harman 1990: 33, Viqueira 1995: 233), modalidad que se afina a partir de la implantación en la década de los sesenta de las estrategias de la nueva Iglesia católica u opción de la Iglesia por los pobres, encabezada por el obispo Samuel Ruiz a partir de la década de 1960. Estrategia que no logró el éxito de sus competidores pero que proporcionó un número considerable de adeptos.

Al respecto, Viqueira (1995: 234) puntualiza:

... mucho se ha escrito sobre la influencia positiva o negativa de las Iglesias —católica y protestantes— en las comunidades indígenas. Sin embargo casi nadie se ha interrogado sobre las razones de su éxito. Sin duda la conversión a alguna de las Iglesias permite a los indígenas evitar el consumo inmoderado de alcoholes —generalmente de fabricación local, de pésima calidad y altamente tóxicos—, escapar a los gastos excesivos de los cargos religiosos tradicionales y constituir grupos de ayuda mutua más pequeños y más sólidos basados en una fe religiosa compartida. Pero también es muy probable que los indígenas estén buscando a través de las Iglesias entablar una nueva relación más abierta y más recíproca con la sociedad ladina y nacional, al igual que lo hacen al acogerse a los programas de las organizaciones no gubernamentales, o militando en organizaciones campesinas y en partidos políticos.

Los juegos de poder y la lucha por clientelas por parte de las tres instancias religiosas remiten, a su vez y como ya se señaló, a acciones no solo religiosas sino también de violencia social (Siverts 1969: 180).

INDIGENISMO

Entre otros sucesos importantes que impactaron las dinámicas sociales de Oxchuc en la década de 1950 también destaca, primero, el repunte del precio internacional de bienes de consumo, a partir de lo cual de nueva cuenta el gobierno federal institucionaliza estrategias para abatir la explotación desmedida de los pueblos originarios y retoma el proyecto Cardenista para su «integración a la nación». Hechos que se tradujeron

en el repunte de la demanda de fuerza de trabajo para el agro, que por factores de recomposición de la producción y de su redistribución la derivó hacia las tierras bajas del interior: Simojovel, Huitiupán y Ocosingo; como es obvio el destino natural de los oxchuqueros fue Ocosingo (Rus 1995: 267).

Con la intención de integrar a los grupos originarios a la nación el gobierno mexicano delineó la política indigenista y crea en 1949 el Instituto Nacional Indigenista, INI (Favre 1973: 339), que en 1951 estableció su primer Centro Coordinador Indigenista, CCI, en San Cristóbal de Las Casas.

Con objeto de impactar positivamente y prestigiar la acción institucional, las autoridades de CCI contrataron como promotores a 46 de los escribanos formados por Erasto Urbina en la DPI, algunos de los cuales fueron entrenados como profesores bilingües y otros como «enfermeros» (Rus 1995: 268). Como parte de las primeras acciones en salud, INI construyó clínicas en algunas cabeceras municipales y puestos médicos en otros tantos parajes, uno fue Yochib, que resultó seleccionado, entre otros, por la importancia que tenía el mercado dominical que allí se instalaba, y al que llegaba gente de Tenejapa, Cancuc, Chamula, Oxchuc y comerciantes de pueblos diversos (Harman 1990: 124).

De las acciones más cuestionadas pero coherentes con la visión del indigenismo integrador, hay una que está bien documentada al menos para el municipio: el apoyo que en materia de salud brindaron a la misión presbiteriana de Corralito tanto la Secretaría de Educación Pública como el Instituto Nacional Indigenista (Bautista 2002: 47).

Bajo este escenario, y para la misma década de 1950, destaca en la dinámica municipal de Oxchuc, durante la presidencia del Sr. Sebastián López Chic, y ya con el apoyo del Instituto Nacional Indigenista, el logro, al igual que en muchos otros municipios, de la sustitución de los secretarios municipales ladinos por originarios alfabetizados y bilingües, hecho que en Oxchuc no resultó fácil.

En 1953 el Departamento de Asuntos Indígenas del Estado, en coordinación con el INI, nombró para Oxchuc a un secretario mejor educado que su predecesor, y sobre todo dispuesto a ayudar a los tseltales. Su posición ideológica no fue del agrado de los ladinos, quienes lo expulsaron a pedradas de la cabecera, en cuyo evento resultó herido. Sin embargo,

mediante la intervención de las autoridades del estado, logró ser instalado en sus funciones administrativas (Siverts 1969: 174).

Con el cambio señalado y otros hechos, para los ladinos se hizo evidente la pérdida del respaldo que venían gozando por parte de las autoridades estatales, lo que no fue ajeno a los tseltales y coadyuvó a alimentar la pretensión de expulsar a los ladinos del municipio. Sobre el particular, en 1955 un numeroso grupo de tseltales se posicionó en las inmediaciones del centro ceremonial para tomar la cabecera y expulsar a los ladinos. Movilización que, se dice, fue abortada debido a un fuerte aguacero que se prolongó toda la noche cuando se pretendía llevar a cabo dicha acción (Bautista 2002: 56-57).

Otro elemento que hizo evidente la pérdida de poder político que sufrieron los ladinos fue la concreción, primero, del cambio instrumentado con apoyo de la autoridad estatal del secretario ladino de la presidencia por un tseltal, perdiendo totalmente los apoyos que recibían en otros tiempos en que los ladinos eran siempre los beneficiarios indistintamente de las circunstancias. Por otro, los tseltales ya no mostraban temor, más bien manifestaban abiertamente su deseo de que salieran aquéllos del municipio, como eventualmente sucedió más tarde.

CONFLICTIVIDAD RELIGIOSA

Asimismo, en esta década, en el marco de los atentados perpetrados contra tseltales conversos, resultado de la resistencia de tradicionalistas y católicos al avance incontenible del presbiterianismo, se aúna un hecho, no señalado anteriormente, que tuvo lugar entre 1950-1951, relativo a una emboscada destinada a los protestantes que fue perpetrada por el Consejo Tribal y el presidente municipal (Siverts 1969: 181-183).

Para los efectos, los protestantes fueron citados en el centro ceremonial con objeto de que defendieran su punto de vista religioso, en fecha y hora determinada. El aviso llegó a Corralito el día en que tenían que presentarse, pero después de la hora prevista. Se dice que Mariana Slocum sospechó la celada y conminó a los tseltales presbiterianos a presentarse hasta el día siguiente a la junta. Algunos de los protestantes provenientes de otros rumbos de Oxchuc, que se presentaron a la cita, fueron de inmediato encarcelados, desde su confinamiento pudieron observar cómo acudían en masa tseltales y ladinos armados. El plan era cercar a los

presbiterianos, una vez logrado el objetivo, el presidente los acusaría de pretender quemar a los Santos, lo que sería señal para masacrarles. El que los convocados no se presentaran llevó a la gradual desmovilización de los agresores, quienes no estuvieron presentes cuando los presbiterianos fueron en masa acompañados por Mariana Slocum.

Durante el debate sostenido con las autoridades municipales, mostrando y dando lectura al párrafo constitucional que garantiza el derecho a la libertad de culto en México Mariana Slocum logró acuerdos con las autoridades para dar término a la violencia dirigida hacia los conversos. De igual manera, en su argumentación se apoyó en algunos escritos de la Biblia (Siverts 1969: 181-183). Los protestantes sacaron ventaja de esta circunstancia ya que al plantearse el estudio de la Constitución y de las leyes obligó a las autoridades a actuar conforme a derecho.

De ahí en adelante todo asunto relacionado con el presbiterianismo sería tratado a través de las autoridades civiles del municipio, que también atrajeron lo correspondiente a los católicos, por lo que disminuyó aún más la influencia y el poder del Consejo Tribal; esto coadyuvó a acelerar en mayor medida el deterioro de dicha estructura, situándose gradualmente el poder civil en una posición de preeminencia.

Hacia 1956 cinco de los ocho cargos del ayuntamiento estaban ocupados por protestantes (Siverts 1969: 183).

COMUNIDAD REVOLUCIONARIA INSTITUCIONAL

El resquebrajamiento de la organización social, que descansaba sobre la base del control ladino y del Consejo Tribal, se acentuó a finales de la década de 1960 ante el posicionamiento de los maestros bilingües de Oxchuc formados por INI —como ya se señaló, habían sido seleccionados algunos entre los «muchachos de Erasto» y otros por destacar como líderes en sus comunidades—, quienes gracias a una situación económica holgada y gracias a sus relaciones con el gobierno de Chiapas estaban en posibilidad de disputar en el plano de lo político.

Los nuevos maestros bilingües se instalaron inducidos y predispuestos a intermediar entre dos culturas así como de ser líderes, por lo que gradualmente se convirtieron en representantes de los parajes y eventualmente en autoridades. Su intermediación llegó a tener tal importancia que ostentaron incluso mayor peso que el secretario municipal como

enlace con las autoridades constitucionales del Estado y la Federación (Pineda 1995: 279, 290).

En 1965 los maestros bilingües lograron hacerse del control político del municipio al ser favorecidos para detentar la presidencia municipal (Pineda 1995: 290, Moguel y Parra 1998: 78-79). Asimismo, imbuidos por las leyes de la reforma agraria, promovieron la invasión de las fincas propiedad de los ladinos, suscitándose la primera en la finca Kistolja en 1967 (Moguel y Parra 1998: 79).

Todo este acontecer puede ser visto como parte del propósito del Estado por lograr lo que en su momento en el discurso político se denominó «mexicanizar al indio», así que dichas acciones, que colateralmente coadyuvaron a la liberación de un yugo al que estaban sometidos los pueblos originarios, buscaban principalmente integrarlos. Si lo entendemos desde la perspectiva de la relación dominación-subordinación, para el caso remite a la pretensión de imponer la cultura del dominante sobre el dominado, «cultura impuesta» diría Bonfil Batalla (2005: 295), es decir, un estado social en el que «... ni las decisiones ni los elementos culturales puestos en juego son del grupo social; los resultados, sin embargo, entran a formar parte de la cultura total del propio grupo», para con ello lograr integrarlo a las clases subalternas ya en una cultura homogeneizada en la que el control de los «subordinados» se supone si no más fácil sí con la emisión de mensajes uniformes. Para ello se vale de todos los recursos que tiene al alcance, en este caso, la cooptación de líderes o potenciales líderes sometidos a un proceso de re-educación mediante el cual adquieren las características necesarias para operar como agentes de cambio.

En este mismo sentido, como señala Rus (1995: 251) refiriéndose a Chiapas,

... a la larga, [se] introdujo en realidad una forma más estrecha de dominación. Para aplicar sus reformas, los cardenistas y sus sucesores se inmiscuyeron en las comunidades indígenas, no solamente sustituyendo a sus líderes sino también reorganizando sus gobiernos, creando nuevos puestos para tratar asuntos laborales y agrarios al mismo tiempo que se otorgaban novedosos y grandes poderes a los encargados de mantener las relaciones armoniosas con el partido oficial y el poder federal.

En cierta medida, el resultado de este proceso —la centralización del poder político y económico dentro de las comunidades y la asociación de dicho poder con el Estado— se asemeja al caciquismo que caracteriza a la sociedad rural mexicana en general. Sin embargo, entre los grupos originarios, como los de Los Altos de

Chiapas, pendientes de sus tradiciones con formas de organización social y política inextricablemente ligadas a creencias religiosas locales, los cambios introducidos por los cardenistas implicaban ajustes ideológicos y políticos que iban mucho más allá de aquellos impuestos —y tal vez reconocidos— por los reformistas. Al paso del tiempo, lograron subordinar no solamente a los dirigentes indígenas, que eran sus *j-poxhawanejetik* más directos, sino también y de manera irónica cooptar las mismas estructuras comunitarias previamente identificadas con una postura de resistencia a la intervención externa y la explotación, es decir, con la de autogestión independiente, la estricta aplicación de medidas de solidaridad comunitaria y la legitimación religiosa del poder político. A consecuencia de ello, hacia mediados de la década de 1950 aquello que los antropólogos apenas empezaban a describir como «comunidades corporativas cerradas» se habían convertido de hecho en «comunidades revolucionarias institucionales», subordinadas al poder central.

Sobre este punto, pero respecto a Oxchuc, Bautista (2002: 62-63) concluye que:

Se considera que es a partir de la presidencia de Manuel Gómez López, en el periodo de 1971 a 1973, en que a resultas de su valor y liderazgo y de una inteligente estrategia, logra finalmente cambiar y poner orden en la organización política, logrando hacer efectivas las funciones de los diferentes funcionarios municipales, pero sobre todo, a pesar de amenazas y atentados, manteniendo una actitud inclusiva respecto a tseltales y ladinos, evitando con ello enfrentamientos entre ambos grupos, pero también aplicando el rigor, encarcelando a los líderes de los ladinos, ante las desmesuradas amenazas de asesinato en que incurrieron.

Por otro lado, manteniéndonos en la dinámica del reajuste y de la distribución del poder político en Oxchuc, en 1979 los profesores bilingües se vieron arrastrados hacia la escisión que se produjo al interior de su sindicato, que resultó en la conformación de dos grupos antagónicos: la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación, CNTE, que sostenía posiciones democráticas al interior de la organización gremial y estaba, en lo político, ligada a posiciones de centro izquierda e izquierda; y el grupo denominado Vanguardia Revolucionaria, ligado al Comité Ejecutivo Nacional del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación, abanderado por el Partido Revolucionario Institucional, PRI.

Esta escisión ocasionó serias confrontaciones en Oxchuc (Viqueira 1995: 229) cuyo motivo fue una enconada lucha por obtener la presidencia municipal. Bajo tales circunstancias, para el periodo 1983-1985 la presidencia municipal fue ocupada por el profesor Domingo Santis López, afiliado a CNTE y de religión presbiteriana, quien durante el

periodo que administró el municipio resaltó por el fuerte liderazgo que logró al basar la acción política en sus convicciones religiosas. Uno de los hechos que marcó su desempeño fue el de prohibir la venta de alcohol y su consumo, con lo que se asestó uno de los golpes definitivos a los pocos ladinos que aún habitaban Oxchuc, llevándolos con ello a la quiebra.

Dicha medida se tomó el 14 de agosto de 1983. Reunidos en asamblea autoridades de la presidencia, comité municipal del PRI, de bienes comunales y de educación, se acordó la suspensión de la venta de bebidas alcohólicas y cierre de cantinas. Lo cual se llevó a cabo a pesar de la resistencia de vanguardistas y evidentemente de los ladinos que veían afectada su economía y poder; al punto de llegar a la violencia material. Aun y con ello la decisión prevaleció. Ante lo cual, la única salida que les quedó a los ladinos comerciantes de aguardiente fue vender sus propiedades a los maestros y abandonar el municipio, quedando solo pocas familias, las que se empeñaron en permanecer (Viqueira 1995: 225-226).

Otro hecho que destaca ligado a este personaje es que a principios de la década de 1990 funda, junto con profesores afiliados a CNTE y militantes de PRD, la Organización Tres Nudos (Bautista 2002: 85). Varios de sus integrantes fueron acusados por las autoridades y el ejército mexicano de pertenecer al Ejército Zapatista de Liberación Nacional, después de que en 1994 aproximadamente trescientos elementos de estas huestes saquearon diez oficinas públicas de Oxchuc de las que quemaron dos, asimismo, catorce viviendas pertenecientes a militantes de PRI, CNC y Vanguardia, de quienes fungían o habían en algún momento fungido como autoridades, motivo por el que abandonaron la región (Burguete 1998: 240).

El 26 de septiembre del mismo año, algunas comunidades de Oxchuc se adhirieron a la región Autónoma Tzotz-Choj, creada en esa fecha. En el mismo tiempo, los habitantes de otra fracción de Oxchuc se adscribieron junto con localidades de Ocosingo y Huixtán al Municipio Autónomo Cabañas (Burguete 1998: 261 y 273).

A raíz del levantamiento neozapatista se produce una segunda oleada de emigración por parte de los ladinos (Bautista 2002: 16), computándose para el año 2002 tan solo 1,041 habitantes no indígenas, de un total de 37,887 habitantes (Serrano 2002), es decir, 2.7% de la población del municipio; y en 2005 de 41,423 habitantes, 621 no indígenas, disminuyendo el porcentaje a 1.5%.

Como hemos visto, son dos los factores determinantes que incidieron de manera importante en las transformaciones que sufrió Oxchuc, a saber: la política social, que se enmarca en dos momentos, la realizada por el Departamento de Acción Social, Cultural y de Protección al Indígena, DASCPI, y la acción indigenista encabezada por el Instituto Nacional Indigenista, INI; de igual manera, el proselitismo religioso encabezado tanto por la Iglesia presbiteriana como por la católica.

Estos factores, matizados con la violencia social, delinearon condiciones para la instalación en la instancia gubernamental de una elite indígena que desplazó gradualmente del poder a los ladinos de la cabecera municipal. Así se dio la conversión masiva de población al protestantismo y catolicismo y con ello la modificación de procesos sociales, entre otros el de salud-enfermedad-atención.

En este marco cabe señalar que los tseltales de Oxchuc adolecieron de la capacidad para preservar suficientes elementos religiosos y de cosmovisión prehispánicos y católicos como para conformar un corpus y una estructura a la par de la que han tenido los pueblos mayas vecinos, reduciéndose al hecho de que la vida cotidiana se veía regida no por preceptos religiosos ni por deidades, sino que toda relación y transacción estaba condicionada por el matiz que imponía la presencia constante y amenazante del *tz'ílajwanej*, término que como ya se dijo puede ser traducido como «mal echado», en cuya dinámica las deidades jugaban un papel protector.

Este particular devenir se tradujo más adelante en acontecimientos cuyo matiz resultante los sigue aún distinguiendo del resto de sus vecinos y, que en lo que a nuestro tema toca y se verá en los capítulos subsecuentes, ha dado lugar a un sistema etnomédico que ha establecido fuertes nexos con algunos principios de la biomedicina o medicina alopática, por cierto muy diferentes a lo que fue su medicina hace tan solo unas décadas.

CONDICIONES DE VIDA, SERVICIOS, MORBI-MORTALIDAD Y ATENCIÓN ETNOMÉDICA

RECURSOS ETNOMÉDICOS

Por lo general, cuando se abordan aspectos referentes a servicios de salud y morbi-mortalidad no solo se soslaya el hecho de que todo grupo social también recurre para la solución de sus problemas de salud-enfermedad

a otros sistemas médicos, a unos más que a otros, y en el caso de los grupos originarios se recurre a los servicios institucionales como una opción secundaria, desesperada.

Lo anterior ocurre por diversas razones, la más importante, según expresan los tseltales, estriba en que el sistema biomédico no da cuenta de muchas de las enfermedades que se presentan en dichos contextos; no las entiende, no las acepta, en el mejor de los casos las ha etiquetado como padecimientos psicosomáticos y desde la Antropología como síndromes de filiación cultural, además de no ofrecer soluciones para ellas.

Otra de las razones de peso se apoya en las representaciones sociales en que la biomedicina se fundamenta, no son coherentes con las formas de concebir y de vivir el mundo de la mayor parte de esta población, por lo que los procedimientos a que recurre son vistos con extrañeza y desconfianza.

Sin embargo, cuando debido a las circunstancias particulares de vida el sistema biomédico se constituye como una opción, no es al médico o al personal ladino al que se recurre, sino que se busca a los «*loktores*» y auxiliares en salud. Esto por dos razones: la primera porque estos últimos hablan la lengua, barrera que enfrentan con el personal no tseltal, y segundo porque la atención que estos brindan se da dentro de los esquemas de formalidad propia de su cultura, en tanto que ante el personal ladino frecuentemente se sienten maltratados y despreciados y, por lo mismo, consideran que sus problemas no son abordados con la debida seriedad y delicadeza.

Los recursos etnomédicos en Oxchuc son variados. En la actualidad, todavía es posible consultar a los pocos *ch'abajeletik* que quedan, y de no encontrárseles se recurre a sus pares ya sea en Cancuc u Ocosingo. Por otro lado, hay una cantidad considerable de *j-ak'vomoletik* o yerbateros, *tamalaletik* o parteras y *j-sakbaketik* o hueseros.

La situación actual de la etnomedicina dista bastante de la referida para antes de 1950, al respecto existen solo tres reportes vertidos en el contexto de etnografías extensas, nos referimos a los trabajos de Siverts (1969), Harman (1990 [1974]) y Villa Rojas (1990), quienes en síntesis refirieron que en el ámbito del tradicionalismo⁶ la única persona en Oxchuc con capacidad para ayudar a los que caían en desgracia era el *pik'ab'al*,

⁶ Entre los diferentes pueblos originarios, en cuyo seno hemos realizado trabajo de investigación, se autodesignan como «tradicionalistas» quienes consideran seguir las costumbres de sus antepasados, distinguiéndose de católicos y, sobre todo, de protestantes.

quien a través de la pulsación era capaz de determinar si alguna persona era víctima de *ak'chamel*, si su mal procedía del *ch'ulelal*, es decir «debilidad del *ch'ulel*», o bien de «*xiwel*», susto (Harman 1990). Según señaló el mismo autor, por lo general la persona que tenía esta capacidad también disponía a voluntad de un *lab* del que se valía para dañar a otras personas, capacidad que era principalmente propia de hombres.

Según señalaron Villa Rojas y Siverts, para el proceso de ayuda a los enfermos se invitaba a varios *pik'abaletik*; cada uno pulsaba al enfermo y daba su opinión. Cuando percibían que el problema provenía de *tz'ilajwanej*, mal echado, bastaba con mencionar el nombre del que había puesto el mal para que al poco tiempo el enfermo recobrara la salud. Pero si el nombre no era mencionado, es decir, si el culpable no era detectado, el mal continuaba minando al enfermo, muchas veces con un desenlace fatal.

Los *'uuletik* eran personas con mayor capacidad para enfrentar los casos de *ak'chamel*. A las sesiones señaladas también concurrían dos o más de ellos. Si bien el diagnóstico que establecían los *pik'ab'al* podía realizarse en cualquier espacio, la curación necesariamente tenía lugar frente a la cruz de la casa del enfermo.

La sesión buscaba no solo identificar al *j-ak'chamel*, el que echa el mal, sino también determinar el pecado u ofensa que había llevado a la persona a enfermar. Así, al tomar el pulso el *'uul* hacía preguntas respecto a faltas de respeto a los (sus) mayores u otras ofensas en que el enfermo hubiese incurrido. El pulsador determinaba que la respuesta era positiva cuando el pulso del enfermo se aceleraba. Durante el proceso de diagnóstico y curación se consumía una cantidad desmesurada de aguardiente, por supuesto que a costa de la familia del enfermo.

Una vez determinada la o las ofensas y al autor del *tz'ilajwanej*, se procedía a azotar al enfermo como forma de castigo y para conminarle a no reincidir en el delito (Harman 1990).

Cuando por efecto de un *xiwel*, susto, o algún traumatismo, la enfermedad era consecuencia de la pérdida del *ch'ulel*, entonces se recurría a alguna persona que supiera rezar o a los *yahwal ch'ultatik*, dueños de cajas parlantes; de estos últimos no había en Oxchuc, para ello al menos los habitantes de Yochib preferían a los de Tenejapa (Harman 1990: 87-90). A la oración que se empleaba para recuperar el *ch'ulel* se le conoce como *B'ats'il ch'ab*, oración verdadera (Harman 1990: 89).

Respecto del acceso a las distintas opciones terapéuticas, Harman (1990: 111) reportó que los tradicionalistas podían recurrir a cualquier tipo de sistema médico, mientras que católicos y protestantes tenían la prohibición de recurrir al sistema tradicional.

La prevención de la enfermedad ocupaba, como entre otros grupos de Los Altos de Chiapas (cfr. Page 2005), una parte considerable del tiempo cotidiano, sin embargo hay que destacar que dado que la causalidad era atribuida al ámbito de lo sobrenatural, ya fuera por efecto de cuestiones accidentales que repercutieran sobre las entidades anímicas, castigo divino o debido a la acción de un *j-ak'chamel*, las medidas que se tomaban estaban encaminadas a evitar este tipo de vicisitudes; es decir, ante todo cumplir rigurosamente la formalidad social, especialmente honrando a los mayores y a todo aquel de quien se sospechara fuera poseedor de *lab*, ya guardando el debido respeto al toparse con ellos o invitándoles a todo festejo o curación que se realizara en el seno familiar; rezar y ofrendar, evitar a toda costa la acumulación material para no despertar la envidia del prójimo. Los aspectos relativos a higiene y buena alimentación no fueron señalados por los autores citados. Por ejemplo, como señala Harman (1990: 122):

Las mismas enfermedades se prevenían orando en días especiales, a dioses y Santos —principalmente a Santo Tomás, patrón de Oxchuc—. Para que los niños crecieran con salud, se celebraban ritos en los que se rezaba la oración yomhib'al. Ocasionalmente, un especialista oraba por toda la familia, frente a la cruz de la casa, rezando la oración de la buena salud o skush lehal... En las celebraciones anuales, la elite dirigente del municipio y del paraje suplicaban a los dioses por el bienestar de toda la comunidad... y en un marco menos formal, el jefe de cada familia oraba frecuentemente ante la cruz de su casa, pidiendo a dioses y Santos por la salud de su familia.

POBLACIÓN

El censo realizado en 2005 reportó una población total para el municipio de Oxchuc de 41,423 habitantes, de la que 20,658 fueron mujeres, es decir 49.89%, y 20,765 hombres, o sea 50.11%. De la población total 45.46% tenía menos de 14 años, mientras 49.25% formaba parte del grupo de edad de entre 15 y 64 años, mientras que 3.61% lo constituyó el grupo de 65 y más años.

Cuadro 2. Población total del municipio de Oxchuc, Chiapas (INEGI 2005)

<i>Grupo de edad</i>					
0-14 años	15-64 años	65 y más	No especificado	Mujeres	Hombres
18,832	20,402	1,496	693	20,658	20,765

Total: 41,423 personas

FUENTE: <http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/rutinas> [consulta: 21 de enero de 2009].

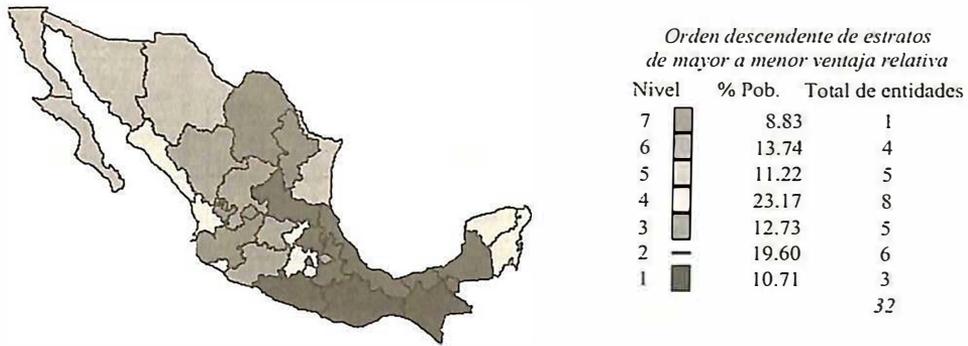
ESTRATOS DE VENTAJA RELATIVA

Si se toma en primera instancia al país como referencia en la clasificación de regiones socioeconómicas establecida por Inegi, en una escala de 1 a 7 el estado de Chiapas junto con Guerrero y Oaxaca presentan los índices de mayor pobreza de la República, o según el documento http://jweb.inegi.gob.mx/niveles/jsp/Guia_del_Sistema.pdf en el «estrato de menor nivel de ventaja relativa» (ver Mapa 2).

En la misma escala de valores, pero dentro de Chiapas (ver Mapa 3), se puede observar una franja café que recorre la parte central del estado en dirección noroeste sureste que corresponde con los municipios en los que predomina población indígena o que están habitados exclusivamente por ésta coincidiendo con las regiones más pobres del estado.

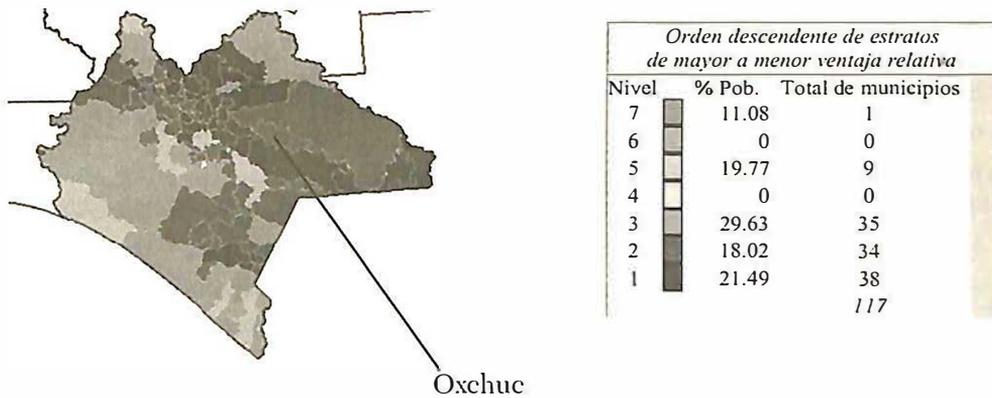
Finalmente, el Cuadro 3 nos indica, sobre Oxchuc, los porcentajes de población en función del nivel de ventaja relativa. Ubicándose 83.31% de sus habitantes en el nivel 1, es decir, en el estrato de mayor pobreza. Además, de otro tanto de población 10.56% se ubica en el segundo estrato, lo que suma 93.87% del total, donde el que más tiene no rebasa el estrato cuarto, 4.13%. Independientemente de dónde se sitúe esta entidad dentro del concurso nacional de pobreza, en que fácilmente podría alcanzar uno de los primeros lugares, no hay que dejar de lado que se trata de un pueblo que ha vivido durante siglos en una situación que parece no tener fin y cuya mayor pobreza entre los pobres, entre otros factores, proviene de lo poco que pueden obtener de la producción agropecuaria.

Mapa 2. Regiones socioeconómicas de México (INEGI 2000)



FUENTE: <http://jweb.inegi.gob.mx/niveles/jsp/index.jsp?c=11724> [consulta: 21 de enero de 2009].

Mapa 3. Estratos de ventaja relativa en Chiapas (INEGI 2000)



FUENTE: <http://jweb.inegi.gob.mx/niveles/jsp/index.jsp?me=na&ly=00,07&la=07&t2=chiapas&cat=0&ne=es&nt=43> [consulta: 21 de enero de 2009].

Cuadro 3. Estratos de ventaja relativa correspondientes a la población de Oxchuc, Chiapas (INEGI 2000)

Orden descendente de estratos de mayor a menor ventaja relativa

Nivel	% Pob.	Total de AGEBS	Urb.	Rur.
7	0.0	0	0	0
6	0.0	0	0	0
5	0.0	0	0	0
4	4.13	1	1	0
3	1.5	1	1	0
2	10.56	3	3	0
1	83.81	5	0	5
		10	5	5

FUENTE: <http://jweb.inegi.gob.mx/niveles/jsp/index.jsp?me=na&ly=07,07a,00&la=07064&t2=OXCHUC,%20CHIAPAS&at=0&ne=ag&nt=43> [consulta: 21 de enero de 2009].

EDUCACIÓN

Contradictoriamente, a pesar del grado de pobreza reportado para el municipio de Oxchuc, al revisar los índices de alfabetismo y compararlos con los de otros municipios del Estado, que no están en condiciones de pobreza tan extrema como son Chamula y Chenalhó (ver Cuadro 4), resalta el hecho de que tiene un índice de alfabetismo más elevado.

Cuadro 4. Población de 15 y más años, y porcentaje de alfabetismo en el municipio de Oxchuc (INEGI 2005)

<i>Municipio</i>	<i>Población de 15 y más años</i>	<i>Alfabeta (%)</i>
Entidad	2, 627,814	78.6
Oxchuc	21,896	73.5
Chamula	37,183	46.8
Chenalhó	14,098	61.1

FUENTE: <http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/rutinas/ept.asp?t=mpob93&c=3839&e=07>
[consulta: 21 de enero de 2009].

DERECHOHABIENCIA

En lo que toca a derechohabiencia (ver Cuadro 5), destaca que del total de la población del año 2005 se reportó un total de 29,645 derechohabientes, es decir 71.5% de la población del municipio. Sin embargo, de éstos en rigor solo 2,182 contaban con la derechohabiencia real, al estar afiliados a los sistemas de salud para trabajadores gubernamentales, ISSSTE o IMSS, es decir 5.27%; el mayor porcentaje, 33.0%, se adjudica al Seguro Popular, mientras que 25% de la población se supone inscrito en otro tipo de seguros, entre los que seguramente se incluye ISSTECH, subsistema de atención al cual están adscritos los maestros que pertenecen a SEP Chiapas. Este reporte por supuesto que no se refleja, como veremos, en las condiciones reales de salud-enfermedad de la población que nos ocupa ni en la disponibilidad de servicios, sobre los que en 2004 se reporta (Cuadros 6 y 7) que para un total de 127 comunidades, incluida la cabecera municipal, había 17 servicios de consulta externa, de los cuales 7 estaban administrados por el sistema IMSS Oportunidades y 10 por el Instituto de Salud del Estado de Chiapas SSA —información provista por Inegi—, destaca la ausencia de servicios de hospitalización, estando los más cercanos en San Cristóbal de Las Casas y Ocosingo, ambas localidades aproximadamente a una hora de carretera de la cabecera municipal.

Cuadro 5. Población total por municipio y sexo, según derechohabiencia a servicios de salud (INEGI 2005)

Municipio	Total	No derechoh.	Derechohabientes				
			Total	IMSS	ISSSTE	Seguro Popular	Otras
Oxchuc	41,423	10,495	26,645	634	548	13,701	10,748

FUENTE: <http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/rutinas/ept.asp?t=mpob93&c=3839&e=07> [consulta: 21 de enero de 2009].

Cuadro 6. Unidades médicas en servicio de instituciones públicas del sector salud en el municipio de Oxchuc, Chiapas, y nivel de operación según régimen e institución, 31 de diciembre de 2004

Municipio	Total	Seguridad social			Asistencia social			
		IMSS	ISSSTE	ISSTECH	Op.	SSA	CRM	IDH
Consulta ext.	17	0	0	0	7	10	10	0

FUENTE: INEGI, Anuario estadístico de Chiapas, tomo 1, edición 2005, p. 19.

Cuadro 7. Casas y técnicas en salud en Oxchuc, coordinadas por SSA, 31 de diciembre de 2004

Casas de salud	Técnicas en salud
0	2

FUENTE: INEGI, Anuario estadístico de Chiapas, tomo 1, edición 2005, p. 202.

En el mismo año 2004 se reportaron un total de 56,975 consultas médicas en los servicios señalados (ver Cuadro 8).

El sistema de extensión de cobertura de ISA Oportunidades basa su operación en la atención brindada por auxiliares de salud de habla tseltal, quienes atienden en Casas de Salud en lo que se ha denominado Técnicas en Salud, ubicadas en las comunidades con mayor población. Sobre el particular, en un estudio de caso realizado en la comunidad de Cruzton se señala que los auxiliares de salud han sido formados como

tales en diversos cursos impartidos tanto por SSA como por las Iglesias que operan en la zona:

La atención de las Casas de Salud corresponde a los Auxiliares de SSA, que son personas de la comunidad con diferentes grados de experiencia como terapeutas ... Don Agustín aprendió en Tenejapa en los años 50 con los misioneros católicos, y desde entonces ha recibido diferentes cursos. Además trabajó 11 años —hasta 1990— para el IMSS como promotor de salud en la Selva Lacandona. Don Elías por su parte recibió un curso en San Cristóbal en 1980 y trabajó varios años como enfermero en el Centro de Salud de Oxchuc

Los auxiliares reciben un apoyo de \$300.00 bimestrales por parte de SSA. Aunque se supone que deben contar con instrumentos como báscula, baumanómetro —para tomar la presión arterial— y equipo básico para realizar curaciones —tijeras, pinzas, agujas—; varias de las Casas de Salud no están debidamente equipadas. Durante mi estancia los auxiliares elaboraron una solicitud a la Secretaría para obtener el equipo faltante. No obtuvieron respuesta (García Sosa 2005: 116).

Cuadro 8. Consultas externas otorgadas por las instituciones públicas del sector salud en Oxchuc, y tipo de consulta según régimen e institución, año 2004

	Total	Seguridad social			Asistencia social			
		IMSS	ISSSTE	ISSTECH	OPOR	SSA	CRM	IDH
Total	56,975	0	0	0	56,975	0	0	0
General	54,559	0	0	0	54,559	0	0	0
Especializada	0	0	0	0	0	0	0	0
Urgencias	0	0	0	0	0	0	0	0
Odontológicas	2,416	0	0	0	2,416	0	0	0

FUENTE: INEGI, Anuario estadístico de Chiapas, tomo 1, edición 2005, p. 213.

Por otro lado, no se cuenta con datos sobre el tipo de enfermedades por las que los enfermos recurrieron con mayor frecuencia a consulta en el municipio, sin embargo el perfil que ofrece el estado no puede estar muy lejos de lo que sucede en Oxchuc, ya que de los diez principales diagnósticos ocho son de enfermedades infectocontagiosas (ver Cuadro 9). La lista es encabezada por infecciones respiratorias agudas, infecciones intestinales e infecciones de vías urinarias, sin quedar fuera la amibiasis

intestinal y las salmonelosis, que claramente refiere a lo que se ha denominado perfil patológico de la pobreza.

Cuadro 9. Casos nuevos de enfermedades en chiapas registrados en las instituciones públicas del sector salud por los diez principales diagnósticos según régimen e institución, año 2006

<i>Diagnóstico</i>	<i>Total</i>	<i>Seguridad social</i>			<i>Asistencia social</i>	
		<i>IMSS</i>	<i>ISSSTE</i>	<i>ISSTECH</i>	<i>IMSS Oportunidades</i>	<i>ISA</i>
Total	1,232,572	212,411	105,682	62,248	351,740	500,491
Infecciones respiratorias agudas	585,826	69,646	49,110	32,508	166,226	268,336
Infecciones intestinales por otros organismos	170,112	23,827	19,794	8,832	21,493	96,166
Infecciones de vías urinarias	90,040	17,472	8,143	4,617	24,168	35,640
Úlceras, gastritis y duodenitis	65,329	5,440	5,127	3,896	19,394	31,472
Amibiasis intestinal	46,408	3,905	2,311	2,928	25,459	11,805
Otitis media aguda	24,711	666	2,543	2,225	7,693	11,584
Paratifoidea y otras salmonelosis	18,625	5,414	2,786	1,205	3,526	5,694
Otras helmintiasis	16,960	9,951	1,992	568	813	3,636
Candidiasis urogenital	23,060	1,100	277	529	14,950	6,204
Diabetes mellitus	10,401	2,717	1,788	298	1,013	4,585
Resto de los diagnósticos	181,100	72,273	11,811	4,642	67,005	25,369

FUENTE: http://www.inegi.gob.mx/lib/buscador/busqueda.aspx?Page=3&e=&av=&textoBus=Mortalidad%20general%20chiapas&tipo=&s=Inegi&seccionBus=docit&ordena=&busen=&mostrar=&formatoA=Inegi,est,geo,prod_serv,&pagesize=10&i [consulta: 25 de enero de 2009].

MORTALIDAD GENERAL

El perfil de mortalidad general en el estado de Chiapas está muy lejos de reflejar una similitud con las enfermedades que se reportan como más frecuentemente atendidas en la consulta externa. Aquí destacan las causas atribuibles a problemas crónico-degenerativos propios de sociedades si no industrializadas sí con importante desarrollo urbano (ver Cuadros 9 y 10). Y de ninguna manera muestra lo que en realidad sucede con los habitantes de los pueblos originarios.

Por otro lado, si nos acercamos a la estadística elaborada con motivo de defunciones hospitalarias en instituciones públicas (ver Cuadro 11) y específicamente en lo que toca a aquellas que atienden a la población pobre, como son IMSS Oportunidades e ISA, en dichos datos destaca que la primera causa de muerte entre éstos son las afecciones originadas en el periodo perinatal, lo que refiere tanto a muerte materna como de neonatos.

Como segunda causa, se presentaría lo que en el Cuadro se denomina «ciertas enfermedades infecciosas y parasitarias»; seguido en tercer lugar por las enfermedades del sistema circulatorio, que a escala estatal ocupa la primera causa; en cuarto lugar están las enfermedades endocrinas, nutricionales y metabólicas, que da cuenta, por un lado, del creciente índice de diabetes mellitus que como sabemos es consecuencia del consumo desorbitado de refrescos y alimentos chatarra —en la actualidad es parte de la dieta cotidiana—, por otro, del histórico problema de la desnutrición; en quinto tenemos las enfermedades del sistema digestivo en que por supuesto destacan las diarreas de todo tipo; le sigue enfermedades del sistema respiratorio; en séptimo, causas externas de morbilidad y mortalidad; y en octavo, tumores —neoplasias—, que no deja de ser un problema a tomar seriamente en cuenta como consecuencia del uso de agroquímicos.

Como es posible notar, presentados los datos de esta manera nos brindan un panorama muy diferente de lo que es la mortalidad en el estado de Chiapas, y en cierta medida nos aclara cómo se vive en las comunidades originarias.

Independientemente de la condiciones en salud, en el contexto de los servicios de salud el municipio de Oxchuc, por sus características socioculturales y religiosas, destaca como uno de los que tiene mayor

índice asistencial. Lo que no significa un demérito para los sistemas etnomédicos, mismos que por efecto de los hechos señalados en el primer capítulo se ha reconfigurado de manera importante, lo cual se determina como veremos a partir del estudio de la cosmovisión que actualmente predomina entre los católicos del municipio.

Cuadro 10. Mortalidad: Defunciones generales en Chiapas, diez principales causas de defunción, 2006

<i>Causa</i>	<i>Nacional</i>	<i>Estructura (%)</i>	<i>Entidad</i>	<i>Estructura (%)</i>
Total	494,471	100.00	18,287	100.00
Tumores malignos	63,888	12.90	2,232	12.20
Enfermedades del corazón	81,252	16.40	2,040	11.20
Diabetes mellitus	68,421	13.80	1,775	9.70
Accidentes	36,268	7.30	1,719	9.40
Enfermedades del hígado	29,355	5.90	1,235	6.80
Enfermedades cerebrovasculares	27,376	5.50	793	4.30
Influenza y neumonía	13,402	2.70	623	3.40
Enfermedades infecciosas intestinales	3,941	0.80	614	3.40
Insuficiencia renal	10,580	2.10	560	3.10
Agresiones (homicidios)	10,452	2.10	534	2.90
Demás causas	149,536	30.20	6,162	33.70
Nota:	Defunciones registradas según lugar de residencia habitual del fallecido.			
	a Excluye paro cardiaco.			
	b Incluye tétanos neonatal.			

FUENTE: INEGI. *Estadísticas de mortalidad*, 2005.

Cuadro 11. Defunciones hospitalarias registradas en las instituciones públicas del sector salud por causa de muerte según régimen e institución, 2006

Capítulo CIE-10	Causa de muerte	Total	Seguridad social			Asistencia social	
			IMSS	ISSSTE	ISSTECH	IMSS Oportunidades	ISA
	Total	3,679	1,184	175	110	313	1,897
I00-I99	Enfermedades del sistema circulatorio	526	221	34	32	27	212
P00-P96	Ciertas afecciones originadas en el periodo perinatal	414	53	9	1	47	304
E00-E90	Enfermedades endocrinas, nutricionales y metabólicas	406	190	3	4	4	205
K00-K93	Enfermedades del sistema digestivo	362	151	16	6	0	189
A00-B99	Ciertas enfermedades infecciosas y parasitarias	350	70	18	10	32	220
C00-D48	Tumores (neoplasias)	339	211	2	9	0	117
J00-J99	Enfermedades del sistema respiratorio	326	104	8	18	36	150
V01-Y89	Causas externas de morbilidad y mortalidad	210	34	2	2	0	172
N00-N99	Enfermedades del sistema genitourinario	173	88	5	5	8	67
Q00-Q99	Malformaciones congénitas, deformidades y anomalías cromosómicas	101	22	0	2	0	77

FUENTE: http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/sistemas/ae07/info/chs/c07_05.xls#5.201A1
[consulta: 25 de enero de 2009].

CAPÍTULO 2

COSMOVISIÓN

CONSIDERACIONES SOBRE RELIGIÓN

En este punto es necesario establecer, en primer lugar, que la diferencia fundamental existente entre tradicionalistas, católicos y protestantes de Oxchuc es el reconocimiento o no de deidades secundarias, hecho que ha sido fuente de innumerables conflictos entre estos grupos.

Tanto para tradicionalistas como para católicos las deidades secundarias —vírgenes, arcángeles y santos— han sido de vital importancia en el devenir religioso por constituirse entre los diferentes pueblos mayas de Los Altos de Chiapas; por un lado, como intermediarias entre la humanidad y la deidad principal o celestial y, por otro, como detentadoras y administradoras de los recursos para la producción —semillas, agua, viento, simiente animal— y los requeridos para causar calamidades —tempestades, ventarrones, plagas, epidemias—, perjuicios que la humanidad requiere para no olvidar que tiene que cumplir con el mandato primordial de adorar y nutrir a las deidades, principalmente a la deidad celestial.

En otro contexto, los protestantes se precian de sostener una relación directa con Dios, la deidad celestial, descalificando y satanizando a las deidades secundarias y, concomitantemente, la presencia de «imágenes» en templos y casas que desde dicha perspectiva se etiqueta como idolatría, caracterización que católicos consideran proviene de la «envidia» que los protestantes tienen, por carecer de éstas.

Por la razón de que no existen datos etnográficos que nos permitan precisar cuáles fueron las características detalladas de la cosmovisión de los tseltales de Oxchuc antes de la realización de este trabajo, debido a que en las etnografías antes señaladas no fue de interés para los autores su investigación, sin embargo puede vislumbrarse a partir de breves con-

ceptos que en éstas se delinearán sobre aspectos sobrenaturales, así como a través de las prácticas rituales reportadas, a través de lo cual se puede inferir que esta era diferente considerablemente con lo que hoy podemos observar. Los aspectos de cosmovisión que en lo sucesivo se presentan refieren a las concepciones que en la actualidad tienen los tseltales oxchuqueros, que lindan entre el tradicionalismo y el catolicismo, situación indefinida en la que se encuentra un porcentaje elevado de este pueblo, y que a mi parecer los elementos de mayor fuerza se incorporan a partir de la consolidación del trabajo, en este caso, de la nueva Iglesia católica, sin descartar la influencia que haya podido tener el presbiterianismo en su conformación.

Como se señala más arriba, quienes han colaborado con sus historias para el proyecto del que este trabajo es resultado se adscriben al catolicismo, razón por la cual nos topamos con una cosmovisión más bien ligada a aspectos religiosos judeocristianos en que los elementos de *tz'ilajwanej* si bien no desaparecen se ven relegados a un plano secundario, lo que marca una diferencia consustancial con lo referido al respecto en las etnografías producidas antes de la década de 1950 en que el *tz'ilajwanej* se presenta en un primer plano. Por otra parte, resalta la incorporación de la temporalidad celestial así como la estructura y dinámicas que se suscitan en el mundo otro.

MITOS DE ORIGEN Y ESTRUCTURA DEL MUNDO: SU IMPORTANCIA EN EL CAMPO MÉDICO

ENTRE MITOS

MITO JUDEO-CRISTIANO

Los *Me'iltatiletik*, madres-padres, «los que tienen poderes de Dios», dicen que pueden ver dónde se sienta el «mero Dios *Tatil*», lo que solo es posible los días jueves y viernes que es cuando las puertas del cielo se abren para recibir las ofrendas que envían los que respetan la palabra de Dios. Lunes, martes y miércoles las puertas están cerradas, «casi igual como un gobierno, que solo recibe visitas cuando su puerta está abierta».

Antes de la llegada de «Dios Padre, Dios *Tatil*» el mundo no tenía dueño, no había tierra, solo agua. «Dios Padre» mandó que la tierra subiera y para sostenerla creó cuatro pilares o postes. Por su raíz acuática es que hay ojos de agua, arroyos y ríos, además, al excavar en algunos lugares, «cerca o lejos de la superficie siempre se encuentra agua» porque «tiene sus pies en el mar». En el momento en que Dios disponga el exterminio de la humanidad sólo tiene que ordenar el derrumbe de los pilares, con lo que se generará un movimiento telúrico que todo lo destruirá, lo que será completado cuando al descender la tierra a su origen en las profundidades del mar, el agua todo lo inunde.

Cuando la tierra emergió de las profundidades no había nada sobre su superficie, «ni plantas ni animales». Así que Dios *Tatil* poco a poco fue creándolo todo. Según los datos aportados por una *j-poxtawanej*, antes de proceder a la creación del hombre, Dios *Tatil* envió una paloma *tsu'mut* a corroborar si la tierra se había secado, y como prueba le pidió una rama seca y un gusano.

En este punto, son rescatables dos comentarios, el primero en relación con la contradicción existente entre una tierra vacía, sin nada, y la prueba material que Dios *Tatil* pide a la paloma; en tanto que el segundo versa sobre la mezcla entre el mito del diluvio judeo-cristiano y el mito de creación.

Dios primero se abocó a generar un entorno adecuado para ahí situar a la humanidad, creando primero el árbol *tz'umbalte*, por eso forma parte de la materia sagrada presente en los altares.

Adán, el primer ser humano creado, «fue hecho de lodo», desapareciendo la noción de creación a partir del maíz, criatura específicamente abocada en un principio a cuidar todo lo que había en la tierra: árboles, plantas y animales.

En una ocasión Dios se le reveló a Adán y le dijo:

«Mira, Adán, estoy viendo que no puedes vivir solo aquí en la tierra, te voy a buscar una tu compañía que será una mujer. Esta mujer es para que te mantenga con tu comida y tú tienes que trabajar para que tengan alimentos para los dos». Y Adán contestó: «Está bien, Dios Padre, lo acepto».

Entonces, Dios dijo: «Bueno, si así lo quieres, nomás acuéstate boca arriba y yo voy a agarrar tu cabeza».

Le extrajo una costilla con la que conformó a la primera mujer, Eva.

Adán y Eva no sostenían relaciones sexuales, su mandato era cuidar la tierra y sus habitantes. Convivían con los animales de igual a igual, podían conversar con ellos y no existía amenaza alguna, «ningún animal se comía a otro ni mordían».

Pero la tierra dejó de ser el «Paraíso», alterándose todos los órdenes de la naturaleza, a partir del momento en que el «Diablo», valiéndose de engaños logró «dominar» a Eva y Adán, haciendo que «les saliera la necesidad de tener sexo», con lo que empezaron a procrear hijos y poblar la tierra.

La argucia que el Diablo empleó para dominarlos fue la de aprovechar un momento en el que al quedar Eva sola por estar Adán empeñado en sus deberes de cuidar el monte y estar con los animales, fue la de presentarse ante ella en forma de culebra, enroscado precisamente en el manzanal del que Dios prohibió a los «cuidadores» cortar frutos. Procedió a cortar una manzana y la mordió. Como en ese tiempo los animales hablaban, a Eva no le pareció extraño que la culebra le hablara invitándola a probar la manzana. La primera mujer al principio se negó, pero ante la insistencia de la culebra, que exaltaba la exquisitez del fruto, no se pudo resistir y comió la mitad cuidándose de guardar el resto para Adán.

Cuando la pareja primigenia se encontró, Eva de inmediato ofreció a Adán la correspondiente mitad de la manzana. Este, alarmado, la recriminó por haberse atrevido a pasar sobre la prohibición, pero Eva, valiéndose del encanto femenino recién adquirido, pronto le dominó logrando su propósito.

Un trozo de la manzana quedó «trabado en la garganta» de Adán, de ahí es de donde viene «la bola que todos los hombres tienen en el cuello».

En uno de los testimonios que aborda el mismo tema resalta de manera relevante el concepto que sobre persona se tiene entre los oxchuqueros:

Pero qué va a ser, llegó Satanás, el Lucero, y encontró a Eva, y había un palo de manzana del que el Lucero cortó una: «Ay, mujer, esto es un buen alimento, si quieres corto dos para que comas una y yo otra». Entonces allí nomás de su cuerpo sacó su *lab* [animal], que es una culebra de *chijilchan*, y la mandó arriba del árbol a cortar la manzana, por eso la culebra de *chijilchan* es *lak'tawanej* [corta la vida], porque su dueño es Satanás. Según dicen, tiene patas pero solo los mudos las pueden ver. Ellos ven todo y como no lo pueden contar por eso lo ven. Por eso cuando encontramos el *chijilchan* durmiendo en medio del camino es que nos vamos a enfermar. Hasta puede uno llegar a morir, ya que la culebra es *lak'tawanej* para toda la gente. Así fue que la culebra *chijilchan* bajó la manzana y se la dio a su amo quien la comió primero, de allí se la pasó a Eva...

Después, el Diablo, valiéndose como ejemplo de lo que hacía una pareja de venados, los indujo a pecar teniendo sexo:

Llegaron unos venados que le dijeron a Adán y Eva que hicieran lo que ellos mostraban. Al ver Adán que después de eso los venados seguían existiendo, empezó a hacer

igual con Eva y allí fue donde cayeron en pecado los dos, allí fue donde Satanás, que era el jefe de los diablos que llegaron a engañar a Adán y Eva, los dominó.

Además de caer en «delito» porque «les vino la gana de tener sexo», también empezaron a sentir vergüenza por su desnudez, así que cubrieron «sus partes» con hojas y corteza de árbol.

Aquí cabe resaltar cómo en esta particular narración se da la visión judeo-cristiana de que la carne y sobre todo la sexualidad es causa de pecado y razón de castigo.

Por haber violado el mandato, Dios Tatil les envió primero un viento tan intenso que los dejó temblando de frío, por lo que fueron a refugiarse bajo unos árboles, luego les dijo:

«Adán y Eva: ¿Pero por qué hicieron eso? ¿A poco no les dije que no obedecieran las palabras de los diablos que hay a los alrededores?».

Entonces, Adán contesto: «Pues la verdad, fue Eva la que me dominó, Padre».

Y Dios Tatil dijo: «Bueno, ni modos, como de verdad ya pensaron bien en sus corazones de ahora en adelante van a tener enemigos aquí en la tierra, sus enemigos van a ser algunos de los animales y plantas que ahora están cuidando.

De aquí en adelante tú, Adán, y tú, Eva, están malditos porque desobedecieron mis órdenes. Ahora van a tener un castigo que nunca van a olvidar, porque van a sufrir por siempre. Se van a casar, serán esposo y esposa para que den hijos que crezcan en la tierra. Los dos van a sufrir, Eva se va a embarazar y cuando nazcan sus niños sufrirá de dolor. Le será muy doloroso.

Ahora, Adán, tendrás que trabajar duro, cortarte en el trabajo y pisar espinas. Esto será para que mantengan a los hijos que van a tener».⁷

Una vez desarticulado el encanto que hacía de la tierra el paraíso, Adán intentó hablar con los animales, pero estos solo emitían los sonidos que de ahí en adelante les serían inherentes, sin llegar a articular palabra.

En el texto y cita precedentes podemos notar la importancia que se da al poder de articulación de la palabra. Esto debido a que el habla se constituye como el vehículo primordial para la adoración y evoca una mezcla entre el mito del paraíso terrenal judeo-cristiano en que los animales se comunicaban con la primera pareja y con el correspondiente mito prove-

⁷ En otro testimonio se dice: «Bueno, ni modos, Adán, ahora tú tendrás que sufrir mucho para conseguir tu comida, porque no la vas a encontrar fácil. Tendrás que entrar a trabajar en el monte, donde haya muchas espinas, tendrás que aguantar las picaduras de las espinas, también en cualquier momento se te pueden llegar a lastimar tus manos o tus pies, te pueden picar las culebras que hay en el monte, y tienes que aguantar todo, porque la verdad no quisiste obedecer mis mandatos».

niente del *Popol Vuh* en que los dioses creadores buscaban crear un ser que los sostuviera y mantuviera, capaz de articular las palabras necesarias para evocarlos y dirigirse a ellos. Pero también en la estructura actual del mito, en cuya reelaboración ciertamente predominan elementos religiosos impuestos, vemos aún que la visión presente en el *Popol Vuh* se entremezcla con los elementos cristianos, tal como se muestra en las siguientes citas.

Debido a que el primer hombre⁸ se sentía muy solo, se hincó frente a un enorme *ijk' al te'* [árbol que se caracteriza por su color negro], pidiendo a *Kahwaltik te ay ta ch'ulchan* compañía. Al término de su petición el hombre se quedó dormido, y al despertar encontró una mujer a su lado.

En relación con el diluvio *Pulemal*, contado por los *chik'mantik* —antiguos bisabuelos y abuelos—⁹ y descrito en la Biblia, se dice que «... la primera gente se acabó porque no obedecían la palabra de Dios». Antes de que esto sucediera llegó un aviso del cielo de que la gente debía de comerse a todos los animales, que tenían que aprovecharlos porque ya venía el fin del mundo. Asimismo, Noé recibió la orden de construir el arca «donde se salvaron los que habían obedecido el mandato de Dios», y en una recámara del bote metió a los animales. La lluvia tuvo una duración de entre 40 y 60 días y noches hasta que la tierra desapareció en su totalidad. En una versión se dice que todos los seres vivos murieron, pero específicamente la gente que no había respetado el mandato divino. En otra, que el diluvio no fue para matar sino para lograr el efecto de la trasmutación, de tal manera que la gente que no respetó la palabra de Dios fuera castigada a través de su transformación en monos. Elemento que a su vez se desprende del mito plasmado en el *Popol Vuh* respecto a la destrucción de la tercera humanidad hecha de madera, al no lograrse el propósito de la divinidad de crear un ser capaz de adorarlos, sostenerlos y nutrirlos, por lo que después de un diluvio de resina fueron transformados en monos (Recinos 1961:103).

Pasado algún tiempo, después de que dejó de llover, Noé «mandó un pajarito» a buscar tierra: «... pero el pajarito llegó a encontrar solo agua, con un palito midió para ver si ya mero bajaba. Así llevó la noticia de que todavía faltaba un poco. Entonces pasaron unos días más».

⁸ Curiosamente no se le designa con ningún nombre.

⁹ Aquí hay que destacar que se pone en voz de los abuelos lo que se aprendió mediante el proselitismo ya evangélico ya católico.

Se dice que el agua «desapareció por las cuevas», por lo mismo es que en éstas siempre se encuentra agua. Dato que contrasta con lo que al principio de esta sección se señala sobre la emersión de la tierra y su sostenimiento sobre cuatro pilares al momento de la creación. Sin embargo, sobre este hecho no parecen presentarse contradicciones para el narrador.

Cuando el nivel del agua bajó lo suficiente, el arca encalló, no obstante sus tripulantes todavía tuvieron que permanecer durante seis meses viviendo ahí, hasta que la tierra se secó y brotó nueva vegetación. Hecho que resulta de una lógica impresionante y refleja la sabiduría proveniente de la experiencia obtenida al sobrevivir del entorno. Lo que representa no contar con nutrimento en un medio que en principio resulta inhóspito.

Respecto a la conformación de los distintos pueblos e idiomas se presentan diversas versiones, en las que vemos entremezclarse distintos pasajes bíblicos con la ideación, también, de pormenores a partir de lógicas nada despreciables.

Así, por un lado se dice que cuando Noé desembarcó ya dejó los distintos idiomas —tsotsil, tseltal, chol, tojolabal, etc.—. Por otro, que cuando la tierra ya estaba nuevamente poblada, debido a «un problema» —no se especifica cuál— a partir de una lengua común fueron creadas las distintas lenguas y los pueblos distinguidos unos de otros. Y la versión que incluye aspectos de la Torre de Babel, mezclándolos con alguna desobediencia atribuida a Noé, nos dice que los habitantes del arca eran dieciséis, ocho parejas, luego Dios ordenó a Noé dividir la tierra en ocho partes para en cada una instalar una pareja. Noé desobedeció, no se menciona ni se sabe por qué razón, y quiso construir una casa de ocho pisos para alcanzar el cielo:

Pero Cristo le dijo que nunca lo iba a alcanzar, pero Noé dijo que sí y empezó a dar órdenes para que le pasaran los palos. Algunos lo obedecieron, esos son los que son nuestros hermanos, que hablan la misma lengua que nosotros, los que no hicieron caso se fueron a vivir a otro pueblo y hablan otra lengua, esos no son nuestros hermanos. Los que no ayudaron están en otros pueblos como Tila, pero quienes salvaron nuestra raza fueron dos personas que andaban con Noé: su acompañante Abraham y nuestra madre Sara. Por eso les digo que solo estamos viviendo en un solo mundo, las luces que vemos son del Sol que es nuestro padre *k'oxito* y la que vemos en la noche es la Luna nuestra madre Virgen María, así estamos viviendo en el mundo.

En esta cita nuevamente juntan aspectos del mito judeo-cristiano con el relativo a la creación solar proveniente del *Popol Vuh*, cuyas actuales versiones se señalan más adelante.

Se dice que los tseltales de antaño, del principio, eran como los mayas, «... poderosos, fuertes y altos, no igual como nosotros que somos muy chaparros, ellos tenían huesos muy largos». Para los oxchuqueros la prueba física de estos datos yace en osamentas gigantescas encontradas en cuevas —Cueva de Max, probablemente pertenecientes a reptiles extinguidos—, de la que se dice fue la primera gente, la que murió por el diluvio.

Respecto de Jesucristo, se comenta que este vino a la tierra porque la humanidad cayó en el desorden y cometió múltiples pecados. *Kahwaltik* Dios lo mandó a través de la Santísima Madre de Dios, esposa de San José —para otro, San Martín—. Tanto la Virgen como quien fungiera como su padre sobre la tierra, ya José ya Martín —porque su verdadero Padre fue Dios Tatil, Jehová—, no fueron pecadores, así que la Virgen tuvo a Jesús «nomás así».

Jesucristo vino a cambiar la costumbre pecaminosa de la gente y a instituir el bautismo, dijo que además del dios Sol existía el Padre de todas las cosas, Dios Tatil. Fue entonces que la gente empezó a ofender. En aquel tiempo tanto las velas como el *chik'pom*, copal, eran de cera de ocote.

Los judíos se hicieron enemigos de Jesús debido al poder de atracción e influencia que ejercía sobre la gente. No veían bien que los aconsejara, ayudara a los pobres y curara a los enfermos. Así que lo persiguieron hasta darle muerte crucificándolo. Se dice que eso sucedió debido a los pecados cometidos por los hijos de Dios Tatil, por los que Jesús pagó muriendo en la cruz para tres días más tarde resucitar e irse al cielo.

Durante los años que Jesús, Dios *Nich'anil*, vivió sobre la tierra, se distinguió por favorecer a los pobres sobre los ricos, enseñarles cómo hacer producir la tierra, tanto la milpa como los frutales, sobre su cosecha y venta para contar con algo de dinero.

Como se puede notar, en este último fragmento permean de manera destacada las posturas de la nueva Iglesia católica.

MITO SUSTITUTIVO

Ante la permanente amenaza de destrucción total que se cierne sobre la humanidad, presente tanto en el mito judeo-cristiano como en el plasmado en el *Popol Vuh*, derivado uno del juicio final y el otro del no cumplimiento del mandato divino de adorar, sostener y nutrir a la divinidad; este fragmento mitológico establece que Dios Tatil se prepara para la destrucción y sustitución de la humanidad, para ello está intentando crear gente con mejores cualidades —empeñada en el cumplimiento de las obligaciones religiosas y de mejor comportamiento social—. Sin embargo no lo ha logrado debido —y gracias— a que el Señor Santo Tomás —Santo Patrón de Oxchuc—, que es más fuerte que Dios Tatil, protege a la humanidad —los oxchuqueros.

Se dice que en una ocasión en que Santo Tomás salió de Oxchuc para visitar el cielo encontró gente sentada en dos bancas. Antes de hablar, con su bastón empujó «un poquito» las bancas y la gente ahí sentada al caer se rompió y murió. Luego ya en la plática con Dios Tatil, se suscitó el siguiente diálogo:

« ¿Por qué estás haciendo otra gente a cambio de la vida de nuestros hijos, si la que tenemos está bien, nos da de todo?». «Ah, pero es que apestan mucho la tierra y ya no podemos vivir así con ellos» —contestó Dios Padre. El Señor Santo Tomás respondió:

« ¿Pero Tú, cómo lo sientes si estás hasta acá, ¿y cómo yo no me quejo? Y si estoy viviendo junto con ellos, aguantando el olor que despiden y el mal que hacen, es porque nos dan bien de comer.

¿Si matas a tus hijos quién nos va a dar de comer? ¿Acaso nos van a dar de comer los que has hecho, si no tienen manos ni pies cómo van a trabajar para sacar la comida? Esos no sirven para nada en la tierra, ya ves que no se pueden sostenerse con un pie, pues menos trabajar. Mira cómo los moví un poquito y todos cayeron muertos. Estos, Señor, no sirven para nada. Estos nada más nos van a matar de hambre». Así le dijo al Dios Padre.

Argumentos los del Señor Santo Tomás respecto a los que Dios Tatil no pudo replicar. Sin embargo, no por ello cejó en su propósito, aunque cada vez neutralizado por el apóstol, hasta que los apóstoles en conjunto se declararon en contra de ello.

Dios Tatil, enojado, envió castigos a la tierra, intentando asustar a la gente «de muerte»; para ello causó temblores, envió tormentas, oscureció el Sol —eclipses— e hizo llover ceniza.

La elaboración mítica se ajusta a los acontecimientos vividos por los oxchuqueros, en este sentido se establece el nexo con el mito a través de la vivencia de tormentas de ceniza en dos generaciones sucesivas.¹⁰

Para la primera uno de los *j-poxhawanejetik* indicó que hubo un aviso previo, que una persona desconocida pasaba por los lugares previniendo a la gente y conminándola a comerse los animales —aves de corral y ganado— en vista de la llegada del fin del mundo. Para la segunda ceniza no hubo aviso. Sobre la primera ocasión en que cayó ceniza, obtuvimos el siguiente testimonio:

También mi abuelo me contó de cuando pasó la ceniza, él mismo lo vio, cuando eso sucedió ya tenía sus hijos. Dijo que tres hombres se fueron a trabajar en sus milpas, pero como sus terrenos quedaban muy lejos tuvieron que caminar mucho, y ya que alcanzaron el *Muk'ul Huitz* o *Muk'ul Ajab*, que allí llegaron a sentarse para descansar un rato, pero qué va a ser, allí nomás vieron que empezó a nortear y nortear, entonces vieron que era puro polvito que llegaba a su cuerpo, empezaron a limpiarse y a limpiarse, y mi difunto abuelo dijo: «Ay, pero si no es agua lo que está cayendo, ¿qué cosa será esto? ¡Ahora todos nos vamos a morir!».

Por su lado, mi abuela ya estaba llorando por sus hijos, pero a mi abuela su mamá le dijo que no llorara porque mi abuelo pronto iba a regresar con su hijo, que no se iban a morir, ya que lo que estaba cayendo era ceniza. Entonces dijeron que los estuvieron esperando hasta las diez de la mañana y la ceniza seguía cayendo más y más. Ya cuando dieron las once de la mañana, el día se oscureció. Pero como al mismo tiempo empezó a llover, por eso el mundo no ardió, porque el agua acabó de borrar la ceniza.

Entre los tseltales de Oxchuc abundan historias sobre calamidades acaecidas al conjunto de la humanidad, se habla de incendios que acabaron con los bosques, se habla de plagas de langostas que acabaron con los sembradíos y de las consecuentes hambrunas, de epidemias entre las que figuran una «tos caliente» por la que murió bastante gente... Sobre el particular se nos dijo:

Mi padre, quien murió de noventa años, se llamaba Nicolás Morales Santis. Él me dejó su historia contada, que dice así:

O sea que en aquel tiempo pasó un gran fuego que quemó las montañas. Después de eso se criaron muchas verduras, aunque no estaban sembradas crecieron así no-

¹⁰ Se ha dado en dos ocasiones en los últimos cien años, debido a emisiones provenientes del volcán Chichonal situado en el norte del estado de Chiapas; la última sucedió en marzo de 1992.

más. Después vino la enfermedad de tos y bastante gente murió. De su familia solo mi papá aguantó esa tos caliente, todos sus hermanos se murieron.

Mi mamá también vio todo lo que pasó, el fuego y la tos caliente, y vio cómo pasó la plaga del chapulín. Mi difunta madre me contó que los chapulines se comían todas las hojas de los árboles y también las milpas. Contó que se salían a juntar los elotes por canasta y llegaban a dorar en el comal para comerlo de inmediato; que esa plaga fue muy perniciosa porque se lo acabó todo: las hojas de las milpas, las puntas de los frijoles, los elotes, todo. Ese fue un año de hambre, mucha gente tuvo que espantar a los chapulines de sus milpas en cuanto llegaban, la gente estaba metida en sus milpas hasta que la plaga salió huyendo por el cerro de Ajab', porque de por sí de allí salió.

En el cerro de Ajab' hay una cueva en la que al que pedía dinero se lo daba, porque dicen que anteriormente había un cura que llegaba a sacar el dinero. Los *mantiketik* de aquel tiempo tenían la costumbre de pedir la riqueza a través de rezo, velas, copal, cohetes y música con bailes. En ese cerro vive el mero *Ajwalil* que nos da la riqueza y cuando quiere dar castigo manda muchos animales para acabar con nuestros sembradíos y nos deja con hambre, por eso tenemos que seguir respetándolo como lo respetaban nuestros abuelos.

Entonces así fue que el cura iba a sacar el dinero, pero recibió su castigo, allí se quedó trabada su mano, hasta ahora se ve que allí está un brazo del cura. Eso ya ha salido en muchos libros de historias, y la verdad allí está un brazo del cura en el cerro de Ajab'. Nomás que, como según dicen ahora los rezadores de los cerros, ya está cerrado.

Entonces, así fue que los chapulines salieron por la cueva del cerro de Ajab' y por allí mismo se metieron. Dicen que cuando venían se veía como nube en el cielo, entonces cuando la gente vio que empezaban a juntarse los espantaban a gritos, para que así no cayeran en la tierra y regresaran por donde salieron. Así poco a poco fueron desapareciendo esos chapulines. A lo mejor era por orden de Dios que ya no quiso que molestaran a sus hijos y por eso los llevó a encerrar en la misma cueva de donde salieron.

Pero hace poco que mi padre murió, dejó dicho que la plaga de chapulines va a volver a salir en pocos años, tiene que venir a nuestras tierras como pasó anteriormente: «Ustedes van a ver llegar la plaga como nosotros la vimos con tu abuelo, tiene que venir en poco tiempo. Y van a sufrir de hambre porque va a acabar con toda la milpa, tienen que sufrir como nos pasó a nosotros». Era cierto porque dicen que anteriormente el maíz estaba muy caro, a dos pesos por una mazorca, así si compraban cincuenta pesos, regresaban con veinte mazorcas, sufrieron hasta que les dolió su corazón por el hambre. Llegaban a conseguir el maíz hasta Monte Río, por la Selva, caminando hasta allá se hacen tres días. Pero no se iban solos sino en grupo con sus mujeres, y no solo llegaban directo a comprar sino que tuvieron que trabajar varios días o semanas para poder traer bastante maíz. El trabajo de la mujer era hacer la comida y les pagaban dos mazorcas por día, y a los hombres les pagaban cuatro mazorcas. Los hombres abrían monte para sembrar el maíz. Pero el maíz que traían les duraba veinte días nada más, y cuando se quedaban sin comida volvían otra

vez a la Selva para trabajar y traer más maíz para también poder hacer su trabajo. Así sufrieron nuestros padres en aquel tiempo.

ESTRUCTURA DEL MUNDO

Para los tseltales de Oxchuc que se adscriben al catolicismo, al igual que para otros pueblos de Los Altos como Chamula y Chenalhó, el mundo está conformado por el cielo, entre cielo y tierra, la tierra y el *k'atin'bak*. Todo ello forma una unidad, «estamos en una sola bola hecha de tierra y cielo».

CIELO

El cielo está sostenido por la tierra. Los *pik'abaletik* —los que pueden ver a través de los sueños— dicen que aunque desde la tierra se ve azul, arriba todo es verde, hay montañas, inmensos bosques y también selva. Además hay mucha agua.

Con base en el criterio de azul-verde, los *j-poxhawanejetik* expresaron la duda sobre si el verdor es real o no, lo cual lleva a que dicho concepto pase al plano de las creencias.

En otro testimonio se nos dijo que según lo que contaron «varias personas que habían subido en sueños» en el cielo no hay agua, el piso es extremadamente blando, tanto que los pies se hunden un poco al andar. Está comprobado que no hay agua pues los *j-poxhawanejetik* que han llegado allá no la han encontrado. Lo cual se puede ver en los libros que en la escuela les dan a los niños.

En torno a la creación del sol y de la luna, existe un mito que no solo aún circula de manera importante entre los oxchuqueros, sino que se imbrica, como hemos visto, con elementos provenientes del cristianismo. Al respecto se dice que antes de que existiera el sol que ahora nos ilumina existía uno con menor luminosidad y calor, estático en el firmamento y por tanto alumbraba todo el tiempo, por lo que no había oscuridad. Estas cosas sucedieron antes de que Dios creara al primer hombre. En otra versión se dice que eran dos soles y no uno. Como Dios vio que esto no era bueno para sus hijos, ordenó que se hiciera la noche para que pudiesen descansar.

En cuanto a la creación del sol actual se dice, en una versión, que la *Jalametik Maruch* —Virgen María— tenía dos hijos, uno mayor y uno menor. En otra versión se señala que eran dos de mayor edad, gemelos, imagen que evoca a los gemelos divinos del *Popol Vuh*, Ixbalanqué y Xunahpú —en adelante me referiré a dos hermanos dado que en la mayoría de los testimonios así se presentó—, y uno menor. Los mayores se encargaban de «mantener» a la familia trabajando el campo, lo cual hacían bendiciendo las herramientas diciendo: «*Cham uizt, cham lelem*», para que realizaran el trabajo sin mediar esfuerzo por su parte. Así preparaban gran cantidad de terreno para sembrar su milpa.

El hermano menor, por su corta edad, solamente se aplicaba al juego y a molestar a los demás, razón esta última por la que los gemelos lo despreciaban. Así, cuando la Virgen no estaba presente aprovechaban para maltratarlo e incluso matarlo de diferentes formas, ya golpeándolo ya atándolo o arrojándolo a cuevas o barrancos e incluso macheteándolo. Pero como el menor, el *Xut*, tenía poderes, siempre era capaz de regresar a su casa indemne y no profería queja alguna.

En la mayoría de las versiones se hace mención a que la Virgen no se enteraba del hecho del maltrato, sin embargo en una se señala que la Virgen se percató del maltrato y reclamó al hermano mayor, pero esto no trascendió en castigo ni en una mejora del trato que el menor recibía, lo cual enojó a este último en demasía llevándolo a tramar la venganza que a continuación se relata.

El *Xut*, cansado de todo lo que le hacían sus hermanos, le pidió a su madre, quien era tejedora, un poco de algodón; fue a buscar un árbol muy grande y colocó la madeja en lo más alto, lo bendijo y con ello lo transformó en un *chab sun* —panal de abejas—. Dejó pasar un día y en un momento en que los hermanos lo molestaban, les dijo:

«Hermanos, si no dejan de molestarme, no les voy a decir lo que he visto». Entonces los hermanos contestaron: «A ver qué cosa es la que has visto, hermanito, dínoslo y ya no vamos a molestarte». «Pues vi algo que está en un árbol bien grande, yo creo que es un *chab*». «Anda a mostrarnos, hermanito, le vamos a sacar la miel». «Está bien, hermanos, mañana les voy a mostrar». «Bueno, hermanito, pero nomás te advertimos que si es mentira allí nomás te vamos a matar de una vez». «No, hermanos, es cierto lo que digo».

En otra versión se nos dijo que Xut consiguió una semilla de algodón en el camino al trabajador, con lo cual aprovechó para situarse detrás de los hermanos, aprovechando esta situación arrojó la semilla a un árbol muy alto. Al regresar del trabajo, antes de llegar al lugar donde habitualmente los hermanos lo maltrataban, les indicó dónde estaba el panal, siguiendo la narración como a continuación se señala.

Al día siguiente Xut les mostró el *chab sun* a los hermanos, quienes presto se subieron al árbol a comer la miel. Desde abajo Xut les pedía que le dieran algo de miel:

«Hermanos, ahora bájenme un poco de miel, también la quiero saborear, ya que yo fui el que vio ese panal». Y como los hermanos mayores no escuchaban, él les volvió a pedir: «Ya, pues, hermanos, bájenme un poco de miel, también la quiero probar». «Allí te va, hermanito». Así le contestaron, y le arrojaron pura seda, y cada que el Xut pedía le arrojaban seda. «Pero ¿por qué me hacen eso, hermanos?, me estás mandando pura seda, y yo también quiero miel». «Ahí espérala, que te la vamos a mandar».

Previendo que eso era lo que iba a pasar, con la seda que le arrojaban el Xut se puso a confeccionar tuzas que metió bajo el árbol para que comieran la raíz, los dientes se los puso de carrizo. Hasta que metió bastantes abajo del árbol. Cuando las raíces habían sido cortadas por las tuzas el árbol empezó a tronar y cayó, lo que dio como resultado la muerte de los hermanos quienes por carecer de poderes no resucitaron:

Entonces, cuando Xut vio que sus hermanos habían muerto se regresó solito a casa. Cuando llegó se sentó encima de una piedra, entonces su mamá salió y le preguntó: «¿Xut, dónde dejaste a tus hermanos?». «Pues no sé dónde se quedaron porque se separaron de mí y no sé adónde se fueron». «¿No será que mataste a tus hermanos, Xut?». «No, mamá, yo no les he hecho nada a mis hermanos». «Pero ¿qué les pasó que no vienen? Ya es muy tarde» —dijo con tristeza la mamá. «Creo que ya vienen por ahí, no te pongas triste» —todavía le dijo el Xut. Pero qué va a ser, se hizo noche y los dos hermanos nunca llegaron.

En una de las versiones, se nos dijo que una vez que Xut vio que sus hermanos estaban muertos, y esperó para cerciorarse si resucitaban, para no desaprovechar la carne de estos la utilizó para crear diferentes animalitos del monte.

Al día siguiente, como los hermanos no aparecían, la Virgen llorando volvió a preguntar; a lo que Xut respondió en tono de reclamo que si quería que sus hijos regresaran tendría que desgranar doce almudes de

maíz. Mientras la Virgen realizaba el trabajo, Xut se fue a trabajar, abrió monte para preparar una milpa, procediendo de la misma manera que los hermanos, es decir, ordenando a las herramientas trabajar, a su hacha y su *luc*. El trabajo logrado durante ese día fue considerable, sin embargo, al día siguiente, al regresar, toda la labor del día anterior había sido deshecha y el bosque restaurado, así que se veía como si no hubiese sido tumbado. Se avocó a repetir el trabajo del día anterior, pero se escondió para pasar la noche en el lugar y descubrir qué o quién estaba deshaciendo su trabajo:

Los que estaban deshaciendo el trabajo eran el *x'umam* —tapacaminos— y el *t'ul* —conejo—. El *x'umam* portaba el *chijk'pom* —copal— y el *t'ul* lo soplabla. El *x'umam* iba diciendo a todo el monte que se levantara: «Levántate, árbol; levántate, bejuco». Y los árboles y bejucos se iban levantando. Pero cuando llegó Xut agarró al conejo y con su machete le pateó la nariz, al *x'uman* lo agarró y le golpeó la cabeza con un palo, es por eso que uno tiene la cabeza morada y el conejo la boquita partida.

Una vez que atrapó a los malhechores, su trabajo ya no encontró obstáculo.

En otra versión se dice que no pretendía pasar la noche en el trabajador sino atrapar a los malhechores por la tarde, y que al desesperarse con un poco de lodo modeló un ratón procediendo luego a darle vida, esto con objeto de dejarlo como guardián.

Al día siguiente regresó y nuevamente encontró su trabajo levantado, entonces preguntó al ratón por los sucesos de la noche anterior. Este le indicó que quienes hicieron la faena fueron el conejo y el tapacamino. Los esperó a la noche siguiente y la narración termina más o menos como la primera, solo destaca que desde entonces el *x'uman* dice *k'ux jol, k'ux jol*, me duele la cabeza, me duele la cabeza.

Al respecto se dice que debido a la intervención de estos dos animales es por lo que los hombres están obligados a sufrir con el trabajo:

Así fue que los animales dejaron de molestar. Por eso nosotros tenemos que trabajar duro con todas nuestras fuerzas para poder sacar las cosechas. Si no fuera que los animales molestaron el trabajo del Xut a lo mejor no trabajáramos, podría ser que solo llegáramos a colocar las hachas, el *luc* o el azadón, así como hizo el Xut. Pero como molestaron al Xut, pues así fue que quedó que tenemos que trabajar para sobrevivir en el mundo.

Mientras tanto, la Virgen terminó de desgranar el maíz; al volver Xut del trabajador, su madre le entregó la bandeja, el hijo menor tomó la bandeja y esparció el maíz fuera de la vivienda haciendo sonidos como llamando a las gallinas a comer: «puuuuur». Se presentaron toda clase de animales, como tigres, leones, gatos de monte, tlacuaches, coyotes, zorros, tepezcuintles, palomas, todos los animales que hay en la tierra. Xut le dijo que esos eran sus hijos. Como respuesta inmediata la Virgen solo se quedó mirando. Un momento más tarde, alarmada preguntó a Xut por qué había matado a sus hermanos, pero no obtuvo respuesta. Entonces la Virgen le hizo saber que no estaba segura de que él fuera capaz de sostenerla. Ante esto, Xut le dijo a su madre:

Si tú dices que no vas a poder comer, entonces voy a pensar bien adónde nos vamos y yo digo que tú, mamá, te vas a ir a trabajar en un lugar bonito para ti, y cuando trabajes nunca te vas a perder, en cambio yo voy a tener un trabajo muy pesado, porque tendré que trabajar sin descanso. En cambio tú vas a trabajar poco durante cada mes.

Así fue que la Virgen subió y se transformó en Luna, *U*, y Xut en Sol, *K'aal*, quienes fueron los primeros dioses.

En otra versión se dice que Xut le dijo a la Virgen:

«¡Te ja'atej ja' me ya t'um bael te ste'el ja' wechjej!» [«Tú tienes que seguir con tu palo de hacha»]. «Te jo'onej ja' ya jt'um bael luk te ste'el kaujte'e'» [«Yo me sigo para arriba con mi palo de siembra»]. «Ja' jich la yal te Jalametik».

Lo anterior, en consideración a que la labor del hombre en el campo es la siembra, mientras que la de la mujer es el corte de leña.

Respecto al sol se plantea la duda de si es un astro permanentemente caliente o si este durante la noche se enfría y vuelve a calentarse ya entrada la madrugada, al respecto se nos comentó:

Bueno, el Sol es de puro fuego y nadie puede acercarse donde está y con sus rayos calienta todo el Mundo, eso fue lo que me platicaron unos mis tíos pero no sé si es cierto, porque dicen que a las tres de la mañana es cuando se siente el frío. Pero eso me lo han dicho otros viejitos que dicen que han visto cuando a las tres de la mañana se cambia el calor del Sol, porque a esa hora se acaba su ropa. Y cuando van a dar las cuatro de la mañana el frío empieza a cambiar porque el Sol ya se está poniendo ropa nueva. Ya cuando van dando las cinco de la mañana de nuevo aumenta el calor

de su ropa. A las seis de la mañana peor, porque aumentan más las llamas del fuego de su cuerpo.

Pero otros dicen que el Sol y la Luna tienen tierra, pero no sé si es cierto, porque dicen que el cielo también es de puro zacate y montañas, pero como vemos puro azul, otros dicen que es de pura agua. Pero no sabemos bien cómo está la cosa ya que solo vemos que el cielo y las estrellas allí están, que allí andan el Sol y la Luna. Pero en los libros de primaria vemos que viene la imagen de todo el Mundo, vemos la tierra donde estamos viviendo y que estamos cargados por pura agua, que el mar tiene cargada a la tierra. Por eso nuestros abuelos decían que si Diosito nos quiere matar, solo tiene que soltar el mar encima de la tierra y allí nos acaba a todos, eso fue lo que me platicaron mis tíos.

Por otro lado, muchos oxchuqueros, sobre todo los más jóvenes, sostienen que durante el día el sol ilumina y por la noche la luna lo hace, que la tierra gira en torno al sol y que además tiene su propio movimiento de rotación.

ENTRE CIELO Y TIERRA

Cuando entre los católicos se preguntó sobre la existencia de diferentes estratos del mundo —el término en tseltal para hacer tal designación fue *k'um*—, la referencia constante resultó señalar la presencia de nueve planetas que operan como estratos, todos poblados excepto el más cercano al sol. La opinión vertida con mayor frecuencia es que habitamos en el noveno planeta y que el resto, más cercanos al sol, excepto el primero en que no hay vida, están habitados por «enanitos», que lo son por el intenso calor a que están sujetos, o «gente con una mano, un pie, un ojo, un nariz y cabeza pachada [aplastada]» en contraposición con las personas «altas» y «completas» que pueblan la tierra, donde ya es más «fresco».

Se tiene ya la idea de que no es el sol y los planetas los que giran alrededor de la tierra sino que el sol es el centro del sistema solar.

Por otro lado, un *ch'abajel*, de los pocos tradicionalistas que quedan, nos dijo que el mundo se compartimenta en cuatro estratos: el primero es la superficie de la tierra, residencia de la humanidad; en el segundo, en dirección al cielo, viven personas que «tienen sus cueros todos peludos, que no son iguales a nosotros»; en el tercero vive gente que no come igual que los humanos, y en el cuarto dice que no hay gente porque todo es piedra, no hay árboles ni zacate, todo está seco y quema porque está muy cerca del sol.

En otra versión se nos comentó que entre cielo y tierra hay once estratos dispuestos en forma de escalones, que los nombres de estos no los conocen, que quedaron en la memoria de los antepasados y se perdieron. Que en uno de esos estratos, «gradas», vivimos los humanos y es el *Balumilal*; en otro viven enanitos, «o sea, que son puros chinos». Varios de los informantes plantean la duda sobre la veracidad de estos datos. La falta de certeza que sobre el particular existe gradualmente se instala en el pensamiento de los oxchuqueros y claramente muestra la tendencia a cambios aún más profundos en la cosmovisión a suscitarse en el corto plazo.

TIERRA

La tierra es «igual a una pelota», y junto con su entorno está considerada como un ser vivo. Por lo mismo no se le debe golpear y al agua no se le debe regañar. A la tierra se le alimenta con la carne de los muertos. Se hace mención especial de cerros-montañas, ojos de agua-ríos-lagunas y cuevas como seres vivos, *k'aj nichim k'inál* vivos y sagrados porque en estos habitan los *anjeletik*. Sobre las cuevas se nos dijo:

... por eso los cerros o cuevas, el viento, todo tiene dueño porque en las cuevas están los *anjeletik*, en los cerros están otros *anjeletik*, por eso nos vamos a las cuevas a pedir por nuestras cosechas, y los guardianes de la tierra que ahí están, si pedimos nuestro maíz y frijol nos dan porque allí lo tienen todo. Los *anjeletik* platican directamente con los dioses, casi es igual como un gobierno que nos cuida y nos da todo si le hablamos, todo viene de allí de las cuevas. También están los diablos y los ángeles que hay en las cuevas.

Las cruces que siempre se encuentran en las cuevas representan tanto la presencia de Jesucristo como de los *anjeletik* que ahí habitan.

Sobre la superficie de la tierra se encuentran la humanidad y la mayoría de los animales, pero también a ésta llegan los *anjeletik* y los *Pukuje-tik*, demonios.

K'ATIN'BAK, INFIERNO

En el tema de la estructura del mundo se dan diferentes versiones acerca de la ubicación de *k'atin'bak*, sin embargo, debido sobre todo a que se

sabe que el diablo habita sobre la superficie de la tierra, entre la humanidad, lo cual requiere porque es ahí donde hace todo su trabajo; sin embargo el concepto de *k'atin'bak* está más en relación con un lugar adonde son enviados los *ch'ulel-alma* de las personas que en vida cometieron demasiados pecados. Sobre éste, algunos presuponen que se encuentra sobre la superficie de la tierra, otros bajo ella pero que sus puertas dan a la superficie. Lo que sí es de opinión general es que es un lugar de oscuridad; el camino que lleva a sus puertas por el que transitan los *ch'uleltik-almas* de los condenados es ancho debido a que la mayoría de los que mueren se dirigen hacia allá, en tanto que el que lleva al cielo es muy angosto.

El calor presente en *k'atin'bak* proviene de huesos con los que se produce fuego, idea que remite al concepto que sobre Mictlán tenían los nahuas (ver López Austin 1996: 94).

En un testimonio se narra el siguiente sueño:

Mi papá me contó lo que le pasó a una mujer, que cuando [ella] murió su *ch'ulel*-alma se fue derecho al infierno, entonces el hombre se quedó solo y no dejaba de llorar porque él y su esposa se querían mucho ya que era muy buena con su esposo, pero también era pecadora. Entonces dicen que la mujer llegó al sueño del hombre y le dijo: «No te pongas triste, hombre; ven, te voy a llevar adonde estoy viviendo». Y así se fue el hombre. Cuando iban por las cuevas, se asombró de ver que allí había muchas cosas como: maíz negro, maíz colorado, maíz amarillo, maíz blanco, igual que frijol de diferentes colores, pero solo el negro no se podía agarrar por ser como nuestros ojos, por lo que la mujer le recomendó mucho que no fuera a agarrar el maíz negro, que podía agarrar el maíz amarillo o el frijol colorado.

Entonces así fueron pasando hasta que llegaron al infierno. Allí vio el fuego del infierno. Entonces, la mujer se convirtió en caballo, porque ya estaba con el Diablo, hasta le advirtió a su marido que no la tocara cuando se convirtiera en animal, porque si no su alma allí iba a quedar de una vez.

Entonces el hombre así vio todo donde estaba la mujer; luego la mujer le dijo: «Ahora te voy a regresar pero no vas a tardar muchos días allá porque luego te vas a venir conmigo».

Bueno, así regresó el alma del hombre y se acordaba bien como si no hubiera sido sueño. Entonces les contó a sus familiares todo lo que existe en el infierno [*K'atin'bak*], por eso allí dijo que no es bueno hacer muchos pecados en la tierra, porque el *K'atin'bak* existe.

En otro testimonio, se narra lo siguiente:

Bueno, el *K'atin'bak* de verdad existe, porque dicen que el que comete pecados en la tierra ya no está con Dios, sino que está haciendo el trabajo del Diablo. Anteriormente así le pasó a una familia: la mujer de un señor se murió porque el hombre pecaba mucho con otras mujeres, por eso se murió la mujer. Pero el hombre se arrepintió y le pidió a Dios que le regresara la vida a su mujer, pero Dios por medio de su sueño lo llevó al cielo para que llegara a ver dónde estaba su mujer, porque ella no cayó en pecado, allí vio que su mujer estaba tejiendo. Entonces el *Tatilal* le dio orden al hombre de que le hablara a su mujer: «Si quieres, háblale a tu mujer, allí está tejiendo, y si quieres ver el otro lado, allí está el castigo de los que cometen delitos». Era muy cierto, dice que en el otro lugar había pura ceniza de hueso de gente, por eso es el *K'atin'bak*, que aunque nosotros no lo vemos está en la palabra de Dios, hasta mis abuelos me dejaron contado todo de cómo es el infierno, por eso los que creen en la palabra de Dios están contentos con Él, pero los que buscan delitos están sufriendo en el infierno.

DEIDADES

Tanto tradicionalistas como católicos reconocen la presencia de deidades secundarias habitando sobre la superficie de la tierra, personificadas en apóstoles, santos y *anjeletik*, en tanto que los presbiterianos consideran esto falsedad e idolatría:

Nosotros, como somos gente católica respetamos a todos los Dioses y Santos que hay en la tierra ya que manejamos un poco la palabra de Dios con una Biblia que siempre tengo guardada en mi altar. Siempre le pedimos a Dios y los Santos. Siempre los estamos amando en nuestros corazones ya que ellos nos escuchan cuando les pedimos que nos cuiden, que nos ayuden a amanecer bien, que no nos entre la enfermedad; también que nos ayuden a proteger todo lo que nosotros estamos pidiendo para ellos, pues siempre Dios nos ha ayudado mucho, porque siempre amanecemos tranquilos pensamos bien nuestro trabajo.

Los oxchuqueros católicos consideran que si una persona no ha tenido la oportunidad de escuchar la palabra de Dios pero respeta a sus mayores se comporta de acuerdo con lo social y moralmente esperado y rinde culto a cualquier entidad que considere como deidad, Dios Tatil eso lo ve con simpatía y le protege.

DEIDADES SECUNDARIAS O DIOSSES QUE RESIDEN EN LA TIERRA

APÓSTOLES, SANTOS Y VÍRGENES

Algunos de los *j-poxhawanejetik* consideran que hay un solo Dios que se manifiesta a través de una trinidad: *Tatil-Dios/Nich'anil-Dios/Ch'ul* —Dios Padre/Dios Hijo/Dios Espíritu Santo—. Desde esta perspectiva tanto santos como apóstoles son vistos como colaboradores de la deidad celestial. Otro grupo plantea que apóstoles y santos son deidades secundarias.

Ambas posturas coinciden en que apóstoles, vírgenes y santos, fueron creados en el tiempo de Jesucristo para que los obedecieran e hiciesen su trabajo en la tierra. Cristo murió y junto con él los apóstoles. Esa es una de las razones que algunos aducen para considerarlos deidades y adorarlos en los diferentes municipios donde el mismo Jesucristo les ordenó permanecer. Es decir, que por lo general se piensa que estas deidades habitan sobre la faz de la tierra, sin embargo uno de los *j-poxhawanejetik* señaló que dichas deidades están en el cielo y que en las iglesias lo que se ve son sus imágenes a manera de señales de su existencia.

En otra opinión, se señala que se llegó a creer en los dioses y a respetarlos —incluso a Jesucristo— porque cuando eran humanos ayudaron a los enfermos y cumplieron con el trabajo que Dios les encomendó: «... porque tienen poderes para salvar a los enfermos y proteger nuestros espíritus o almas en la tierra. Dios Padre les dio sus poderes para que cuiden de sus hijos».

También se nos dijo que la gente creyó gracias a que cuando los apóstoles llegaron a la tierra junto con la Biblia y Jesucristo, liberaron a la gente de los maltratos y golpizas a que los sometía «gente mala», mostrando con ello su poder y estableciendo a la vez su orden. Imagen que no deja de remitir al maltrato al que estuvieron sujetos sus antepasados durante la Colonia y el baldiaje.

Los dioses se manifestaron debido a que la humanidad, en su corazón, se olvidó completamente de la existencia de Dios. La gente solo se hincaba, forzada, ante el patrón de la finca.

Entonces, para mostrar a la humanidad el camino correcto, santos y santas fueron apareciendo en los diferentes municipios: el primero fue Leonicio, seguido de «los Principiantes», el Señor Jesucristo, los após-

toles y las vírgenes. De las mujeres, la primera que llegó a un municipio fue Santa Rosa de Ocosingo, luego la Virgen de Guadalupe de Oxchuc.

Los apóstoles que tienen más valor para los oxchuqueros son en primer término Santo Tomás, santo patrón de los pobladores, y en seguida con igual poder los patronos y martomas —santos secundarios— de los pueblos vecinos, entre otros: el señor San Lorenzo de Zinacantán; el Señor San Juan de Cancuc y de Chamula; San Bartolo, que es patrono del pueblo de Venustiano Carranza y también está en Comitán; el señor San Pedro de Chenalhó; San Santiago de San Marcos; San Alonso de Tenam; San Nicolás de Cancuc; Santo Domingo en San Cristóbal, San Agustín, San Isidro, San Marcos, San Pablo, San Alonso, Señor Tila, Santo Domingo, San Miguel, San Martín, San Francisco, San Lucas, San Mateo, San Felipe, San Antonio, San Caralampio y San Isidro. Aparte de ellos hay muchos otros santos.

De los santos que acompañaron a Jesucristo, San Pedro fue el más importante, por eso a él se le entregaron las llaves del cielo; luego San Miguel, que de por sí era el ángel de la guarda de los dioses del cielo. El *mamtik* Tila es Jesucristo, que se sentó a descansar en ese lugar que ahora se llama así.

Cada santo buscó su lugar según su gusto, a San Cristobalito le gustó estar en tierra fría, por eso es el mero patrón del municipio de San Cristóbal; al Señor Santo Tomás le gustó Oxchuc porque también quiso estar en tierra fría; a la Virgen de la Candelaria le gustó estar con los cancuqueros, en tierra templada.

Respecto de Santo Tomás de Oxchuc se dice:

También cada municipio tiene sus patronos. El patrono de Oxchuc es Santo Tomás, quien vino de muy lejos. Los abuelos dijeron que vino caminando desde Comitán, que trajo cargando su campana como si no pesara mucho, la trajo cargando en su espalda, llegó hasta Ocosingo donde descansó porque ya no aguantaba su peso y allí la dejó. Siguió su camino y vino a salir a Sib'akja', pero allí no quiso quedarse a vivir porque hay muchos zancudos, entonces siguió caminando y caminando hasta que llegó a salir por el K'ankuk [Cancuc], pero tampoco ahí se quiso quedar a vivir, no le gustó. Otra vez siguió caminando y se vino para Oxchuc donde encontró un lugar bonito para descansar, hasta se quedó dormido porque no había zancudos que lo molestaran, por eso allí se quedó a descansar tranquilo toda la noche.

Ahora, cuando amaneció se despertó, pero qué va a ser, en ese momento un pajarito se posó encima de un arbolito y cantó «*Yaxibil! Yaxibil!*», entonces el señor Santo Tomás pensó: «¿Pero por qué el pajarito dice *Yaxibil*, a poco hay agua aquí abajo? Eso puede ser, que haya agua aquí cerca». Entonces la empezó a buscar y

a buscar hasta que la encontró bajo del cerro [Yalan Huitz]. Allí se quedó varios días. El lugar estaba muy tupido por el monte y solo era un pedacito donde él se quedó. El lugar no era grande pero a él le gustó porque allí nomás estaba el agua. Entonces empezó a componer para poder almacenar agua. Así fue que se quedó a vivir varios días.

Pero qué va a ser, Dios le ordenó no hablar con la gente, que si le hablan no contestara, que de por sí nunca iba a llegar a platicar personalmente con sus hijos. Así fue que obedeció y cuando venía gente solo se quedaba parado.

Uno de los días salió caminando más y más hasta que encontró la planada donde ahora está la iglesia. Allí fue donde encontró su lugar definitivo, donde le construyeron su casa, que es la iglesia; pero a la gente le costó mucho trabajo construirla porque la pared llevó pura piedra grande.

Esas enormes piedras las cargaron mis abuelos y mis padres, pero los albañiles fueron otras personas que no son gente. Así me dijeron mis padres. Que ellos solo dejaban las piedras amontonadas y bastante mezcla y al otro día llegaban a ver cómo ya estaban colocadas las piedras con su mezcla y avanzadas las paredes. Pero nunca vieron quienes trabajaban en la noche. Además no solo iban construyendo la iglesia sino que también a la vez iban construyendo la agencia y el cabildo que hay ahora.

Después, cuando se terminó la construcción llegaron a saber quiénes construyeron las dos obras, dicen que fueron los negritos [ijik'al].

Pero no solo los apóstoles trabajaron sino que también las vírgenes, principalmente *Jalametik Maruch*, Nuestra Madre María, Madre de Cristo; y otras como la Virgen de Guadalupe, Santa Lucía, Virgen de Santa Cecilia y la Virgen del Carmen.

En la tierra los humanos solo vemos las «imágenes» de los santos, pero sus *ch'uleltik* están arriba en el cielo o en «medio del aire desde donde reflejan su luz para iluminar nuestro camino».

También, «con la luz de sus ojos» los dioses vigilan desde lejos el comportamiento de la humanidad, por eso no es posible ocultarles nada, y cuando ven delito aplican un castigo.

Entre las tareas asignadas a las deidades secundarias que Dios ubicó sobre la superficie de la tierra, la que tiene mayor importancia es recoger las ofrendas que sus hijos le han destinado para nutrirle, como velas, flores y copal, así también los mensajes que le son dirigidos a Él y al Señor Jesucristo:

... porque es la comida que les dejamos en agradecimiento por todo lo que pedimos ... pero como muchos de sus hijos ya no obedecen sus mandatos, por eso está cambiando mucho la tierra. La comida ya no tiene sabor, parece que es porque ya nos están castigando los dioses, porque ellos tienen en sus manos la tierra, por eso

es fácil que nos dejen sin comida para que así paguemos los delitos que hacemos, así son los dioses que están en la tierra.

Otro de los propósitos de situar dioses sobre la faz de la tierra fue para que se encargaran de cuidar de la humanidad, «... a la que deben de considerar como si se tratara de sus propios hijos», principalmente ayudándoles a sanar de las enfermedades; también escuchar y juzgar lo que las personas dicen, lo que no significa que estén atentos a diálogos, discusiones o soliloquios, sino que el viento les lleva las palabras adonde ellos están y de esa manera se enteran —a través del mismo vehículo, los santos mandan mensajes al cielo—; otra función de extrema importancia y complementaria a todas las demás es la de proveer de agua y alimentos a la gente, así como cuidar de la salud de los animales domésticos.

Tanto la salud como la enfermedad o los recursos que estas deidades proveen son administrados dependiendo del comportamiento que guarden las personas, respecto al que están permanentemente vigilantes. Si el comportamiento es adecuado en la familia habrá salud y buenos alimentos; si este se desvía de lo establecido en la palabra de Dios se traduce en enfermedad y pobreza.

Por otro lado, cada apóstol tiene a su cargo tareas determinadas: a Santo Tomás se le pide maíz, frijol, alimentos en general, mientras que al Señor San Antonio animales, como ganado y gallinas.

Ocasionalmente los apóstoles pelean entre ellos, debaten y luchan principalmente por las buenas cosechas. Se atacan unos a otros por medio de fuego que es visualizado por la humanidad como estrellas fugaces.

Existen historias de peleas entre Santo Tomás y San Bartolo, asimismo del santo patrono de Oxchuc con San Juan de Cancuc, quien por tener poder sobre el viento lo usa para hacer sus ataques, debido a ello los oxchuqueros están obligados a hacerle ofrendas antes de sembrar el maíz para pedirle que no lo arrase. A San Bartolo se le atribuye poder sobre el fuego, con el que combate a Santo Tomás quien a su vez tiene poder sobre el agua y el viento, con los que enfría los meteoros. Al parecer San Bartolo y Santo Tomás son grandes enemigos. Otro santo patrón que tiene poder sobre el viento es San Jacinto de Ocosingo. San Cristóbal es dueño de los vientos fríos.

En un testimonio se nos dijo que los santos más poderosos, como Santo Tomás, San Miguel, San Pedro y San Pablo, además de gozar de extremo *yu'el* [poder] sobre la tierra, también lo ejercen sobre el cielo.

En su papel de patrono, Santo Tomás provee a sus hijos, los oxchuqueros, de maíz, frijol, agua, riqueza en forma de dinero y remedios para sanar las enfermedades. En agradecimiento, los días viernes muchos oxchuqueros visitan su templo en la cabecera de Oxchuc para dejarle ofrendas —velas, flores y *pom* [copal] —, así como cada vez que se realiza la ceremonia denominada *Yomel*.

No todas las ofrendas que se realizan durante el año están destinadas a la deidad celestial, a cada patrón se le hace una fiesta grande para conmemorar su día.

Las peticiones que se realizan a la deidad celestial y a los santos patronos son para que provean a las familias de alimentos, sobre todo maíz y frijol; que haya buena lluvia para los sembradíos; que «no pegue mucha enfermedad»; también se pide que haya «suerte» con las aves de corral. Así, se depositan frente a los altares velas, copal, flores, y a modo de oración las personas se explayan libremente platicando al santo todo lo que agradecen y desean.

La mayoría de las oraciones se caracterizan por contener un fuerte matiz emocional, debido a que a través del rezo se encauzan desahogos emocionales, fuerte llanto, reclamos, etcétera.

Un aspecto muy importante de la petición es que independientemente de que esté dirigida a una sola deidad, todas las demás conocidas deben ser mencionadas en orden jerárquico, iniciándose la plegaria nombrando a las deidades celestiales, enseguida a Santo Tomás, para terminar mencionando a los patronos de los pueblos vecinos.

Cuando la fiesta patronal no se realiza apropiadamente se espera que el ofendido patrono envíe castigos diversos a toda la población: hambrunas, tormentas, epidemias, frío, polvaredas, etcétera. Si la fiesta resulta de su entera satisfacción, seguramente habrá buena lluvia, ausencia de ventarrones y plagas y, en consecuencia, abundantes cosechas.

ANJELETIK

Dios mandó a los *anjeletik* a la faz de la tierra para que cuiden a sus hijos. Los *anjeletik* están permanentemente al lado de las personas que respetan la palabra de Dios; brindan protección en la milpa, en el camino, en la casa y velan el sueño. Pero si se es un pecador los *anjeletik* no lo toman a uno cuenta, retiran la protección y se lo indican al Diablo para

que este los castigue. Entre los *j-poxhawanejetik* aún se hace referencia a los *anjeletik ya jlajinbatik* como habitantes de cuevas y ojos de agua, aunque predomina la idea, como ya se señaló, de que los atributos que estos en el pasado detentaban han pasado a formar parte del quehacer y poder de apóstoles patronos. Aun así, grupos de familias se reúnen por lo menos una vez al año, antes de la siembra, alrededor del 3 de mayo, para realizar rituales en cuevas y ojos de agua en los que se ofrecen rezos, velas, alimentos y copal. Una parte del alimento se deposita en el altar o se entierra y está destinada a nutrir tanto al lugar sagrado y la tierra como a la deidad que es su dueña; el resto es compartido entre los asistentes.

La misma ceremonia se lleva a cabo a su vez en el centro de la parcela.

DEIDADES DEL MAL

El Diablo, «*Pukuj*», «*Martín Lucero*», Lucero o Ángel Lucifer, es el «jefe» de las huestes del mal; primero fue un Dios-Ángel, pero por «retar» a Dios Tatil [Padre] y «tener hasta quince mujeres» perdió y fue arrojado del cielo hacia la tierra por San Miguel. Desde entonces reina en la tierra, es el «rey» de los demonios: «Tú, escarabajo, ya traspasaste mi mandato, ahora te vas a quedar como judío para todos y te mando donde hay muchos pecadores. Te vas a quedar en el infierno». Físicamente se le describe como un ser parecido a un toro y tiene ojos por delante y por detrás.

Como contraparte del Diablo, se dice que Dios Tatil también es un ángel pero con mucho más *yu'el* [poder] que el primero. El Diablo cuida el *k'atin'bak*, es quien tiene la llave del infierno. No se sostiene en el aire como las deidades celestiales, sino que cuando sale a pasear lo hace a caballo.

Cabe señalar que la imagen a caballo es una representación ligada con el poder inaccesible, así como la exclusión de ciertas actividades a que estaban sujetos los mayas, específicamente la prohibición que había para estos de montar, privilegio exclusivo del finquero y el caporal. Por lo mismo, la imagen del Diablo reproduce a los personajes de dicha época que infligían sufrimiento a la población, así como el poder que goza sobre la tierra, soberano y señor del castigo y la maldad.

El *mero Tatil Pukuj* tiene esposa, ella les instila la maldad a las mujeres. Así puede mandar en las mujeres impulsando a unas a robar, a las casadas a tener relaciones sexuales con otros hombres...; Lucifer lo hace con los hombres, haciendo que roben, que violen mujeres, peleen, asesinen, trabajen los domingos y no lleguen a la iglesia; y a todos a acudir con los *ch'abajetik*, considerados en general como *j-ak'chameletik*, a curarse de las enfermedades.

Otra perspectiva señala que el Diabolo todo lo hace desde el *k'atin'bak*, donde también espera que lleguen los *ch'uleltik* de quienes han pecado en demasía y no han pedido perdón.

Sin embargo, la idea que predomina es la de que el Diabolo, como antes se señaló, no tiene otro sitio donde estar sino acompañando a la humanidad, sobre la tierra «habitando en los corazones de los cristianos». No se le ve, pero él y sus huestes, que son como apóstoles, vigilan a cada uno de los humanos, y cuando se dan las condiciones inducen la ofensa, el chisme, el robo, la confrontación física, la violación, la enfermedad y el asesinato, pues a través de alguno de sus sirvientes puede «mandar a matar a alguien». Todo ello con objeto de dañar lo más posible a los hijos de Dios, cuya naturaleza en realidad es buena pero débil, lo cual los hace vulnerables a los influjos del maligno, quien los obliga a cometer delitos.

Martín Lucero llegó a la tierra a dividir y separar a los hombres, se dice que anteriormente solo había una religión, la católica, pero cuando este se separó de Dios Tatil empezaron a aparecer personas de otras religiones, «... como los protestantes, los evangélicos y otros que no creen en la palabra de Dios pero que se han ido metiendo en la religión».

Otro concepto vertido sobre el «rey del infierno» es que es una persona muy negra, y fue atado a la orilla del mar por los dioses —debido a que no obedeció los mandatos de Dios Tatil—, desde donde exige a la humanidad que realice las maldades antes señaladas.

Los protegidos del Diabolo nunca enferman, siempre se muestran fuertes, «alzados, muy creídos y crecidos», mas sin embargo se considera que debido al excesivo daño que infligen seguramente después de la muerte su *ch'ulel-alma* tienen como destino eterno el infierno.

El anticristo es otra de las deidades del mal. Se dice que antes de Jesucristo existió otro dios que no era el verdadero hijo de Dios Padre, a este lo llamaron Antón Cristo «*Ajwalil* de la muerte». Este Antón Cristo

solo vino a matar a la gente con objeto de sustituirla por una humanidad que él estaba creando. Dichos seres solo tenían un brazo, una pierna y un ojo, y eran incapaces de nutrir a las deidades, por lo que su acción fue detenida por las deidades celestiales. Se dice que mucha gente murió.

En un relato compartido por otro *j-poxhawanej* se nos dijo que hubo cierta mujer, de la que no supo dar el nombre, que lo atajó emborrachándolo y, en colaboración con otras personas, lo ataron a uno de los pilares del mundo.

Otra versión dice que «la Virgen María y nuestro Padre» celebraron una fiesta a la que invitaron al Antón Cristo con objeto de atraparlo. Para los efectos prepararon varias botellas de *pox* y *chicha* que le dieron a beber, emborrachándolo. Por eso dicen que cuando el Antón Cristo se mueve la tierra tiembla, quien esto asegura cita como referencia el Viejo Testamento. Por otro lado se dice que si Antón Cristo logra soltarse de sus amarras vendrá el fin del mundo, porque saldrá a matar a todos los humanos.

Una versión más lo manifiesta como creencia, se refiere que son dos los cargadores del mundo: *K'ina winik* y *K'ina antz*.

El grupo anterior de narraciones evoca la estructura más antigua del mito de creación maya, en que se decía que el mundo estaba sostenido por los cuatro dioses cargadores del mundo; al respecto Holland (1963: 92) reportó lo siguiente:

Los tsotsiles conciben el mundo cuadrado; el cielo y la tierra están unidos en las esquinas. Los *Kuch Vinajel-Balumil* son los dioses de las cuatro esquinas que sostienen el mundo en sus hombros. Su más ligero movimiento produce temblores y aun terremotos ... En conjunto, los dioses cargadores del mundo y de los cuatro puntos cardinales se denominan los *Vashak Men*.

PUKUJETIK, DEMONIOS

Antes de la llegada de la noche, la gente debía recluirse en sus hogares y ahí permanecer en silencio, especialmente los niños, pues los *ijk'aletik* rondaban amenazantes en torno a las casas con la intención de atrapar el *ch'uul-alma* de algún incauto para someterlo y hacerlo trabajar a su servicio, especialmente si se trataba de mujeres, de las que abusaban exageradamente además de violarlas; o peor, en el caso de los niños, comiéndoselos.

Entre todos los mayas alteños se identifica al *ijk'al* —*ijk'al*, entre los tsotsiles—, como un hombre de muy corta estatura de origen africano, tez muy oscura, de extremada fuerza y rapidez, con además capacidad para volar. Aunque es un demonio menor es muy temido, ya que opera por cuenta propia, es decir, si bien forma parte de las huestes del Diablo, tiene la libertad para tomar sus propias decisiones. Vive en cuevas profundas.

A partir de la conversión religiosa masiva, la figura del *ijk'al*, junto con todos los demás demonios menores y la amenaza proveniente de los *j-ak'chameletik*, ha disminuido considerablemente. Tanto así, considero que precisamente hechos como el citado constituyen las razones más importantes para optar por la conversión.

Pajk'inté'-*Sombrerón* es un demonio dual femenino/masculino que se constituye como un demonio con dos aspectos. Por lo general se presenta como una entidad diferenciada e independiente, es decir, como *Pajk'inté'* o como *Sombrerón*; en Oxchuc, se presenta como una entidad diferenciada por el sexo, más bien dentro de la categoría del Sombrerón. Como todos los demonios, habita en cuevas. Durante la noche la hembra atrapa a los hombres que deambulan fuera de sus casas y con artimañas los conduce hasta su cueva donde los hace «su marido». En tanto el macho, el Sombrerón, hace lo mismo a las mujeres. Para poder engatusar con mayor facilidad a la víctima o bien la aborda cuando está alcoholizada o le ofrece bebida para emborracharla, y así con engaños y seducción la va conduciendo a sus habitáculos:

Una vez se iban a llevar a mi tío, que a esas horas venía medio borracho. Dice que la encontró ya cerca de su casa. Él pensó que era su mujer, porque estaba vestida como su mujer, y que le dijo: «¡Ay! ¿Ya viniste, hombre, pero me parece que vienes borracho? Dame tu mano para que yo te lleve jalando a la casa». Pero mi tío contestó: «No, mujer, no vengo muy borracho». Entonces le dijo: «Bueno, sígueme pues». Y mi tío siguió caminando por donde iba la mujer, pero llegó a reaccionar porque miró que no llegaba a su casa, entonces la mujer se paró y lo siguió llamando: «*Lame, lame lexanix xk'ojotik bael te ta nae*» [Vente, vente, ya casi vamos llegando a la casa], que le decía. Pero no era la casa sino la cueva donde la sombrerona vivía.

Entonces mi tío luego pensó en un secreto que le había enseñado su papá. Se sacó la camisa, la volteó y se la volvió a poner. En ese momento reaccionó y vio que no era el camino de su casa, sino que ya se encontraba cerca de la cueva, entonces pensó: «Ay, tras que no era mi mujer la que me trajo jalando, tras que era la pinche sombrerona de la que me había dicho mi papá. Ahora gracias a Dios que estoy bien y tengo que regresar a mi casa».

Así buscando el camino regresó a su casa. Todos los sombrerones son muy malvados porque trasforman sus cuerpos dándoles la forma de los nuestros.

También una vez lo encontré en la noche. Mi pobre papá estaba enfermo, muy grave, y yo me fui a comprar medicina a la farmacia de Oxchuc. Pero como ya me fui tarde, pues al regresar me agarró la noche a la salida del pueblo. Ya iba como a medio camino cuando mi cuerpo sintió miedo, entonces vi que una mujer estaba parada esperándome como a cincuenta metros de distancia. Luego me pregunté quién sería que vino a alcanzarme, si mis familiares no me dijeron nada. Luego pensé que no era gente y mejor hice lo mismo que mi tío, entonces saqué mi camisa, la voltéé y me la puse. En ese momento desapareció la figura. Encendí un cigarro y con ese me seguí caminando rumbo a mi casa. Cuando llegué todos mis familiares estaban preocupados y mi papá ya estaba bien grave, de por sí murió al otro día. Así fue que lo encontré, pero a la mejor era por parte de la muerte de mi padre.

La *Pajk'inté'-Sombrerón*, al igual que todos los demonios menores, solo salen a la superficie de la tierra durante la noche; el sol, tal como se considera en Los Altos de Chiapas, es su enemigo y destructor.

Como podemos ver, aunque en la cosmovisión que actualmente detentan los oxchuqueros conversos al catolicismo predominan elementos provenientes del catolicismo, los de origen prehispánico no están del todo ausentes, más bien se han hilvanado de tal manera a partir de los más resistentes al cambio, de lo que resulta una particular forma de ver y vivir el mundo que si bien tiene sus especificidades guarda semejanzas importantes con lo que se ha documentado para otros municipios (Gossen 1980, Guiteras 1965, Hermitte 1970, Holland 1963, Page 2005, Pitarch 1996, Pozas 1977). Es decir, no ha llegado el punto de perder su esencia prehispánica, misma que la distingue de las formas de ver y vivir el mundo entre la población mexicana no originaria.

Al abordar la cosmovisión en ningún caso puede quedar de lado la noción de persona, ya que ello dejaría trunco este tópico. Dicha noción sobre todo es esencial para entender un poco más de cerca la relación y la posición del ser humano en el mundo, lo cual incluye las realidades paralelas fundamentales en el ámbito etnomédico por su importancia en la conformación del proceso de salud-enfermedad-atención y muerte.

Por esta razón es que se considera un apartado independiente para su abordaje.

CAPÍTULO 3

LA NOCIÓN DE PERSONA EN OXCHUC¹¹

Bajo la consideración de que no es posible acercarse a la noción de persona si no es profundizando en cómo se concibe, visualiza y vive por parte del grupo de estudio; o sea, buscando el sustento de la persona en los «sistemas de categorías nativas» (Bartolomé 1991: 141) y su concreción en el quehacer social, el punto de partida para su abordaje se sitúa en el ámbito de la experiencia, en el de su análisis (Pérez Cortés 1991: 14). Se concibe el ámbito de la experiencia inmerso en una matriz cimentada por las representaciones que sobre el mundo y la sociedad se tienen, ámbito a partir del que se suscita el desenvolvimiento corporal que se proyecta a través de una mímica que da cuenta de las dinámicas en que están inmersas todas las entidades presentes en la persona. Porque es a partir de la experiencia «cómo lo social encarna y existe en los individuos» (Paniagua 2001: 14), conformando con ello los sistemas de disposiciones para la práctica (Bourdieu 1996: 84) que en lo particular se concretan en formas específicas de estar sano, enfermar y hasta las formas en que la muerte se presenta, lo que guarda coherencia estrecha y dialéctica con los distintos códigos y sistemas para la práctica —preservación de la salud, acciones prácticas y simbólicas para dirimir el riesgo y coadyuvar a la armonía social y la atención de calamidades y enfermedades.

Desde la perspectiva de la cosmovisión, que constituye nuestro eje, la aproximación a la noción de persona puede tener un carácter diferenciado que puede ser, según propone Bartolomé (1991: 143-155), el de la persona espiritual, que define como «... 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

¹¹ La mayor parte relativa a la entidad *lab*, contenida en este capítulo, fue publicada en el número 4 de la *Revista Pueblos y fronteras digital* bajo el título «Vivir en el miedo. La noción de *lab* en Oxchuc».

proyecciones macro y microcósmicas; y 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».

En este sentido, el acercamiento a la noción de persona entre los tseltales de Oxchuc que se identifican como católicos se da predominantemente desde lo que se ha delineado como «persona espiritual», por constituir el marco que permite visualizar integralmente la noción a abordar —además de sus componentes y la interrelación que entre estos existe—, lo que coadyuva de manera determinante a la posibilidad de delinear cómo las sociedades se conciben y cómo los individuos se viven como personas y se insertan en una particular dinámica sociocultural.

Como producto histórico, la noción de persona en Mesoamérica se ha ido modificando a lo largo del tiempo ajustándose de distintas maneras al flujo diferenciado de las dinámicas sociales en cuyo devenir se han suscitado condiciones, que aunadas a elementos muy resistentes al cambio «pero no inmune[s] a él» (López Austin 1996: 26, Meslin 1978: 231) presentes en la cosmovisión, han permitido su transformación sin llevarle a perder su esencia, de lo cual los tseltales de Oxchuc no son una excepción e incluso constituyen un caso interesante en cuanto al análisis de cambios profundos en un lapso relativamente corto de tiempo. En este sentido se ha dado cuenta de aspectos del devenir histórico que resultan relevantes para la particular conformación de la persona en Oxchuc y de las actualizaciones que con el tiempo la han transformado.

Tal como señala Alessandro Lupo (1999: 23), entre los grupos que han habitado Mesoamérica desde antes de la llegada de los españoles, la persona humana se ha concebido y estructurado de manera muy diferente a la cultura occidental que les ha colonizado y los domina. Y es precisamente éste uno de los elementos que destacan en la conformación de lo que López Austin ha denominado «complejo religioso mesoamericano», que respecto de la persona espiritual conlleva la característica esencial de su multiplicidad, es decir, la presencia y confluencia de varias entidades anímicas, que van desde las de naturaleza sutil a las de animales o fenómenos naturales, además de la capacidad de algunos pocos individuos de trasmutarse en otro ser o bien de imponer su voluntad en otros seres o fenómenos de la naturaleza. Complejo tan variable como pueblos

hay, en cuya multiplicidad es posible encontrar ese hilo que aún hoy nos permite hablar de la persistencia de dicho complejo religioso.

La identidad de tsotsiles y tseltales tradicionalistas y católicos de Oxchuc, aun con los elementos religiosos de nuevo cuño, todavía se conforma aunque ya se diluye, como señala Le Breton: «el hombre [aún] se confunde con el cosmos, la naturaleza, la comunidad» (2006: 22), razón por la cual la noción de persona no remite exclusivamente al cuerpo sino a una multiplicidad de cuerpos, animales, fenómenos naturales y entidades sutiles de los cuales la mayoría se moviliza preferentemente durante la noche; entidades que acceden a la conciencia de la persona principalmente a través de los sueños.

Entre los primeros trabajos que indagan sobre particularidades, especificidades y diferencias respecto de la noción de persona entre los mayas de Los Altos de Chiapas tenemos los realizados por Holland (1963), Guiteras (1965), Hermitte (1970), Arias (1975), Gossen (1975), Pozas (1977), Vogt (1980), Köhler (1995). Y en los últimos quince años Pitarch (1996a), Page (2005), Sánchez Carrillo (2007) y López Hernández (2007).

A partir de estos trabajos resalta que la noción de persona entre los mayas de Los Altos es compleja y diversa. En sus distintas conformaciones nos encontramos con matices distintivos y varios elementos comunes: cuerpo humano, *ch'ulel*-alma, vela de la vida, y *lab* —tseltales— o *quibal* —tsotsiles—. Esta última entidad corresponde a la capacidad, con particularidades distintivas, de transformación a voluntad en animales, fenómenos meteóricos, naturales o sobrenaturales, inherente a contados miembros de estas sociedades.

A este complejo habría que agregar la entidad correspondiente al alter ego o animal compañero presente en algunos grupos, ausente en otros; precisamente, ausente entre los tseltales de Oxchuc, mientras que presente, por ejemplo, entre los tseltales de Cancuc y Yajalón, así como entre los tsotsiles de Chamula y Chenalhó; jugando, en estos últimos, un papel decisivo en la persona que se es y su devenir.

En síntesis, actualmente la persona entre los tseltales tradicionalistas de Oxchuc se constituye a partir de: cuerpo, *ch'ulel*-alma, vela de la vida y, en unos cuantos, la capacidad de *lab*. Al respecto ya Villa Rojas señalaba: «Es de indicarse que, en la zona de Oxchuc estudiada por nosotros, el concepto de *tona* [animal compañero] resulta de mucho menos importancia que el de *nagual*» (1995b: 538).

En tanto que entre los tsotsiles tradicionalistas en la actualidad se constituye a partir de: cuerpo, *ch'ulel*-alma, vela de la vida, *wayijelil* —animal compañero—, y solo en personas con poder excepcional, *qibal* (ver Page 2005, capítulo 4).

Por otro lado, hay que señalar que hasta el momento en ningún documento académico se ha reportado con precisión cómo se constituía la multiplicidad de la persona tseltal de Oxchuc antes de los desmesurados avances del cristianismo católico y no católico. Me atrevería a pensar, sin concluir, que la noción de persona en este grupo, para esas épocas, se acercaba en mucho a algunas de las características que Pitarch (1996a) ha reportado para Cancuc, noción que en la etnografía realizada para este estudio ya aparece fuertemente influida por el impacto del trabajo llevado a cabo por las asociaciones religiosas señaladas.

En la actualidad se dice que la persona proviene de ser engendrada en la relación sexual como resultado del castigo a que fueron sujetos Adán y Eva.

Los bebés crecen en la matriz. Pero el contacto sexual no basta para tener hijos, toda vez que sin la intervención divina no es posible que el embarazo suceda, y se dice que al momento de la concepción es cuando el *ch'ulel*-alma entra en el nuevo ser «dándole apoyo y fuerza para que se desarrolle». Los hijos son un regalo de Dios Tatil, por eso no todas las mujeres pueden engendrar, y aunque estas se curen o les pidan a los dioses nunca se embarazan.

También, la divinidad ha proveído para que se pueda controlar el número de hijos que se desea tener, ya sea a través de plantas que han sido reveladas o bien con los recursos que ofrece la biomedicina.

Cuando la persona muere el cuerpo se va al panteón y el *ch'ulel*-alma, según su comportamiento, al cielo o al *k'atin'bak*, o de pasada a éste para expiar los pecados y luego al cielo.¹² Ello dependerá del tipo de registros

¹² Por otro lado, respecto del destino del *ch'ulel* después de la muerte de la persona, se registraron varias versiones entre chamulas y pedranos: una es que de inmediato se van a otro dueño, a buscar alguna criatura que esté en el vientre de su madre, así los «niñitos» sueñan que les hablan pidiéndoles que los acepten; si su cuerpo anterior era de mujer tiene que buscar un hombre, o viceversa. En otra versión, se nos dice que primero el *ch'ulel* va a pagar por los «delitos» que cometió, y luego se reubica en un recién nacido.

En Chenalhó se reportó que cuando la persona muere el *ch'ulel* va al reino de la muerte, donde pasa un tiempo equivalente al que estuvo en la tierra, sujeto a un proceso de rejuvenecimiento hasta que todo vestigio de su vida anterior desaparece; llegado a este punto puede ingresar a un

asentados en las distintas «listas» que se llevan en el cielo y el infierno: «En el cielo» no hay sufrimiento, no hay tristeza, no hay miedo, no hay lloradera y no hay muerte segura, en cambio donde está el Diablo, allí sufren mucho, allí hay mucho castigo».

Los recién nacidos que mueren se van al cielo porque aún no han cometido pecados y no pueden ser perseguidos por los diablos. Uno de los *j-poxhawanejetik* señaló que solo van al cielo los niños que han sido bautizados, los que no «van a una casa oscura porque no están reconocidos por Dios».

Es importante que cuando una persona muere se le entierre con todas sus pertenencias, si no es así existe el riesgo de que regrese en forma de espíritu a reclamarlas y con ello cause el deceso del familiar a quien se dirija:

Un ejemplo que pasó con una familia de aquí fue que la mamá se murió y sus familiares la llevaron a enterrar. Pero qué va a ser, en pocos días la señora asomó en su casa, presentándose ante una de sus hijas. Pero llegó escondida atrás de la casa, nunca mostró su rostro porque era un *ch'ulel*, y llegó a hablar: «¿Estás allí, hija?». «Sí, aquí estoy» —contestó la hija—, «¿qué quieres?». «Mira, hija, solo vine a pedir mis cosas, es mejor que las lleven donde estoy». Así dijo el *ch'ulel* de la muerta. Porque dicen que cuando la fueron a enterrar no le llevaron todas las pertenencias que tenía guardadas, como el tecamate para su pilico, collares, aretes y unas naguas, por eso llegó a traer todo. Por eso cuando las personas mueren hay que poner todas sus pertenencias en el ataúd, porque si no regresan a espantar o a llevarse más *ch'uleltik*.

Entonces, la hija le preguntó: «¿Pues, dónde estás?». «Bueno, estoy más allá, abajo de la montaña» —contestó el *ch'ulel*—, «quiero que me lleven mis cosas pasado mañana». «Está bien» —respondió la hija.

Entonces, cuando el papá llegó, le dijo: «¡Papá! Mi mamá vino a hablarme, nomás que no salí a ver y no la pude distinguir. Solo me recomendó que le llevemos sus cosas pasado mañana». Y el papá contestó: «Pero mira, hija, tu mamá ya tiene días que murió, ¿cómo será que otra vez regresó?». «No, papá, me dijo que cuando le

nuevo cuerpo. Por lo mismo, no existe ningún tipo de liga entre las diferentes reencarnaciones de un *ch'ulel* (Guiteras 1965: 241).

Entre los yajalontecos se dice que las personas de buen *ch'ulel* al morir se van al *ch'ulchan*, o el estrato superior, *toyol*; los de las personas malas o las que cometieron faltas y pecados, *mulil*, se quedan en la tierra atrapados en cuevas, ríos, lagunas, arboladas o en otros seres de la naturaleza, o el estrato intermedio *o'lil-lum*; las peores se van a calentar al *k'atinbak* —lugar donde se queman los huesos— que se encuentra en el estrato bajo o inferior, *ye'tal*, o en la profundidad del interior de la tierra (Sánchez 2007).

Entre chamulas y pedranos, anteriormente se extraía el cuerpo de los bebés de las mujeres que morían durante el embarazo o el parto, de tal manera de permitir que el *ch'ulel* del no-nacido pudiera ir al «árbol de los pechos» y ahí esperar hasta que le fuera asignado otro cuerpo (Guiteras 1965: 97).

lleve sus cosas pasado mañana, tengo que llegar gritando en la bajada del cerro de la montaña».

O sea que el grito que iba a llegar dando era la lloradera de los familiares, porque la hija se enfermó el mismo día en que el *ch'ulel* de la mamá llegó, al otro día se murió y a los tres días fue enterrada.

Entonces, cuando la llevaron a enterrar tuvieron que mandar todas las pertenencias que había dejado su mamá y las de ella también. Ya no dejaron nada de sus cosas, ya que sabían que por esas cosas la hija murió.

Un dato importante, y común entre los pueblos mesoamericanos, es que los *ch'uleltik* de los muertos regresan una vez cada año en Todos Santos a visitar a sus familiares, quienes les obsequian los alimentos y bebidas que fueron de su gusto en vida; los niños, el primero, y los adultos el dos de noviembre (Hermitte 1970: 56-57, Pozas 1977: 200). 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 ya se fue.¹³

CUERPO

Como ya señalé en otro trabajo (Page 2005), el cuerpo humano se presenta como la entidad en que reside la percepción inmediata y mediata del mundo, la conciencia, el principio organizador de las relaciones sociales, y en torno a ello se definen los aspectos fundamentales de la cosmovisión (López Austin 1996: 171-172); por lo que, concomitantemente, en torno a esta se aglutinan y organizan las entidades anímicas que conforman la persona. En este sentido, pero sobre todo porque en el cuerpo reside la conciencia, aparece como el centro, responsable de la persona en su totalidad ante la sociedad y las deidades.

Sin embargo, aquí cabe la consideración de que la noción de cuerpo no es plenamente simbolizada ni experimentada por los tseltales que nos ocupan como una entidad individualizada, con límites precisos demarcables entre lo natural y lo social:

En las sociedades occidentales de tipo individualista el cuerpo funciona como interruptor de la energía social; en las sociedades tradicionales

¹³ Al respecto más adelante se hace referencia al proceso de involución que sufre el *ch'ulel*, que lo lleva del anciano que se fue al morir hasta la situación de no nacido, que lo faculta para reencarnar. Dato que asimismo ha sido reportado para los pedranos de Chenalhó por Guiteras (1965: 241) y para los pinoltecos por Hermitte (1970: 56-57).

es, por el contrario, el que empalma la energía comunitaria. Por medio del cuerpo, el ser humano está en comunicación con los diferentes campos simbólicos que le otorgan sentido a la existencia colectiva. Pero el «cuerpo» no es la persona, pues otros principios participan de su fundación (Le Breton 2006: 25).

Sobre el particular, entre los católicos actuales de Oxchuc se dice que Dios creó al primer hombre de barro, y lo animó mediante el soplo divino que transformó el barro en «carne, huesos, venas y sangre», también en órganos como el *chinam*, cerebro, para poder grabar lo que se ve en el mundo.

... por fuera del cuerpo tenemos las siguientes partes: dos manos para agarrar toda clase de cosas y para trabajar; dos ojos para ver el mundo y distinguir todo lo que hay a nuestro alrededor; los pies o patas para caminar y para sostener todo el cuerpo y, también la carne que tenemos cubierta con pantalones y camisas para protegerla.

Ahora, lo que tenemos adentro del cuerpo: Pues, primero, es nuestra vida, o sea la sangre que circula por las venas y entre los músculos hasta que llega al corazón donde tiene fuerza para respirar y latir con normalidad para vivir; luego están los órganos, como intestinos o tripas donde se guarda el alimento; los riñones; los pulmones que nos ayudan para respirar; la boca y la lengua para hablar; oídos para escuchar y otros más, nomás que ya no sé cómo se llaman. Por otra parte, allí está nuestro cerebro que trabaja junto con nuestra mente. Eso es todo lo que tenemos para vivir en el mundo.

En otro testimonio se nos dijo:

Bueno, adentro está lo principal para la vida que es el corazón, allí está el lugar para nuestra comida, como las tripas o intestinos, ya que nosotros no tenemos *tzukum* [panza] como los animales, nosotros solo tenemos unos intestinos grandes donde se guarda la comida. También tenemos los riñones, los *sejk'ub*, pulmones, la sangre que circula en todo el cuerpo, y las venas por donde corre nuestra sangre grande para alimentar toda la carne. Eso es lo que tenemos adentro.

Ahora, lo que tenemos afuera del cuerpo, primero son nuestras piernas y pies que nos sirven para caminar por todas partes, los brazos y manos que nos sirven para movernos y trabajar en el campo, la cabeza y cerebro que nos sirve para pensar y grabar todo lo que nos dicen, también allí está la mente que nos sirve mucho para memorizar el estudio. Bueno, en la misma cabeza están nuestros ojos, las orejas que nos sirven para mirar y distinguir a las personas o cualquier cosa y escuchar lo que dice o leer; también allí está la nariz con que podemos olfatear cualquier olor como el que despiden la comida que comemos con la boca. La boca nos sirve para comer y para hablar; tenemos la voz con sonido pero es por la lengua que tenemos, ya que la lengua se mueve al hablar, por eso sale el sonido, si no fuera por la lengua no

podríamos hablar, hacer contacto con la otra gente, por eso es muy importante que tengamos lengua, boca, oído y nariz, eso es lo que tenemos todo en afuera.

La carne, que está pegada a los huesos por todo el cuerpo, está sostenida por estos, pero la fuerza le viene de la sangre, que es impulsada por el corazón que de los órganos es el de mayor importancia. La sangre circula por dos tipos de «venas»: por una, sangre roja y, por la otra, sangre «medio verde». La pulsación se realiza sobre «las venas» como medio de diagnóstico ante las enfermedades o infortunios, se lleva a cabo por las que circula sangre roja. La sangre se nutre del alimento que se le provee al cuerpo.

Todas las descripciones del cuerpo están matizadas por las funciones que éste tiene, predominantemente las ligadas al trabajo en el campo. En tanto que las referencias a los órganos se centran en el corazón por considerársele centro de la persona e impulsor de la sangre, elemento que a su vez no sólo es considerado corporal sino vehículo de la divinidad y morada de las entidades anímicas, de las que se da cuenta más adelante, sin embargo antes de eso hay que señalar dos factores de cohesión y poder de la persona que resultan fundamentales para su conformación: *majtanil* y *yu'el*.

MAJTANIL, REGALO

Hemos encontrado que tanto entre los tseltales de Yajalón (Sánchez 2007: 22) como entre los de Oxchuc se considera que toda persona al nacer trae su *majtanil*, regalo especial que le concede Dios; pero dicho regalo se guarda en secreto, no se puede nombrar con palabras o dialogar sobre él, lo que es cosa sagrada es innombrable, aunque no desconocida. En el parto la *chichil*, partera, se da cuenta del tipo de *ch'ulel* y de las características, así como del *yu'el*, poder, que porta el recién nacido, lo que se empieza a evidenciar desde cómo se da el parto, así como de los adornos presentes en el cuerpo al nacer, *chanul alal*, en la placenta o envoltura, *pojtsil*, y especialmente en el cordón umbilical, *ch'ujt*, donde se presentan en forma de un collar. Se afirma que solo los padres deben conocer el *majtanil* y su significado, es decir, cómo será el comportamiento del nuevo ser y de qué tipo de artes ha sido dotado, si será buena o mala persona en su familia y la comunidad.

Entre los tseltales de Oxchuc el *majtanil* remite a algún fenómeno u objeto de la naturaleza del que toda la persona, incluido el *ch'ulel*, adquirirá los atributos, mismo que será revelado a alguno de los progenitores a través de un sueño que tiene lugar el día en que se produce la fecundación, elemento que también dará indicios sobre el sexo de la criatura. Al respecto, sobre el tipo de *majtanil* hay distinciones entre los que corresponden a mujeres o a hombres: la mujer puede estar ligada a jícara, taza, bule, arete, gallina, todo lo relativo al sexo femenino, estrella fugaz, arco iris, lluvia, zorrillo. El hombre aparece ligado, entre otros, al hacha, rayo, torbellino, pedernal, machete, coa, viento, jaguar y puma.

Entre los yajalontecos, Sánchez (2007: 22) señala que a partir de los cantos-rezos que de los tseltales de Yajalón ha analizado, entre los *majtanil* que destacan están: arco iris o rayo, *sanselaw*, *cha'wuk*; diversos tipos de animal de los que viven en las montañas sagradas o lugares sagrados, cuevas, lagunas y ríos, *chambalam*; reptiles, aves y felinos *chan*, *ts'unun*, *choj*; objetos inanimados: herramientas de labranza o de cocina, que después se animan. También señala que se presentan mezcladas distintas características animales y de insectos con fenómenos meteorológicos: víboras y felinos, mariposas o libélulas, arco iris, rayos y nubes; entes que tienen color, son brillantes y poseen luz.

LA NOCIÓN DE YU'EL

Sobre la noción de *yu'el*, poder, algunos oxchuqueros consideran que conforme se envejece la persona se va debilitando, lo cual se hace evidente en la práctica porque los *j-poxstawanejetik* según van envejeciendo pierden la capacidad para curar a los enfermos, pues ya no pueden enfrentar al *pukuj*:

Hay un viejito que hace un año se murió por un ataque, pues ya no tuvo fuerza para salvarse, dicen que cuando era joven era el mejor *j-poxstawanej*, viajó por todas partes a curar a los enfermos, ese *mamtik* se llamaba Miguel Santis. Entonces, como la gente vio que ya no sanaba bien a sus enfermos, dejaron de ir con él.

Sin embargo, es evidente que aún se teme a los ancianos, ejemplo de ello es el respeto que se les rinde en toda situación social ante el temor de ofenderlos y con ello ser objeto de sus maldiciones, mismas que el

Diablo retoma para castigar a los infractores. Esto no necesariamente representa ante los ojos de los oxchuqueros que los ancianos conservan o incrementan su *yu'el* conforme envejecen, sino que la falta de respeto en sí misma al ser un pecado importante es causal de castigo. El Demonio recoge los tristes reclamos de los ancianos y castiga a quien ha cometido el delito:

Por ejemplo, cuando los encuentras en el camino [a los ancianos] y primero te hablan, si ven que tú no contestas, que solo vienes chiflando como pájaro, y cuando te dice *booonnej Tatil* [adiós *Tatil*] y tú le contestas *va'ann* [adiós] es falta de respeto para él. Así que cuando llega a su casa empieza a hablar de ti y con eso te viene la enfermedad. Porque todo lo que dice el viejito, el Diablo lo está escuchando. Por eso el Diablo es testigo de lo que hacemos. Por eso cuando te enfermas no te puedes curar así nomás con la medicina, sino hasta que te vas con un *ch'abajel*. Allí te dicen que le faltaste el respeto a tal *mantik*.

Allí es donde llegamos a saber que ese *mantik* es muy fuerte, que no podemos decirle nada y allí lo empezamos a respetar porque ya nos demostró que tiene *yu'el*. Por eso dicen que son muy fuertes y pueden dominar nuestras almas y mandarnos enfermedad. Hasta en la palabra de Dios nos dicen eso: «si no respetas a tus padres habrá castigo para ti».

Pero no es como dicen los demás que los viejitos saben dar la enfermedad sino que es el Diablo que todo lo ve, y si no respetas a los viejitos lo toma en cuenta y te manda la enfermedad. ¿Así que los viejitos qué culpa tienen de que no los respeten? Ellos se sienten tristes cuando no los respetamos, y allí solos nos buscamos las enfermedades, así es lo que digo yo sobre el *yu'el* de los viejitos o ancianos.

Aquí destaca una discusión importante en relación con el cambio del concepto de «a mayor edad mayor poder» que creo se suscita posterior a la matanza de ancianos que se produjo en Oxchuc, de lo que el primer antecedente, como ya se señaló en otro capítulo, fue la muerte de los *k'atinab* entre 1900 y 1920 (Favre 1973: 249-250) y los asesinatos de ancianos que señala Harman (1990: 28-29) hacia finales de la década de 1930 y principios de la siguiente, considerando que el móvil estaba constituido por una especie de rebelión de los jóvenes contra el orden establecido, pero no solo eso sino que también significó el desplazamiento de los ancianos, sobre todo del poder civil, para constituir una nueva jerarquía que finalmente quedó en manos de los maestros denominados bilingües. Como se puede notar en el testimonio, aún inconcientemente permea la idea de que los ancianos poseen fuerte *yu'el*: «Allí es donde llegamos a saber que ese *mantik* es muy fuerte...», para en la siguiente reflexión hacer el ajuste atribuyendo el castigo al plano divino.

Sobre el particular, se nos refirió el siguiente caso que un *me'il'tatil*¹⁴ narró a sus hijos:

Un día mi papá nos contó que vio que estaban matando a muchos viejitos, pero a él no le pasaba nada ya que él no le había hecho nada a la gente. Eso quiere decir que no tenía delito. Por eso nos dijo a todos:

«Miren, hijos, están muriendo muchos de mis compañeros viejitos, si fuera que yo estuviera haciendo lo que ellos hacen, pues yo creo que ya hubiera muerto. Les voy a decir claro: Mi *lab* es un cometa que pasa en la noche. Yo cuido a la gente para que los Diablos no los dominen. Yo siempre paseo en las casas para ver cómo duerme la gente, alumbro sus mentes para que no los amanecen las enfermedades. Tengo un *lab* grande y con ese fácilmente domino a los Diablos, por eso quiero que se porten bien como yo para que no tengan enemigos».

Era cierto porque toda la gente lo quería, hasta le decían que era muy buen curador, los regalos que les daban ya no cabían. Donde quiera que se iba a curar a enfermos venía cargado de regalos. Entonces llegó a morir ya bien viejito, y yo creo que fue por el *lab* grande que tuvo en su poder.

Mantener el *yu'el*, incrementarlo o disminuirlo, representa para quienes lo han recibido de Dios Tatil y no cuentan con *labetik* una labor constante, ya que está en razón directa a la dedicación que se tenga hacia Dios, así como el comportamiento social que se guarde. Es decir, del cumplimiento de un código de comportamiento claramente establecido y no de la edad. Lo primero, en el sentido del ofrecimiento cotidiano que implica oración, ofrendas en especie y ayuno; lo segundo, en cumplir con el mandato de ayudar a sanar de manera amable, con sencillez y prontitud, especialmente evitando la arrogancia, que es severamente castigada por Dios Tatil. Rechazar a un enfermo es un delito grave severamente castigado.

El incremento de *yu'el* se produce a partir de que este le es otorgado al *poxtawanej* a través de revelaciones oníricas mediante las que se le amplía el conocimiento enseñándole nuevas plantas y haciendo más efectiva su ayuda para sanar.

Estas dos nociones nos sirven para dar paso a lo que propiamente son las entidades anímicas, de las que el *ch'ulel*-alma es la de mayor importancia.

¹⁴ Sobre los *me'il'tatil*, ver más adelante.

CH'ULEL-ALMA

La palabra *ch'ulel* proviene del vocablo *ch'ul*, sagrado.¹⁵ Respecto del *ch'ulel*, se puede decir que el concepto que de este tienen en la actualidad los mayas de Los Altos de Chiapas es producto de la presencia tanto de elementos de origen prehispánico como cristianos, de donde retomo la noción *ch'ulel*-alma, que desde nuestro punto de vista es confusa debido a que uno y otro término son utilizados individual e indistintamente como si su equivalencia fuera solo cuestión de sentido común, cuando en rigor cada designación proviene de paradigmas diferentes.

La noción que actualmente estructura esta entidad y sus diferencias entre los distintos pueblos de Los Altos de Chiapas deriva de la entremezcla y resignificación de ambos elementos, dando como resultado una entidad que por un lado corresponde al «soplo de Dios», la presencia divina e inmortal en la persona, concepto esencialmente católico, y por otra desde una noción prehispánica; se constituye a la vez por sí misma en una diversidad de seres etéreos similares, es decir, varios *ch'ulel*-alma o compartimentados, es decir fracciones de *ch'ulel*-alma, ambos casos presentes entre los tsotsiles de Chamula y Chenalhó (Page 2005: 172). Lo cual, como ya se señaló, variará en función del pueblo de que se trate, siendo siempre una entidad anímica con intencionalidad pero sin responsabilidad; toda vez que reside en el cuerpo.

En otro sentido, aunque entre la mayoría de los pueblos tzotsiles y tzeltales es mediante el vocablo *ch'ulel*-alma con el que indistintamente se designa la totalidad de entidades anímicas que conforman la persona (Guiteras 1965: 240, Köhler 1995: 22, Pitarch 1996a: 74, Pozas, 1977: 199-200), al particularizar generalmente hace referencia a una entidad digamos sutilmente delimitada, invisible al no poder ser percibida mediante la vista, por lo que los *j-poxhawanejetik* no se mostraron capaces de referirse a la forma que pueda tener.

Al respecto, a partir de la etnografía realizada en Los Altos de Chiapas se pueden obtener diversos datos: según reporta Hermitte (1970:

¹⁵ La raíz de la palabra «*ch'ul*» se traduce normalmente tanto de lengua tzeltal como tsotsil por «santo» o «sagrado» solo en un sentido muy estricto, es decir, *ch'ul* es más bien «lo otro» de algo. Se trata, pues, de una noción puramente relativa; por ejemplo, la palabra tzeltal para cielo, *ch'ul-chan*, significa «lo otro de la Tierra», Tierra = *chan*. De modo que, en relación con el concepto de persona, el *ch'ulel* puede definirse como aquello que es «lo otro del cuerpo».

85), entre los tseltales de Pinola de la década 1960, el *ch'ulel*-alma era igual al cuerpo donde este residía pero de naturaleza etérea. Entre los pableros de Chalchihuitán, Köhler (1995: 22) reportó el uso de la palabra *nac'ubal*, sombra, para designar al *ch'ulel*. También en Cancuc existe una asociación entre *ch'ulel*-alma y sombra, pero en este caso es solo una proyección del cuerpo, sin más valor que indicar si este se encuentra dentro de la parte humana o no (Pitarch 1996a: 51-52), asimismo el autor señala que:

... se compone a su vez de tres seres: A) un minúsculo pájaro o «ave del corazón»; b) el *ch'ulel*, un ser al cual, para distinguirlo del término más inclusivo, llamábamos corrientemente, por sugerencia de Lorenzo Lot, *batz'il ch'ulel*, «genuino *ch'ulel*»; y c) los *lab*, un conjunto de seres de muy diversa condición (Pitarch 1996a: 32).

En cuanto a su ubicación en el cuerpo, el *ch'ulel*-alma puede ser percibido por los *j-iloletic* (tsotsil) y *pich'awanej* (tseltal), que han recibido el «regalo» —del tseltal *majtanil*— de poder escuchar-sentir la sangre a través de la pulsación. Cuando se interroga a los *poxtawanejetik* sobre la exacta ubicación del *ch'ulel*-alma no precisan con exactitud una región corporal; sin embargo, en las oraciones terapéuticas, vertidas en lenguaje sagrado o *k'opontik* Dios, se nos revela que en la geografía corporal el *ch'ulel* está presente en la sangre.

La sangre, dicen, viene de la cabeza pero sale del corazón, emana desde el centro y se distribuye por todo el cuerpo. Entonces, las oraciones del *k'opontik* Dios se pronuncian con la finalidad de que penetren y se aniden en el centro del cuerpo de la persona, porque allí reside preferentemente la fuerza del *ch'ulel*-alma, de la vida y de la inteligencia de la persona. Por lo mismo, la sangre en sí misma es un elemento sagrado.

IMPORTANCIA DEL CH'ULEL-ALMA

CARÁCTER DIVINO Y FUNDAMENTO DE LA VIDA

El carácter divino del *ch'ulel*-alma proviene de que su naturaleza se constituye a través del soplo divino, es el aliento de Dios; como señala Lévy-Bruhl (1985: 112) depende de la «acción mística». Esto, y el hecho de ser indispensable para la vida, lo sitúa como la entidad anímica de mayor

importancia, el bien máspreciado de la persona, razón por la que los cuidados más importantes y especiales están dirigidos a su preservación, y los rituales más complejos y prolongados a su recuperación-salvación. Lo antedicho se expresa, por ejemplo, en los textos contenidos en los cantos-rezos, oraciones y plegarias, presentes entre los *poxtawanejetik* tseltales de Yajalón mediante variadas expresiones metafóricas, nombrándosele como: sombra del cuerpo, *noj k'etal*; retoño de vida, *spul kuxlejaj*; hilo de la vida, *muk'ul ch'ajan*; y regalo sagrado de Dios, *majt'an ch'ul Kajwal* (Sánchez 2007: 22).

A través del *ch'ulel*-alma la divinidad establece uno de los controles más férreos sobre los mayas de Los Altos de Chiapas, ya que para que estos puedan retenerlo en el cuerpo, es decir, retener la vida, están obligados a cumplir con el mandato divino de ofrendar en forma continua para nutrir a las deidades.

La capacidad del *ch'ulel*-alma de separarse del cuerpo, ya delineada arriba, y de que la vida dependa de su presencia más o menos constante en el cuerpo, son aspectos presentes en toda Latinoamérica y otras regiones del mundo; separación que, como se verá más adelante, depende de diversas circunstancias, con la consecuencia de que entre los mayas alteños su ausencia primero debilita y en caso de prolongarse puede llevar a la persona a la muerte, lo que no sucede con otras entidades anímicas también presentes en estos pueblos mayas, como el *vayijelil* o animal compañero (Page 2005: 182), no presente en Oxchuc, o al menos no de manera extrema.

LOS PELIGROS. EL *CH'ULEL*-ALMA EN LOS ALTOS DE CHIAPAS

La capacidad de desprendimiento del *ch'ulel*-alma del cuerpo, el gusto por deambular, por viajar, su naturaleza golosa y curiosa, la facilidad con que abandona el cuerpo ante sustos y caídas, comprenden una existencia que trascurre en un orden de universo que implica riesgos, orden que presupone constantes peligros y que llevó a Guiteras (1965), en un toque de ingenio, a titular su libro *Los peligros del Alma*, donde sitúa a esta entidad como la que mayores cuidados requiere, ya que dados sus atributos puede ser lesionada, robada o devorada.

Según la persona se aplique al cumplimiento del mandato primigenio de adorar y nutrir a las deidades, en esa medida el *ch'ulel*-alma permane-

cerá en el cuerpo. Entre los tsotsiles actuales se dice que a los *ch'uleltik*-almas que no están encomendados no se les puede retener, siempre se van, caminan por donde sea, llegan a pasear hasta por los trece estratos del *Yan Vinajel-Yan Balamil*. Aquellos que cuentan con *ch'uleltik*-almas, a los que les gusta estar dentro o cercanos a su dueño, requerirán de mucho menor esfuerzo en términos del cumplimiento del mandato divino de nutrir y adorar que aquellos que tienen el gusto por las andanzas y la lejanía. Los primeros escasamente acarrear enfermedad, en cambio los segundos constantemente las introducen en la persona incluso llevándola a la muerte (Page 2005: 207-211). También se ha documentado que el *ch'ulel*-alma abandona el cuerpo durante el coito, la ebriedad y la inconciencia (Guiteras 1965: 241).¹⁶

Una caída, un susto o el miedo, pueden ser motivo de desprendimiento o pérdida del *ch'ulel*, sobre todo en los niños pequeños.

Se ha documentado que por donde el *ch'ulel* abandona el cuerpo es a través de aberturas naturales, como nariz o boca (Frazer 1944: 219); entre los nahuas se reporta que esta entidad abandona el cuerpo de los niños a través de la fontanela (López Austin 1996: 224-225).

En casos especiales los *ch'uleltik* pueden abandonar el cuerpo durante el día, por ejemplo en casi toda circunstancia que resulte de un susto, *xiwel*. Al respecto, en todos los pueblos alteños cuando una persona se asusta al caer. Al desprenderse el *ch'ulel*-alma, si esto tuvo lugar en el territorio de algún *Ajaw* o *Anjel* se corre el riesgo de que este sea retenido por el dueño del lugar (Guiteras 1965: 45, 124; Pitarch 1996a: 45) —sitio al que en ocasiones es preciso que llegue el *j-ilol* cuando no ha logrado recuperar el *ch'ulel* del enfermo desde su casa—: manantial, río, vereda, o bien ante la presencia de un *quibal*, nagual.

Cuando un *ch'ulel* está descuidado, es decir, sin la debida protección, la persona correspondiente puede soñar que deambula por caminos, pasando ríos y poblados; o bien, que es arrojado a una cueva, río o laguna; si no, que está preso, *chuquel*, lo cual es de lo más frecuente; o es obligado a cargar leña o agua. También puede soñar que de un momento a otro pasa

¹⁶ 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. El mismo autor (p. 230) también menciona la sombra y la imagen reflejada en un espejo o en el agua como el equivalente del alma.

de una comunidad o ciudad a otro lugar. Todo esto es interpretado como que efectivamente alguno de los propios *ch'uleltik* lo hace, y cada una de estas circunstancias implica riesgos y la posibilidad de que acarree enfermedades al cuerpo. Lo anterior está ligado al hecho de que el *ch'ulel* que a través del sueño se percibe que deambula, puede toparse con otro u otros *ch'uleltik* fuertes y «muy malos», a los que les gusta maltratar a los que son débiles, o con *anjeletik* o *Ajaw* rojos o negros habitantes de ríos u ojos de agua.

Riesgo similar se produce cuando en estado de vigilia la persona desprotegida deambula cerca de un ojo de agua, un río o una cueva, y en caso de que los dueños sobrenaturales de estos lugares sean *anjeletik* o *Ajaw* negros o rojos le suceda que le provoquen una caída o la asusten para provocar que el *ch'ulel* sea soltado, para al esto ocurrir ser atrapado por estas entidades para ponerlo a su servicio, torturarlo o venderlo, provocando con ello enfermedad en el cuerpo.¹⁷

Otro riesgo significativo para la adquisición de enfermedades es que los *ch'uleltik* gustan de buena comida, por lo mismo, a veces salen del cuerpo con el único propósito de agenciarse un buen bocado. En este devenir pueden tratar de arrebatar los alimentos a otros *ch'uleltik*, lo que obviamente de no tener la fuerza necesaria les acarreará maltratos. En algunas ocasiones encuentran comida que no representa riesgo, pero lo más seguro es que se trate de una trampa para enfermar o atrapar al primer incauto que se presente. Al caer el *ch'ulel* en una trampa de este tipo, a su vez se convierte en alimento y pierde su fuerza, como consecuencia de esto la persona puede morir.¹⁸ Debido a la naturaleza *ch'ul*, sagrada, de esta entidad, su alimento proviene del olor de las flores, del *pom*, copal, la luz y el calor de las velas, así como de las palabras que, a su vez, como queda asentado más arriba en este párrafo, constituyen los principales peligros.

Por otro lado, los *ch'uleltik* en sus correrías llegan a lugares donde los extraños son aborrecidos por los del lugar y son golpeados y «aventados», como sucede en los estratos entre cielo y tierra que están habitados, lo que es otra causa de enfermedad y muerte; también es frecuente que en

¹⁷ En este sentido, entre los cancuqueros de hoy se piensa que la segunda causa de peligros para el *ch'ulel* es que este sea presa de los señores de las montañas (Pitarch 1996a: 48-49).

¹⁸ Frazer (1944: 228) reporta que en algunos pueblos africanos los brujos colocan trampas con alimentos para atrapar o destruir a las almas errabundas y así, como entre los tsotsiles, cuando las víctimas sueñan olores a comida o alimentos temen por su alma.

sus andanzas el *ch'ulel* se tope con otro u otros *ch'uleltik* y peleen, resultando las heridas en enfermedades del cuerpo.

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 *lab* o *quibaltic* —símil de *lab* entre los tsotsiles—, por *anjeletik* rojos o negros o demonios menores. Pero dado que el *ch'ulel* es indestructible e inmortal, lo que se infiere que sucede es que al ser comido se produce la ruptura del lazo sobrenatural establecido con la parte corporal y las otras entidades anímicas, llevando a la persona a la muerte y al *ch'ulel* al lugar del que provino sin perjuicio para su esencia, ya sea que este vuelva a pasar por el proceso de juicio-castigo-reencarnación, o bien descanse con los *ch'uleltik* de los otros difuntos hasta el día del juicio final.¹⁹

RETENER EL CH'ULEL-ALMA

Un elemento relevante a alcanzar a través de la educación en la familia y el grupo social es de lograr retener el *ch'ulel*, sin embargo las personas que más trabajos pasan son quienes los tienen inquietos y que gustan de los viajes. Estas personas para pedir a Dios que guarde a sus *ch'uleltik* que los esconda, que permanezcan dentro de su dueño, requieren de mayor constancia, devoción y tiempo que el resto de sus congéneres.

Tanto en Chenalhó como Cancuc (Guiteras 1965: 125, Pitarch 1996a: 45) se reportó la existencia de *ch'ulelik* que se niegan a regresar al cuerpo debido al gran placer que experimentan fuera de éste, lo que implica grandes peligros para la persona y serias dificultades, en términos de ceremonias complejas y prolongadas, para el *j-poxlawanej* que busque retornarlo al continente.

Cuando el *ch'ulel* ha permanecido fuera del cuerpo más de cierto tiempo, que variará para cada persona en función del *yu'el* personal, el cuerpo irremisiblemente enfermará, y si esto se prolonga demasiado se producirá la desconexión entre ambos, con el consecuente deceso de la persona (Guiteras 1965: 241, Pitarch 1996a: 45).

¹⁹ Al respecto, en el caso de Cancuc, se dice que al ser devorada el ave del corazón por un *lab*, el *ch'ulel* se va al cielo (Pitarch 1996a: 73).

EL *CH'ULEL*-ALMA EN OXCHUC

Algunos de los *j-poxstawanejetik* consideraron como equivalente designar a la entidad anímica *ch'ulel* como alma o espíritu. Sin embargo dos *j-poxstawanej* distinguen entre *ch'ulel*-alma y espíritu, aduciendo que el espíritu sólo abandona el cuerpo a la muerte de la persona, mientras tanto siempre está ahí presente, en tanto que el *ch'ulel*-alma puede abandonar a voluntad o por efecto de una situación traumática sufrida por la persona. También, estos últimos señalaron que una vez que el espíritu abandona el cuerpo tanto el *ch'ulel* como el cuerpo se debilitan y perecen, en tanto que el espíritu, por ser el soplo de Dios, goza de vida eterna, por lo mismo según este criterio es en el espíritu donde yace la fuerza de la persona.

Si la persona ha cumplido con la palabra de Dios, al morir el *ch'ulel*-alma se va al cielo; el de los que no creen se va al infierno o *k'atin'bak*.

La fuerza de la persona proviene del *ch'ulel*-alma; cuando este sale del cuerpo también la fuerza lo abandona, fuerza que le es otorgada por Dios Tatil.

Como ya se señaló, dado que el concepto *ch'ulel*-alma es el de una entidad conformada por elementos entremezclados, aún pueden documentarse elementos provenientes de los conceptos que se tenían antes de la escalada de católicos y presbiterianos, así un *j-poxstawanej* puede hacer mención de que esta entidad permanece en el cuerpo hasta la muerte de la persona, que es cuando es liberada, y en otro momento referirse a ésta como un ave, una gallina, al igual que en Cancuc.

Cuando se preguntó sobre las particiones del *ch'ulel* bajo la consideración de que entre los tsotsiles de Chamula y Chenalhó existe una fracción en el cielo y otra en la persona «a cada lado de nuestros brazos», una fracción mayor en el cielo y una menor en la persona, tan solo un anciano *j-poxstawanej* lo describió de esta manera, el resto se refirió a que cuando se es niño al *ch'ulel* se le denomina *ch'in-ch'ulelal* o ave pequeña y *muk'ul-ch'ulel* cuando el ave ha madurado, alcanzando el estado de adulta, misma que puede liberarse del cuerpo y ser atrapada por un *lab*.

Una opinión que deja ver las tendencias mediante las que se impone el pensamiento dominante en el proceso de reconfiguración del concepto de *ch'ulel*-alma es que este no tiene la capacidad de abandonar el cuerpo, que solo lo hace cuando la persona muere, por cierto una opinión más cercana al concepto que sobre el alma difunden los cristianos.

LAB, SWA'JEL, BIK'EL AJKANEJ

La noción de la entidad anímica *lab* presente entre los tseltales ha sido abordada en diferentes momentos por autores estudiosos de lo maya al-
teño. Entre las décadas de 1940 y 1970 los antropólogos denominaron al
lab y al *quibal* —tsotsil— indistintamente como nagual o nahual (Her-
mitte 1970; Holland 1963; Pitt-Rivers 1970a, 1970b; Siverts 1969; Villa
Rojas 1990), adoptando el término nahua utilizado en el altiplano central
de México y su periferia para referirse a toda entidad anímica de origen
mesoamericano que tuviese características parecidas.

Si bien, a mediados de la década de 1940 Villa Rojas (1990: 37) se re-
firió al *lab* como nahual, en 1947 distingue entre la denominación *lab* y
labil «*in the vernacular*» o nagual «*to the outsiders*» (1995a: 526). Unas
décadas después ya encontramos en Harman (1990: 80-81) el uso para
ambos contextos de la denominación *lab*, que tradujo como «mensajero de
la enfermedad» sin llegar a precisar sus características.

Para dichas reflexiones y avances en la especificación de la designación
fue de suma importancia la postura de Foster (1944: 103), quien señaló
que el uso del término nahual o nagual conlleva el riesgo de la asignación
de un sentido genérico, es decir, da pie a generalizaciones y soslaya espe-
cificidades, tal como sucede con el término chamanismo o como lo fue el
de totemismo.

Por otro lado, en relación con el uso de los conceptos referentes a *na-
hual*, *lab*, *quibal*, etcétera, y su equiparación con el áter ego: *tona*, *wayi-
jelil*, *chanul*, en suma, animal compañero; cabe también señalar que jun-
to con Foster (1944: 102-103), Villa Rojas (1995b: 537), Aguirre Beltrán
(1980: 104), López Austin (1996: 424-425), Lupo (1999: 20) y Romero
(2006: 132), distingo como diferentes las nociones referidas. Entendiendo
el áter ego o animal compañero como la «coesencia que incumbe a todos
los individuos» (Lupo 1999: 20), cuya existencia se da paralela al cuerpo
humano. Mientras que hablar de nagual es referirse a que «... 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 diferen-
te» (Lupo 1999: 20), o bien de alguna energía sobrenatural —frecuente en
la descripción de *lab* en Oxchuc.

De esta manera, la noción de *lab* queda claramente contemplada en la
siguiente cita de Lupo (1999: 17):

... la creencia de que determinados individuos —los cuales a menudo ocupan puestos sociales importantes— están investidos de poderes espirituales particulares, que les permiten transformarse asumiendo a su gusto semblanzas animales —o también, en raras ocasiones, de fenómenos naturales como rayos, viento, nubes, bolas de fuego, etc.— y realizar bajo tales «disfraces» acciones prodigiosas.

En la actualidad, para los tseltales de Oxchuc, Cancuc (Pitarch 1996) y Yajalón (Sánchez 2007), el tema referente a la entidad anímica *lab*, en la modalidad dador de enfermedad, es de suma importancia. Se constituye como una categoría central en torno a la construcción del infortunio; la preservación de la salud y la tranquilidad quedan estrechamente vinculadas al exterminio de dicha entidad anímica.

Aunque la palabra «*lab*» enuncia la capacidad de los individuos que tienen *yu'el*, poder, para transformarse en distintos órdenes de seres y objetos, es preciso señalar que presenta diferentes características de un municipio tseltal a otro. O al menos entre los tseltales de Oxchuc, Cancuc y Yajalón, entre quienes se ha realizado trabajo al respecto (Pitarch 1996, Sánchez 2007).

NATURALEZA DEL *LAB*

Más allá de lo que se señala en los diferentes trabajos hasta aquí citados en relación con el tratamiento del tema referente al *lab*, el más importante para esta investigación, por razones obvias, es el estudio realizado por Villa Rojas (1990), cuyo reporte sobre Oxchuc constituye un legado etnográfico de gran riqueza.

Quienes trabajaron en Oxchuc en la primera mitad del siglo XX se refirieron a la naturaleza del *lab* de diferentes maneras:

... animal sobrenatural que posee cada uno de ellos; es este animal que en sí mismo es invisible, para no ser visto por sus víctimas o familiares, lo que no evita que se escuchen los sonidos que produce al movilizarse o los que emite; el que envían —especialmente de noche— a casa de la víctima, con instrucciones para causarle el mal que desean (Villa Rojas 1990: 340).

Más adelante:

... tiene poderes sobrenaturales para ejercer su maleficio y para hacerse invisible a voluntad. Cuando amanece, el nagual regresa al cuerpo de su dueño y permanece dentro de él hasta que se le ordena salir de nuevo a cumplir alguna misión (Villa Rojas 1990: 376).

... y por el ruido que hace al volar ha de ser del tamaño de un guajolote. Todas las noches, entre 9 y 10, se le oye llegar y posarse sobre el techo de la casa o en algún árbol cercano. Sin embargo, nadie ha podido verla [al ave] no obstante que se la ha espiado con el propósito de matarla (Villa Rojas 1990: 372).

Siverts (1969: 157), también en el contexto de Oxchuc, nos dice que un individuo dotado de poder es a la vez «... dueño de un auxiliar oculto efectivo, llamado *lab* en tseltal y conocido en los círculos americanistas con la palabra “nagual”, derivada del náhuatl. Este ser es su “yo” sobrenatural y su consejero».

Finalmente, Harman (1990: 80-81) sólo hace el símil con nahual, en el sentido de la capacidad de transformación en animal, y se refiere a la traducción del término como «... mensajero de la enfermedad».

Desafortunadamente, estos autores no profundizaron más allá en lo que respecta a la naturaleza de *lab*, lo cual es una lástima, puesto que para la época en que realizaron sus investigaciones mayores datos hubieran resultado invaluable para el interés que sobre este tema en particular se tiene en la actualidad.

Ahora bien, situándonos en las descripciones que sobre la naturaleza de *lab* se han esbozado durante la última década en otros municipios tseltales, podemos ver que en alguna medida divergen con lo que señalaron los oxchuqueros que colaboraron en este trabajo.

Así tenemos que en su estudio sobre los tseltales de Cancuc, Pitarch (1996a: 55) señala que se trata de un ser:

... instalado en el corazón [que] se conoce como *lab*. También existen desdoblados, copresentes: se trata de criaturas «reales» —un animal, por ejemplo— que habitan en el mundo exterior, pero que además están duplicados en el corazón humano, con el idéntico perfil del ser que habita afuera, solo que aquí «gaseiformes». Los *lab* son de muy diversa condición y no existe una clasificación rigurosa de sus tipos. De todos modos, las descripciones permiten reconocer ciertos criterios tácitos de ordenación, de sentido común tseltal.

Por otro lado, Sánchez (2007: 6) ha documentado que los tseltales de Yajalón conciben el *lab* como:

... una materia especial, ya que su esencia se transforma en animal o entidad meteórica y en distintos objetos de la naturaleza que se introducen en el cuerpo de las personas para enfermarlas ... habita tanto fuera como dentro de él [el cuerpo de la persona] en sus diferentes formas animales y meteóricas.

En ambos reportes podemos ver que un elemento que destaca es que *lab* aparece como entidad desdoblada, es decir, habita tanto en el corazón de la persona como fuera, en la naturaleza.

LAB EN OXCHUC

Lo antes planteado resulta diferente en Oxchuc, donde hemos documentado que el *lab* es *yu'el* —un poder— que reside en el corazón y faculta a las escasas poderosas personas que lo poseen para transformarse en animales, fenómenos meteóricos y naturales.

Se dice que *lab* y *yu'el* no son inherentes a la persona, sino que son introducidos en un sentido como en la década de 1940 ilustró Villa Rojas (1990: 505-306), por *Tatik Mukul Ajaw* o Santísima Trinidad —deidad considerada de género masculino, cuya figura está situada en el altar mayor del templo de Santo Tomás en la cabecera de Oxchuc, encima de la figura de Santo Tomás “Mayor” que ocupa la posición central, porta en el pecho la paloma que simboliza al Espíritu Santo y que los oxchuqueros de aquel tiempo consideraban era un zopilote, y además *lab* del Santo—. Deidad que a todas luces se presenta para dicho tiempo bajo una connotación bipolar, en el contexto de poseer atributos tanto del bien como del mal. Las otras entidades con capacidad para adjudicar *lab*, según señalaron diferentes *j-poxhawanejetik*, son Santo Tomás y los *anjeletik*, dueños de cuevas, también en su acepción dual.

LA REVELACIÓN DEL LAB

El *lab* habita en el corazón de su dueño, transita y se proyecta desde su sangre, siempre presente en el cuerpo, no hay separación entre uno y otro. Desde la sangre observa atento, permanece constantemente alerta ante el peligro y cuando actúa lo hace bajo la voluntad de su dueño.

Según otra versión, vigila ya montado en la espalda de su dueño, o bien proyectado, va delante en los caminos.

La persona es su cuerpo y sus entidades, en el caso de los oxchuqueros cuerpo, *ch'uulel*-alma, y *lab*, siendo cuerpo y *lab* uno y lo mismo, ya que el *lab* surge de la transformación del cuerpo de humano a animal y viceversa; y el animal o fenómeno *lab* resultante por pequeño e insignificante que parezca se constituye en un ser poderoso y peligroso para el humano, «... tanto que cuando espantaban a la gente se moría». Se puede tener uno, dos, tres o más *lab*: al respecto Villa Rojas (1990: 355) señala:

... Todos los brujos tienen su nagual; algunos tienen hasta dos. Se dice que Diego Gómez Ichilok, el viejo que murió hace poco aquí cerca, tenía dos naguales; uno era gavilán y el otro era fuego.

Cuando se habla de *lab*, los más lo hacen a partir de hechos que tuvieron lugar en un pasado no tan remoto, apelando a la memoria presente en la familia sobre hechos observados por los ascendientes directos, como en el siguiente ejemplo:

Mi difunta abuela contó que su mamá tenía en su poder tres pájaros, cuando el último salió volando de su cuerpo allí murió. Yo creo que de verdad tenía varios animales, que no es un cuento lo que dejó dicho, sino que realmente vieron esos tres pájaros abandonando el cuerpo de su mamá, por eso lo creemos, eso es lo que sé un poco.

O bien, aunque escasos, hay quienes hacen señalamientos sobre personas portadoras de *lab* a las que conocen:

Este señor vive cerca de la Colonia Veinte, se llama Rubén y hasta ahora vive. Pero lo que pasa es que no sé qué clase de animal tiene.

Hay otro *mamtik* que vive por la colonia El Niz, ese sí lo sé, porque cuando toma él mismo platica que el animal que tiene en su poder es una paloma, lo dice claro. Y este viejito sigue viviendo, a lo mejor no le han matado su animal, por eso no se ha muerto.

Hay muchos de los viejitos que tienen animales en su poder, ya que ellos mismos lo dicen en sus borracheras, y yo creo que es cierto porque nunca se enferman y nunca tienen miedo de la gente, allí es donde nos damos cuenta que a lo mejor es cierto que tienen sus poderes, por eso siempre los respetamos para no llegar a caer en sus manos.

Las formas que adopta el *lab* son múltiples, a partir de lo que nos señalaron los *j-poxstawanejetik* adelantamos que se pueden clasificar en meteoros, animales y dadores de enfermedad.

LABETIK QUE SON FENÓMENOS NATURALES

Entre los oxchuqueros, como en el resto de Los Altos de Chiapas, se considera que algunos fenómenos naturales son *labetik* muy poderosos. Entre estos se mencionan el rayo y el viento en forma de torbellino, con la particularidad de ser una condición que se atribuye a tseltales a los que se considera con mayor poder que los de Oxchuc, como son los de Cancuc y Ocosingo. Sobre el *lab* rayo, refiriéndose a los cancuqueros, se nos narró lo siguiente:

«¡Los rayos tienen dueño!». Eso dice un señor allá en Cancuc. Lo dijo porque en ese lugar está programado construir una presa que no sabemos para qué va a servir, pero los ingenieros ya llegaron a ver dónde se va a empezar a hacer. Dicen que hasta Chacté', que es una cañada bien grande con ríos grandes que allí se juntan. Por eso los trabajadores del gobierno lo quieren aprovechar, pero los cancuqueros no la quieren porque dicen que van a perder muchísimas hectáreas y la riqueza que tienen, como las milpas, los cultivos de café y muchas frutas, ya que se va a inundar hasta medio cerro.

Por eso dicen: «Si lo hacen que lo hagan, y cuando terminen de hacerlo nosotros lo vamos a tumbar con puros rayos».

Es cierto, porque con eso ocuparían muchas tierras y acabarían con muchas casas que están allí cerca y, además, ¿adónde se va a ir esa gente?, por eso dicen que los van a chingar cuando se cierre esa presa. Por eso allí fue donde llegamos a saber que esa gente de Cancuc tiene rayo y viento.

Por lo que toca al viento, como expresión de *lab*, se presenta una narración que por su riqueza y elocuencia se transcribe completa:

Escuchamos que por el municipio de Ocosingo había una muchacha muy buena y preciosa, que tenía su pelo bien largo hasta la cadera y vestía buenas ropas. Que todos los jóvenes la querían. Todos estaban enamorados de ella.

De estos había uno que ya no se aguantaba y mandaba a sus padres a pedir a la muchacha. Fueron varias veces a pedirla pero no se la concedían, hasta que los padres del muchacho se cansaron y le dijeron así: «Ya no hay remedio de entrar, hijo, ya nos cansamos de tanto rogarle a los padres de esa muchacha [para] que den el permiso, pero no la quieren dar».

Entonces, el hijo le dijo al *mamtik*: «¿Pero, papá, por qué no haces otro esfuerzo y llegamos a rogarles otra vez? ¡Que sea la última!». «Bueno, vamos a intentar por última vez y que nos diga de verdad por qué no quiere dar a su hija». Así contestó el padre del muchacho. Entonces, prepararon las cosas de nuevo y se fueron a la casa de la muchacha.

Cuando llegaron los pasaron adentro de la casa, pero la noticia no fue buena, los padres de la muchacha dijeron: «Bueno, *mamtik*, ahora les voy a decir la verdad para que así se olviden de mi hija en su corazón y esto se acabe. Es que mi hija no vive normalmente».

—No le hace, yo la quiero para mi mujer —así dijo el muchacho.

—Bueno, está bien, si la quieres te la doy, total que ya les dije cómo está, así que después no se vayan a arrepentir —así contestó el padre de la muchacha.

—No me importa, lo que quiero es casarme con ella —contestó el muchacho.

Entonces, fue la boda, y cuando llegaron a vivir juntos la muchacha le advirtió a su marido:

—Bueno, ya que estamos juntos tienes que aguantar todo lo que haga, te lo digo claro.

—¿Por qué? —contestó el marido.

—Es que yo estoy así, a veces me salgo durante unos días.

—Pues te quiero mucho y tengo que aguantar lo que dices —así contestó el esposo, ya que era una muchacha bien bonita, por eso la quería mucho.

Y es que ella era «tormenta de aire».

Antes de salir a hacer su fechoría la mujer le dijo a su esposo:

—Oye, esposo, te voy a pedir algo.

—Qué.

—Falta una semana para que yo te deje hecha tu comida.

—Pero ¿por qué, mi esposa?, ¿acaso te he hecho algo? —dijo el esposo.

—No, no me has hecho nada, solo que no quiero que veas cómo voy a sufrir.

—Pero ¿qué cosa es el sufrimiento que vas a tener, mi esposa?

—Pues es lo mismo que ya te he dicho —dijo la mujer.

—Bueno —contestó así el esposo, ya que ya sabía de qué se trataba y ya no hizo caso.

Entonces, la mujer preparó la comida y cuando la terminó le dijo a su esposo:

—Esto es lo que vas a comer durante la semana, y cuando yo llegue vas a tender mí vestido atrás de la casa porque allí voy a llegar directo a tirarme.

—Está bien.

Entonces el hombre pensó:

—*¿Pero cómo va a hacer eso?*

Y la mujer dijo:

—Mañana me voy a salir y ahí agarras tu comida.

—Y ¿adónde te vas a ir? —contestó reclamando el hombre.

—Ahí vas a ver adónde me voy, y vas a ver cómo voy a sufrir.

Al otro día, se levantó y se fue al patio de la casa, y en ese momento empezó a revolcarse y salió volando, que solo su pelo se alargó más y así se fue volando, allí el esposo vio que iba chingando todas las ramas de los árboles y que los grandes palos hasta silbaban por la tormenta que llevaba, iba aleteando con las dos manos, arrancando con ellas los gajos de los árboles.

Como le había dicho al esposo, una semana después regresó y llegó a caer donde estaba tendido su vestido, se revolcó varias veces para tomar su normalidad, pero llegó bien sangrada de todo el cuerpo y le dijo al esposo:

— ¿Viste cómo es mi sufrimiento?

— Sí, ya lo vi. —contestó el hombre.

— Fue mucho mi sufrimiento porque los palos secos y los árboles grandes me lastimaron mucho, por eso vengo bien sangrada. En cambio las milpas no lastiman, es muy sabroso pasear por allí —así dijo la mujer.

El hombre se quedó muy triste porque vio que su esposa había llegado bien lastimada, pero la mujer no hizo caso de sus heridas y se fue a bañar. Al salir ya se encontraba normal, como era antes.

Así quedaron viviendo la mujer y su esposo, pero ella siguió saliendo a hacer fechorías, que era su trabajo.

También hay hombres, porque aquí en Oxchuc decimos que hay mujer de aire y hombre de aire, por eso el secreto que aquí tenemos es que cuando el aire viene como tormenta y es de hombre una de las niñas se sale afuera y se sube el vestido para mostrar su cuerpo, para que el hombre tenga vergüenza. Ahora, si el aire es mujer pues el que sale es un niño y se baja el pantalón para mostrar el cuerpo, y dice así: «*Ilabil katii, ilabil katii*», mostrando el pene, y con eso se va el viento porque tuvo vergüenza. Eso es un secreto que tenemos.

Si no, hay otra forma de hacerlo, se agarra un tazote [tazón] de ceniza de la leña del fuego y se avienta al aire, y dicen que la ceniza sirve para tapar los ojos del hombre aire, por eso la gente de Oxchuc siempre lo usa.

Así está la historia de la gente del municipio de Cancuc, que son más poderosas con sus rayos que las personas que tienen aire, y pueden ser hombres y mujeres, y esa costumbre sigue porque cada año pasan las tormentas de aire y las tronazones de rayos por nuestros pueblos.

Sobre el *lab* viento, Villa Rojas (1990: 355) documentó que independientemente de la forma que los nagueales tengan son de viento y nadie los ve. Por esto es que los brujos saben casi todo, porque los *labetik* pueden entrar de noche a las casas y averiguar lo que pasa en ellas. Sin embargo, más adelante dicho argumento se contradice al señalarse en un testimonio que el sujeto, a sabiendas de que alguien quería dañarlo, se mantuvo vigilante durante varias noches, en las que pudo detectar y ver tanto a una lechuza, *uch*, como a un *pare* (ibíd., p. 386).

Otro tipo de fenómeno natural que ha sido reportado para Oxchuc como *lab* es el fuego, así dice el autor:

Este nagueal de fuego es como una bola de fuego que va flotando por los aires. Hay tres clases de fuego: uno rojo, uno amarillo y otro verde. El de color rojo es el más malo. El que tiene nagueal de color verde, su milpa está siempre verde. El que tiene nagueal de color rojo o amarillo, su milpa está siempre amarillenta (1990: 386).

... no «comen» almas, pues no tienen necesidad de alimentarse. Estos son los naguales de los que saben «pulsear» bien, pero que no saben echar enfermedad (*ibíd.*, p. 424).

LABETIK ANIMALES

Entre los *labetik* animales o *uxlametik* más poderosos, se mencionan:

De las aves, el *xijk'*, águila; y *xoch'*, lechuza, animal de los más temidos y frecuentemente mencionado por su indiscutible malignidad, que en el plano de la naturaleza es reconocido como feroz predador nocturno.

De los silvestres *cho'j*, puma; *wax*, gato de monte; *ok'il*, coyote; *uch'*, tlacuache; *tzemem*, rata; elefante; venado; *chijilchan*, culebras, y *pojok'*, sapo.

De los domésticos *rabena*, perro, al que uno de los *j-poxlawanejetik* sitúa como el *labetik* más poderoso, aduciendo como razón el hecho de que nunca deja entrar a la casa a otros *labetik*, y el gato.

De corral, caballo, considerado junto con el toro de los más poderosos y peligrosos. Además, burro y *ten'zum*, chivo, sobre el que se dice que en realidad es el Diablo por los «cachos», cuernos, y por lo luminoso de sus ojos. *Kuch* o *chitam*, cerdo; *mut*, paloma, y *tuluc*, guajolote.

Sobre el caballo, frecuentemente mencionado y al que se le teme sobremedida en su forma de *lab*, se nos compartió la siguiente narración:

Bueno, los más fuertes son los que tienen en su poder caballos, porque a una persona que tenía en su poder uno le pasó lo siguiente: Iban por el camino y se toparon con el Diablo, a quien le gusta pelear con cualquier persona o animal. Entonces, dicen que el caballo habló diciéndole al amo que no se metiera a pelear con el Diablo, que él iba a resolver el problema y, entonces, se dio el cambio de hombre a animal.

El Diablo lo estaba esperando con fuego del infierno tan caliente que en su forma humana no hubiera podido pasar. El caballo le aconsejó que por ningún motivo fuera a regresar a la forma humana, porque podía caer en el fuego del infierno. Entonces, el amo así lo hizo, el caballo brincó por encima del fuego y así se salvaron de la muerte. Los que no pudieron brincar, allí quedaron muertos calcinados.

Por eso, los que tienen en su poder caballos, mulas, *wakax* —toro— y burros, son los más fuertes de todos. Los que son menos fuertes son los *tentzunik* —chivos—, coyotes y otros animales chicos.

Entre los *tsotsiles* de Chamula y Chenalhó, tanto el caballo como el toro si no aparecen como los más poderosos sí resultan ser los *quibaltik* con

los que con mayor frecuencia se topan las víctimas en la noche (Page 2005: 206).

LABETIK DADORES DE ENFERMEDAD

El móvil de la acción nefasta de los *labetik* dadores de enfermedad se sitúa fundamentalmente en los ámbitos de la envidia y el despecho, mismos que se estructuran como ofensa y justifican el uso de *tz'ilajwanej* o *tz'ilajwanej*, mal echado. Aspectos desde los que se perfilan importantes dinámicas sociales y religiosas.

Sobre los *labetik* dadores de enfermedad, Pitarch (1996a: 135) señala:

Es oportuno recordar que prácticamente todas estas «almas históricas» son *lab* del grupo *ak'chamel* —los dadores de enfermedad—, una categoría de por sí extraña pues su común denominador no es, como en el caso de otras categorías de *lab* —animales, meteoros, seres fluviales— la ecología, sino la facultad del lenguaje.

Entre los oxchuqueros, se dice que esta categoría de *lab* dadores de enfermedad es más bien de naturaleza sutil pero indeterminada. Entre otras manifestaciones de este tipo de *lab*, así como en Cancuc, se hizo especial mención de la palabra como entidad «*lab*», misma que actúa bajo la voluntad del dueño, penetrando al cuerpo de las víctimas en forma de «palabras mal habladas», enfermándola. Sobre esto, los *ch'abajel* —los que pueden escuchar-sentir— señalan que efectivamente escuchan palabras en el pulso de algunos de sus pacientes, lo cual es neutralizado arrojando éstas fuera de la sangre con rezos que constituyen palabras más fuertes. Hecho también reportado por Sánchez (2007) entre los tseltales de Yajalón.

Una forma muy frecuente en Cancuc, pero no mencionada por ninguno de los entrevistados de Oxchuc, son los *labetik* dadores de enfermedad humaniformes con atuendo de sacerdote, sobre los que Pitarch (1996a: 63) señala:

El más destacado de estos personajes se conoce como *pale*, del español «padre», también nombrado en los pareados de los ensalmos como *klerico*, «clérigo». Miden aproximadamente un metro de estatura, son muy gordos, calvos, con una vestidura que los cubre hasta el piso y calzan zapatos. No cabe duda de que son sacerdotes católicos, con los que abiertamente se comparan.

En relación con Oxchuc, sólo encontré dos referencias etnográficas:

... Horas más tarde escuchó ruidos sospechosos y salió de nuevo; entonces descubrió que se trataba de otro nagual, de forma humana y corta estatura, que presuroso se escapó entre la maleza. Mi informante añadió que esta clase de nagual recibe el nombre de *pare* [probable corrupción de «padre» o «cura»] que tiene apariencia de ladino, de medio metro de altura; fuera de esto, no pudo darme detalles más concretos sobre su indumentaria (Villa Rojas 1990: 386).

Otros humanoides mencionados en la etnografía de Villa Rojas (1990: 304), son «... pequeñuelos con traje de ladino y sombrero chiquito».

En este contexto, y como señalo en otro trabajo (Page 2005: 389), la influencia de los distintos grupos cristianos que operaron y operan en Oxchuc ha sido decisiva en el logro, además de la conversión masiva, de trasfiguraciones importantes en la cosmovisión de los tseltales, así como en la pérdida de algunos de sus elementos.

Ambas situaciones se hacen evidentes por ejemplo en lo relativo a la naturaleza de los *labetik*, en que como venimos viendo destaca la desaparición de los *pare*, padres, o *kleriko*, de entre los *labetik* dadores de enfermedad.

Al respecto, antes de la década de 1940 no había presencia real de la Iglesia católica en Oxchuc. A partir de ahí, la institución da un giro a sus políticas e implanta los postulados de la nueva Iglesia a través de acción parroquial y de Comités Eclesiales de Base. Así, en relación con los *labetik pare*, los oxchuqueros tenían en la memoria, tal como señala Pitarch para Cancuc, el proceder fiscalizador y expoliador que caracterizó especialmente a los dominicos de la Colonia. Con el arribo de sacerdotes en la década de 1940 para llevar a cabo la estrategia de un continuo contacto con la población, se induce, si se habla de dichos agentes, una imagen diferente, benévola, y con ello la desaparición de los demonios, los *labetik* con apariencia de sacerdotes católicos.

Por otro lado, en relación con los *labetik* dadores de enfermedad de naturaleza animal, si bien la lechuza, el caballo y el toro, entre los reseñables, han quedado en la clasificación de *labetik* animales, no obsta para que en ocasiones puedan ser enmarcados dentro de los dadores de enfermedad, toda vez que al menos en Oxchuc estos, a la par de la palabra, son los que en la actualidad se mencionan con mayor frecuencia.

FORMAS DE ACTUAR DEL *LAB* Y CÓMO SE CONTRARRESTA

La presencia de palabras en el pulso en principio no es del todo letal y es erradicable si es detectada y contrarrestada a tiempo por un *ch'abajel* con suficiente *yu'el*, poder. Sin embargo, aunque constituye la forma predominante de acción del *lab*, encontramos otras formas de actuar; por ejemplo, cuando se trata de hacer *lak'tawanej*, cortar la vida, en que para obtener rápidamente el *ch'ulel* de la víctima el *lab* aprovecha las horas de sueño para introducirse en el domicilio de la persona y depositar en su boca objetos «trabajados» que la enfermarán y eventualmente la llevarán a la muerte. Otra modalidad es la de introducir subrepticamente dichos objetos en los alimentos que se consumirán al siguiente día.

Al respecto Villa Rojas (1990: 404) señala:

Hablando sobre la técnica de embrujar, Juan me contó que cuando se quiere «echar» brujería con un frijol o cualquier otra semilla, el brujo ha de rezarle a ésta para que vaya en ella su nagual que ha de causar daño.

Otra manera, asimismo reportada por este autor en un estudio distinto (Villa Rojas 1995a: 531) es la capacidad que tiene el *lab* para penetrar en el cuerpo de sus víctimas y lentamente comer su *ch'ulel*-alma. Proceso que puede durar días, semanas o meses, dependiendo de la fuerza de la víctima.

En una referencia más, el interlocutor de Villa Rojas hace mención a la capacidad que tiene el *lab* de enviar daño desde una distancia corta, sin penetrar en la casa de la víctima pero teniéndola a la vista, señalándose que no conoce el mecanismo pero se sospecha que pueda ser que «escupa» o a través de, en ese caso, «el canto del ave», que era el *lab* (Villa Rojas 1990: 375-376).

Otra forma posible de acción se suscita en la dimensión del «mundo otro», donde el *lab* dador de enfermedad acecha los *ch'ulel*-alma que andan vagando.

Con objeto de despistar al *lab*, cuando se considera que una persona ha enfermado a causa de *tz'ilajwanej* se le esconde cambiándola de casa, en la de algún pariente o vecino, o de plano en otro paraje (Villa Rojas 1990: 340).

Lo anterior, ciertamente sitúa la acción del *lab* en el plano de «este mundo», en contraposición con «el mundo otro» y, por lo mismo, las li-

mitaciones inherentes a su naturaleza para ubicar a la víctima en el plano sobrenatural. Es decir, precisa de saber la locación física de la víctima para estar en posibilidad de infligir daño.

CUALIDAD DEL LAB

Por lo general, la mayoría de los *j-poxstawanejetik* sitúa las acciones del *lab* del lado del mal, preferentemente encaminadas a cortar la vida, *lak'tawanej*; sin embargo, algunos lo sitúan como un «regalo» de Dios Tatil, que solo unos pocos reciben.

En su carácter de divinidad dual el *Tatik Mukul Ajaw*, Santo Tomás, dispone si la cualidad del *lab* que dota será maligna o benigna. Lo que se sustenta, sobre todo, cuando se dice que lo que indica si el *lab* está del lado del bien o del mal es el color; aunque esta condición, si bien solo fue mencionada por un *j-poxstawanej*, se encuentra de manera relevante presente en otros grupos de la región (Villa Rojas 1990: 355, Page 2005: 26, 138), «... blanco, amarillo, rojo, negro y pinto». Asimismo, la distinción de color a su vez dota de mayor o menor *yu'el* al animal o fenómeno correspondiente. Así, amarillo y blanco del lado del bien; rojo y negro del lado del mal. Mayor poder a blanco y rojo, respectivamente; mientras que pinto haría referencia a una cualidad dual. Toda manifestación de *lab*, a excepción específicamente de los *labetik* dadores de enfermedad, tiene la capacidad a voluntad de proteger o dañar.

Por otro lado, la acción de *lab* no se limita a la dimensión humana sobre el colectivo o individual, también actúa en los planos meteórico, natural silvestre y natural modificado por la mano del hombre. Dependiendo de su naturaleza, el *lab* tendrá preferencia por acciones en un plano determinado, aunque cuando le es necesario lo puede hacer en cualquier otro.

Los *labetik* cometa, detentados por humanos más que privilegiados, vigilan desde el cielo que la acción de los *labetik* dadores de enfermedad o de los mal intencionados no afecte a los miembros de sus comunidades. Los *labetik* torbellino están obligados a arrasar con bosques y sembradíos, o generar polvaredas que molesten a gente y animales. Como se puede dilucidar del testimonio sobre la hermosa mujer de larga cabellera, la necesidad de transformación llega a ser inaplazable, pero predecible para

este tipo de personas. De igual modo, los *labetik* rayo, actuando a voluntad, dependiendo de su color, dañarán o irán en defensa de sus protegidos.

Los *labetik* animales de naturaleza predatora actuarían diezmando y devorando los rebaños y a otros animales domésticos, asustando a las personas que se aventuren por la noche para atrapar sus *ch'ulel*, si no penetrando en las casas de los oxchuqueros.

ADQUISICIÓN DEL LAB

Acerca de las formas en que una persona adquiere uno o varios *labetik* se nos indicaron varias posibilidades.

a. *EL LAB INHERENTE*

Al nacer, la niña o el niño ya «trae» su *yu'el*; el *lab* le es dotado in útero, al nacer ya se porta. Sin embargo, los *j-poxstawanejetik* que se inclinaron por esta opción no pudieron explicar cómo es que se posiciona. Lo cual hace evidente que a partir de los profundos cambios religiosos acaecidos en Oxchuc a partir de la década de 1940, el conocimiento de hechos de la tradición, sobre todo de aquellos ligados a las causas que los motivaron, como el *tz'ilajwanej*, mal echado, al que está estrechamente vinculada la forma maligna de *lab*, se presentan conforme pasa el tiempo con menor frecuencia.

b. *ADJUDICACIÓN POR TRASPASO*

La segunda variante se refiere a la adjudicación del *lab* por «herencia» entre familiares, que además de ser la forma que predomina en la opinión de los *j-poxstawanejetik* puede darse bajo dos condiciones:

1. El abuelo(a) o padre-madre traspasa un *lab*, de los varios que tiene, a un menor o un adolescente para dotarlo(a) de poder a temprana edad:

Así cuando los niños van creciendo ya tienen el animal en su poder. Y como de ocho años se empiezan a poner muy malcriados, muy malos con la gente, haciendo todos los perjuicios que quieren. Además, nunca tienen miedo porque tienen cómo mandar al animal. Aunque estos niños estén chiquitos, ya saben ordenar a sus ani-

males para que hagan muchas cosas. Desde que nacen no están con Dios sino con el Diablo.

2. Traspaso del *lab* por «herencia», es decir, que el poseedor del *lab* antes de morir determina a cuál de sus descendientes lo traspasará:

... la persona que tiene su animal lo traspasa a otro familiar, dice claro con su boca a quién le va a dejar su *lab*, hasta dice el nombre de la persona a la que se lo va a dejar. Así dicen. Y si el que lo hereda lo llega a saber, dicen que llora mucho porque no quiere tenerlo, ya que es muy duro tenerlo, porque dicen que se queda como *ch'ulel*, por eso lloran cuando se los dejan. Así dejó contado mi difunta abuela, pero no sabemos en qué parte carga a su *lab*, porque nunca se ve cuando sale volando del cuerpo.

Respecto a la obligación de recibir el *lab* heredado, en contraste con lo señalado en la cita anterior, en que prácticamente es inevitable recibir la entidad, otro *j-poxkawanej* señaló que la persona que lo hereda debe acceder a recibirlo, si no está de acuerdo el proceso de traspaso no es posible:

Bueno, hay algunos que dicen que se les deja a los hijos. Así me pasó una vez con mi suegro, cuando todavía vivía una vez me dijo así: «¡Oye, yerno!». «¿Qué, papá?» —le dije. «Jiiii, ¿no sé si quieres tener lo que te voy a regalar?». «Pero, ¿qué cosa es, suegro?» —le dije. «Mira, yerno, te voy a decir la verdad, es que tengo cuatro animales en mi poder y quiero regalar dos para que nomás me queden dos para mí».

Entonces, al escuchar eso empecé a pensar en mi corazón: «Pero ¿dónde voy a dejar ese animal?». No sabía dónde lo iba a tener y para qué me iba a servir, así que no lo acepté. Además, no le pedí ver cómo eran los animales que me iba a dar, ni siquiera pensé en pedirselo.

Así me sucedió con mi suegro. A lo mejor ya se había fastidiado de los cuatro que tenía y por eso quería regalarlos. Pero cuando llegó a morir ya no supe dónde los dejó, si los vendió o los regaló con otra persona. Eso nunca llegué a saberlo.

Además, en todos los casos, independientemente de contar con una constitución ad hoc, quienes respetan y siguen la palabra de Dios quedan fuera como posibles candidatos. El cambio de adscripción religiosa marca la migración a un espacio fronterizo difícil de traspasar la constitución de «... un nuevo espacio en el que la sociabilidad sea posible sin enfermedad» (Fernández Liria 1995: 240). Así, cuando el *lab* heredado no es aceptado queda libre, recurriendo a la búsqueda de un cuerpo que

tenga las características adecuadas como para que lo acepte y «aguante», o bien, se refugia en alguna cueva en espera de ser adjudicado, como se expone en el siguiente apartado, por un *Anjel* a algún peticionario.

Por otro lado, cuando se inquirió sobre la forma en que el *lab* penetra en el cuerpo de la persona que lo hereda, una de las respuestas fue que por donde entra es la boca, y el mecanismo lo constituye la herencia direccionada.

Lo antes planteado lleva a la conclusión de que la expresión del *lab*, sobre todo del que se hereda, siempre será la misma y no puede ser cambiada.

C. POR PETICIÓN AL SANTO PATRÓN O A LOS ANJELETIK

Cuando una persona carece de *yu'el* y por razones personales está ávida de este, puede recurrir con su petición ya sea al *Mukul Ajaw*, Santísima Trinidad, a Santo Tomás o directamente con los *anjeletik*, dueños de las cuevas, a quienes se ha dotado del poder para conceder *lab*:

... hay un señor que vive allá en Yan witz, abajo del cerro, cerca de la colonia San Fernando, que se llama Uvencio López, del que dicen que directamente llegó a pedir su *lab* con el Señor Santo Tomás, y que este le concedió un *xoch'*, lechuga, y con eso empezó a curar enfermos. Esta actividad la realiza escondido, porque la forma de trabajar de este *bankilal* —hermano mayor— es traspasando la enfermedad de sus pacientes a personas débiles, aunque sean familiares del enfermo. Esto ya lo sabe toda la gente de San Fernando y de San Pedro pero no hacen nada porque le tienen miedo debido a que saben que tiene un *xoch'* en su poder. Pero lo que también le ayuda es que en su carácter demuestra que es buena gente, por eso la gente lo respeta para que no les haga daño a sus familiares. Así vive ahora ese señor.

Cuando los *labetik* son pedidos a los *anjeletik* de la tierra, el solicitante tiene que demostrar que cuenta con suficiente *yu'el* como para aguantar el *lab*, por lo que tiene que someterse a tres pruebas, de las cuales la única que se nos mencionó es que el candidato debe alcanzar a brincar de un lado a otro de una carretera ancha.

En este sentido, Villa Rojas (1995b: 545) reportó:

Al morir los ancianos, el nagual pasa a residir en alguna cueva en espera de alcanzar algún otro «dueño» que se pueda hacer cargo de él. Por el rumbo de Yochib [paraje de Oxchuc] donde tuve mi campamento, había dos cuevas reputadas como refugio

de naguales: una llamada *Chen-chulit* [cueva de las golondrinas] y otra *Chen xoch* [cueva de las lechuzas].

LOS AGENTES PORTADORES DE *LABETIK ME'IL'TATIL* Y PROTECTORES

El *me'il'tatil* pertenece a Dios. O se es su hijo o se es del Diablo. Actualmente ya no se permite la bipolaridad, afirmación que obviamente resulta relativa a contextos. Mantener el *yu'el*, incrementarlo o disminuirlo para quienes lo han recibido de Dios Tatil por medio de *Tatik Mucul Ajaw*, está en razón directa de la dedicación a Dios y el comportamiento social y no de la edad. Es decir, del cumplimiento de un código de comportamiento claramente establecido. Lo primero en el sentido del ofrecimiento cotidiano, que implica oración, ofrendas en especie y ayuno; lo segundo en cumplir con el mandato de manera amable, con sencillez y prontitud, especialmente evitando la arrogancia, que es severamente castigada por Dios Tatil; por ejemplo, el rechazo de un paciente es un delito grave, severamente castigado.

Aunado a lo anterior, quienes poseen un *lab* meteoro u animal, por ejemplo perro, tienen la obligación de vigilar durante la noche para evitar que los *labetik* dadores de enfermedad aprovechen el sueño de la gente e intenten cortarles la vida, *lak'tawanej*.

Me'il'tatil significa «madre-padre de la tierra», también «protector-cargador» y «cuidador». Se dice que llega en un cometa, que cae en la casa y penetra en el ser que al nacer será el futuro o futura *me'il'tatil*.

Durante la infancia los futuros *me'il'tatil* tienen que permanecer bajo protección constante de otras personas con *yu'el*, debido a que las huestes del mal tratarán de exterminarlos para evitar que en el futuro lleven a cabo la labor que en su contra se supone realizarán cuando alcancen la plenitud de sus poderes.

La labor de protección que realiza el *me'il'tatil* queda ejemplificada en el siguiente testimonio:

Hay un cuento que me contó mi abuelo, que un grupo de mujeres *tz'ilajwanejetik* se encontraba reunido, se querían despachar el *ch'ulel* de una persona que todavía no estaba muerta y aún lo estaban preparando. Así que el dueño del *ch'ulel* estaba sufriendo. Pero dicen que el *me'il'tatil*, el que protege los *ch'uleltik*, llegó a tiempo a salvarlo; que cuando ya estaban para comérselo sorpresivamente tumbó la mesa: «¡Épale!», gritaron las *tz'ilajwanejetik*, y con eso ya no se comieron el *ch'ulel* porque

salieron huyendo. Así se salvó el *ch'ulel* de la persona. Si se lo hubieran comido pues la persona se hubiera muerto, pero fue salvada por el *me'il'tatil*.

Los *me'il'tatiletik* son las personas que saben curar, que nos salvan, que protegen nuestra vida para que no nos maten.

TZ'ILAJWANEJ, MAL ECHADO

El *tz'ilajwanej* pertenece al Diablo, por eso no puede ser de Dios. Aún persiste, en algunos, la idea de que los ancianos son portadores de *lab*, pero debido al exterminio de que fueron objeto décadas atrás «ya no se muestran como antes, pues tienen miedo de que los maten».

Se dice que todo *tz'ilajwanej* tiene en su poder *lab* dador de enfermedad, uno o varios, a través de los que causa la enfermedad:

El *tz'ilajwanej* lo hace la gente que tiene en su poder un animal que le permite echar enfermedad y ese es su trabajo. Pero cuando la gente descubre lo que hace, pues se lo tiene que llevar la chingada. Supongamos que le dices alguna cosa que no le gusta y ya con eso te echa la enfermedad: si lo maltrataste te echa calentura; si le agarraste algunas frutas será diarrea lo que te echa; si mataste alguno de sus animales como caballo, perro o cochinito, tienes que pagar igual como murió ese animal, si murió retorciéndose del cuerpo así te manda a morir, pero si llegas a pedirle perdón y a pagarle el animal que mataste, entonces, se abstiene de echar *lak'tawanej* [cortar la vida], ya que le agradeciste. Así son los *tz'ilajwanej*.

Ya sea que se nazca siendo *tz'ilajwanej* o el *lab* dador de enfermedad sea heredado por un familiar, a los 18 años se sabe pulsar y a los 22 cómo hacer *laj'tawanej*, cortar la vida, lo que «les viene así nomás en su corazón».

Actualmente en Oxchuc, y creo que desde mucho antes, tomando como base los reportes de Villa Rojas y Siverts, se considera que los *ch'abajetlik* tienen la capacidad dual de «ayudar a curar-poner enfermedad», lo que les inclinará hacia uno u otro lado serán los éxitos o fracasos que obtengan en su trabajo. Cuando los enfermos que buscan aliviarse con ellos empiezan a morir, indica con claridad «... que no es un buen curador, y dicen que ya no puede curar porque ya se metió al grupo de los comelones de *ch'uleltik*». O bien, que a la par que curan otros mueren, en cuyo caso se les acusa de derivar el mal de sus enfermos hacia otras personas.

El *tz'ilajwanej* se caracteriza por tener un carácter irascible, voluntarioso, de una arrogancia ilimitada. La descripción está acorde perfectamente con la que clínicamente se hace del enfermo psicopático, un ser sin ética, megalomaniaco, dispuesto a obtener lo que desea valiéndose de cualquier medio. Por lo mismo, se hace de múltiples enemigos a los que detecta con su extralimitada capacidad de ver y que neutraliza o enfrenta con su poder hasta que son exterminados. Una de las formas de que se vale para ver en el otro es a través de la pulsación, lo que le permite penetrar en los aspectos más íntimos de la persona y todo lo puede hacer gracias a su *lab* —el poder que le da dicha entidad.

Otros agentes que son considerados dadores de mal son los espiritistas, de quienes se dice que le hablan a la tierra para entregar el *ch'ulel*—alma al enemigo, enterrando al final de la ceremonia de petición los restos de velas quemadas, así como trapos e imágenes de las personas a las que desean dañar. Para curar enfermos con este tipo de mal es preciso que quien realiza la curación tenga la capacidad de encontrar dichos entierros y eliminarlos físicamente, de no ser así el afectado seguramente morirá.

Sobre terapeutas que ostentan la capacidad de realizar este tipo de curaciones se nos dijo lo siguiente:

En Oxchuc conocemos a una persona que se llama Antonio; ese *mamtik* sabe quitar la vela y sabe responder y matar a los enemigos. El *mamtik* tiene muchos pacientes, ya que es muy conocido por la gente, pero cobra demasiado porque, según dice, es duro para quitar las velas, ya que por medio de rezos y velas tiene que cortar lo que los otros *tz'ilajwanejetik* usaron. Cobra hasta mil o dos mil pesos, y si quieres que tu enemigo de una vez se muera es más caro, ahora si sólo quieres que te corte las velas cobra menos.

CONGREGACIÓN DE LABETIK

Los *labetik* dadores de enfermedad están obligados a pertenecer a una especie de confraternidad regida por estrictas normas. Cada *lab*, valiéndose de su capacidad para cortar la vida, *lak'tawanej*, tiene que aportar periódicamente un *ch'ulel*, una víctima sacrificial. Se dice que el *lab* en turno no tiene miramientos e incluso, a falta de otra víctima, puede llegar a ofrecer a alguien de su propia familia, hasta un hijo. Pero en principio

opta por algún pecador u ofensor de su persona y ya como último recurso un familiar.

Cuando el *lab* no tiene una víctima que ofrecer, debido a que los posibles candidatos se encuentran bien resguardados en la «Palabra de Dios», tiene que ofrecerse a sí mismo, con lo cual tendrá término la persona de que forma parte.

Se dice que los *tz'ilajwanejetik* hombres se sientan alrededor de una mesa a comer lo que han preparado las *tz'ilajwanejetik* mujeres, de quienes también se dice que son «chupa huesos».

En la documentación etnográfica realizada por Villa Rojas, destaca el hecho de que el *ch'ulel*-alma «... que se come el nagual es como pollito si es de niño; como una gallina si es de mujer, y como un gallo si es de hombre» (1990: 355). Aspecto sobre el que si bien Pitarch es enfático, no es mencionado entre los conceptos sobre *ch'ulel*-alma que vertieron los *j-poxhawanejetik* de Oxchuc. En dicho sentido, este autor señala:

El «ave de nuestro corazón» es verdaderamente un ave; es un gallo en los hombres y una gallina en las mujeres; otras veces me dijeron que era una paloma, *paloma mut*, y una sola persona afirmó que era un zanate —empleo precisamente la palabra mexicana «zanate», que al parecer a su vez proviene del nahua *teozanatl*, y no su equivalente tseltal que es posiblemente *jot mut*—. En cualquier caso, es un pájaro diminuto, puesto que vive dentro del corazón de los cancuqueros. Es una criatura asustadiza y atolondrada, responsable de las palpitaciones del corazón, porque ante un peligro o después de un esfuerzo físico se agita y aletea. El ave del corazón puede salir del cuerpo —lo hace al parecer por la boca y, según una versión, por la coronilla de la cabeza—, pero su ausencia provoca inmediatamente enfermedad y al cabo de poco tiempo la muerte de la persona (1996b: 68).

Los *tz'ilajwanejetik* no solo se encargan de atrapar los *ch'ulel*-alma para comerlos junto con sus semejantes, sino que cuando no se tiene el compromiso de aportar uno para la cena, estos pueden ser vendidos ya sea entre *labetik* o bien a algún demonio menor que no tenga la capacidad para atrapar uno.

Se dice que en la actualidad en Oxchuc quedan pocos *tz'ilajwanejetik* debido a que a partir de la década de 1920 han sido sistemáticamente asesinados y que, por lo mismo, los que subsisten no se muestran por temor. Otra razón es que los *lab* dadores de enfermedad «se están acabando», esto porque en la actualidad la gente se encuentra protegida en la cristiandad, así ya no tan fácilmente encuentran víctimas y, ante ello,

tienen que ofrecer su propio *ch'ulel*-alma a los comensales, lo que conlleva el gradual autoexterminio de esta entidad anímica, debido a que al parecer están irremisiblemente sujetos a la condición de proporcionar víctimas, sin considerárseles instinto de sobrevivencia o conservación y por lo mismo la posibilidad de cambiar las prácticas que coadyuvan a su desaparición. Veamos el siguiente testimonio:

Pues tiene que llegar el momento en que también se enferme, porque llega el día en que ya no encuentra huesos de personas inocentes que saborear; cuando eso pasa ellos mismos tienen que llegar a entregarse sus *ch'uleltik*, porque ya no encuentra otro que entregar a sus compañeros cuando se adeudan comidas, porque dicen que saben el *tz'ilajwanej* —echar mal con sus *labetik*— se asocian entre varios, pero no sé si es cierto. Dicen que tienen sus días para juntarse a comer los *ch'uleltik* de las personas que tienen que morir por enfermedad de mal echado debido a los delitos que tienen. Entonces cuando uno da el otro y los demás se quedan adeudando para la próxima comida, y si ya no encuentra a quien mandar a la muerte, pues dicen que entrega el *ch'ulel* de uno de sus propios familiares, pero si la familia tiene su defensa con un médico que es bueno y poderoso, pues el mismo comelón de hueso se entrega con sus compañeros y es allí donde el dueño se enferma y así llega a morir esa gente mala. Por eso yo digo que el *lab* siempre se tiene que enfermar y también se van hasta la muerte. Así son los que tienen su *lab*, pero no sé si todavía existen, porque yo no he visto y escuchado eso.

PELIGROS PARA EL *LAB* DADOR DE ENFERMEDAD

Portar *lab* significa tener *yu'el*, también constituye la carga de la disposición permanente para el cumplimiento del mandato según corresponda la pertenencia al bien o al mal: precisa, en el caso del mal, la disposición permanente del *ch'ulel*-alma para su nutrimento y la obligación alternada de aprovisionar a los congéneres con los que se agremia, el peligro constante de ser descubierto y exterminado, el anteponer el miedo en la relación con los demás. Es decir, una vida nada fácil.

PÉRDIDA DE *YU'EL* Y ENFERMEDAD DEL PORTADOR DE *LAB*

Cuando los portadores de *lab* actúan de tal manera de no cumplir con el mandato a que se deben, es decir atrapar *ch'uleltik*-almas y comerlas, pueden enfermar; si no verse atacados por *labetik* más poderosos. Las

más de las veces buscan curarse solos, pero en ocasiones piden ayuda a un *ch'abqjel*:

Aquel *mantik* llegó saludando y me dijo: «¿Estás allí, *mantik*?». «Aquí estoy». Y charlamos un rato. Me trajo dos litros de trago que dejó a mis pies para que aceptara curarlo. De allí pulsé al enfermo y le dije: «Ay, esto que tienes está muy grave. Pero te voy a decir la verdad, tú también sabes curar nomás que no quieres ayudarte». «Ay, *mantik*, es que me caí en un delito y no sé cuál trabajo hice mal, así que haz el favor de ayudarme». Así me dijo el *mantik* enfermo, pero tenía su *lab* y allí estaba pidiendo favor y, todavía, con miedo. Hasta dijo que si lo que tenía era por envidia que no le importaba, que nomás quería la salvación de su vida. Ese *mantik* llegó a salvar su vida.

Por eso, allí fue donde vi que cuando a los que tienen sus *labetik* les toca el castigo se enferman y sufren.

MUERTE POR VEJEZ DEL PORTADOR DE *LAB*

La pérdida de *yu'el*, poder, en opinión de los oxchuqueros actuales está estrechamente ligada con la ancianidad, porque conforme el cuerpo envejece va perdiendo *yu'el* hasta que llega un punto en que a los «*labetik* les da asco» y buscan salir de éste para posicionarse, de preferencia, en el cuerpo joven de alguno de los hijos o nietos de la persona que los detenta. Cuando los *ak'chameletik* se enteran de que el anciano se ha quedado sin sus *labetik* se juntan para comerse el *ch'ulel*-alma de la debilitada persona.

ASESINATO

Otra forma de deceso se suscita cuando en el ámbito social hay «plena» identificación del portador de *lab*, ya que particularmente las personas que poseen el productor de enfermedad se caracterizan por ser arrogantes y pendencieras. Hacen su voluntad sin importarles nada y amenazan a diestra y siniestra porque tienen el poder del Diablo. Y lo que dicen lo pone el *lab* en su boca «dándole fuerza desde el corazón: "... dame a tu hermana, dame a tu hija". Y por temor la gente les da lo que piden, si no lo obtienen hacen *tz'ilajwanej* a quien no les agradó». Por lo mismo tiende a responsabilizársele de toda tragedia que acaece en el grupo social, como enfermedades graves, accidentes o muertes.

Quien así se comporta se convierte en un candidato seguro a una muerte violenta en manos de sus vecinos:

En el municipio de Tenejapa, por Kotolté, una persona se convertía en venado y nunca le podían capturar ni matar ya que se escondía o se convertía en persona. Sin embargo, al final lo mataron pero ya convertido en otro animal que es el tlacuache. Lo despedazaron y le cortaron la cabeza, que enterraron separada del cuerpo, pero al otro día esa persona apareció de nuevo, pues había revivido. La gente se organizó y otra vez le mataron, volviendo a despedazarlo. El cuerpo lo aventaron al río y la cabeza la enterraron. Solo así le llegó su verdadero fin.

En otros casos se dice que la única forma en que es posible dar término a la existencia del *lab* es incinerando el cuerpo en la forma que se le encuentre, después de machetearlo. Como en la siguiente narración, que resulta de singular interés:

Yo supe que mataron a uno por la colonia San Fernando. Salieron a buscar un coyote que llegaba a robar gallinas. No muy lejos encontraron que tenía su cueva cerca de la orilla del río grande. Lo trataron de tirotear con sus escopetas, pero no tronaron porque el coyote al verlas enfrió las balas.

Cuando eso pasa dicen que el *lab* está con los diablos, por eso sabe cómo enfriar las escopetas.

Entonces, como eran bastantes los que estaban esperando al otro lado del río, se escondieron en los matorrales para que el coyote no los viera. Entonces, dicen que vieron que estaba paseando cerca de la orilla del río y le dispararon varias veces. Allí nomás cayó al río, ya no se salvó porque no vio de dónde le dispararon. Entonces la gente se metió al río a sacarlo y lo llevaron al centro de la colonia, la gente juntó bastante leña y en medio pusieron el cuerpo y le prendieron fuego. Quemando al coyote acabó su vida.

A los dos días apareció la noticia en el mero municipio de Chanal de que se murió una viejita, que no llevó muchas horas para morir. Dicen que había salido a traer su agua como a las diez de la mañana y al regresar a su casa allí nomás se empezó a retorcer, porque al mismo tiempo estaban quemando al coyote.

Ya cuando se terminó de quemar el cuerpo del coyote el cuerpo de la pobre viejita quedó bien negro. Los familiares de la viejita no sabían qué le había pasado, hasta que supieron que habían matado a ese animal, allí se dieron cuenta de que el coyote tenía su amo. Por eso no tenía miedo de entrar a robar las gallinas en la noche.

Me parece que esto pasó hace ya como veintiséis años, ya que anteriormente había muchos coyotes por ese rumbo, pero después fueron acabados por la gente de la comunidad que los cazaba. Además ya no existen muchas montañas, por eso ya no tienen donde ocultarse.

Sobre este tema, Villa Rojas (1995b: 545) señala:

Cabe advertir que cuando ocurren asesinatos de esta clase participan en ellos varios resentidos que se organizan en emboscada; el brujo es muerto a balazos y luego despedazado y decapitado con objeto de hacer imposible que resucite, como ha ocurrido en otros casos, según cuentan las consejas. Por lo general el crimen queda impune, pues jamás se llega a hacer luz en el asunto.

LAB, ENFERMEDAD Y MUERTE

Antes de abordar este apartado cabe señalar que en la actualidad escasamente se encuentra esta causalidad en las comunidades de Oxchuc donde se realizaron las entrevistas, como consecuencia lógica ya sea de la desaparición de quienes poseen *lab* o del extremo cuidado que ponen quienes lo poseen, para no exponerse.

Tal como se desprende de lo hasta aquí escrito, el *lab* dador de enfermedad, como todos sus símiles en Los Altos de Chiapas y podría decirse en Mesoamérica, tiene como razón principal comer la entidad *ch'ulel*-alma. En el caso de los *labetik* dadores de enfermedad de Oxchuc, por un lado el disfrute máximo que su ingestión implica y, por otro, la preservación de su existencia en términos de la obligación que se tiene ante lo que hemos denominado «la congregación», de aportar un *ch'ulel*-alma a la mesa común, bajo amenaza de tener que aportar el propio en caso de no hacerlo.

Atrapar el *ch'ulel*-alma implica todo un proceso, es decir, su muerte no sucede en el momento en que es atrapado. Este proceso parte de la selección de la víctima, que es seguida, acechada, hasta el momento en que es posible espantarla para lograr con ello el desprendimiento del *ch'ulel*-alma, si no se le introducen flujos, fluidos, palabras u objetos que la enfermen. Lo que lleva a que si la víctima no es atendida, las acciones continuas del *lab* alcanzan el objetivo de que eventualmente el *ch'ulel*-alma se desprenda para, a su vez, ser atrapado por éste.

En seguida, una vez cautivo, como ya se señaló, el *ch'ulel*-alma es preparado para ser cocinado por las *lab* hembras. Se dice que el proceso de muerte es irreversible cuando al *ch'ulel*-alma que se está preparando se le agrega sal. A este proceso los *tsetales* de Oxchuc lo denominan *tz'ilawil*, cortar hora.

Según nos señalaron los *j-poxlawanejetik*, «... el *ak'chamel* y el *tz'ilawil* son enfermedades sobrenaturales, que no vienen ni del tiempo ni de

castigo de Dios», por lo mismo no se curan nada más con plantas. Para curarlas es preciso acudir con los *ch'abajetetik*, quienes saben pulsar, y de esta manera determinar quién envía el mal y cómo. Además, están en capacidad de actuar en consecuencia, logrando, en ocasiones, la reintegración del *ch'ulel*-alma al cuerpo y con ello que la persona recupere la salud.

El *ak'chamel* y el *tz'ilawil* clínicamente se manifiestan a través de «enfermedad de diarrea», vómito y/o calentura con la característica de ser incontrolables. También se puede manifestar en forma de intenso dolor corporal, ya sea localizado o general. De hecho, las «enfermedades» atribuidas a *ak'chamel* y *tz'ilawil* son las mismas que las naturales, solo que no se curan con las hierbas.

Al igual que entre otros grupos de tseltales, uno de los mecanismos para hacer daño se da a través del *lab* cuando se introducen en la sangre palabras que enferman y que el *ch'abajel* tiene que debilitar y eliminar:

Entonces, el *ch'abajel* se puso muy bravo diciendo: «¿Quién será que está metido en este cuerpo? Si lo supiera tendría que chicotearlo, porque no deja en paz a este cuerpo. Si ahorita no se calma lo voy a ver con él, aquí nadie se mete conmigo, que me den curar en paz a este pobre hijo de Dios».

Cuando los *tz'ilajwanej* llegan a atacar a una persona «... que no tiene delito y siempre está con Dios» se observan dos desenlaces: en lo que respecta a la víctima, esta no enferma porque su cuerpo no puede ser penetrado por lo «... que le ha sido enviado» debido a que Dios le protege. En lo que respecta al *tz'ilajwanej*, se dice que cuando esto sucede es que trabaja por su propia cuenta sin permiso del Diablo. La consecuencia es que este último le retira el poder y al quedar sin protección de uno y otro a su vez se convierte en una víctima fácil, que en el corto tiempo es ultimada por quienes fueron sus compinches.

No obstante, aunque la persona no esté bajo la protección de Dios tampoco puede ser atacada por el *lab* dador de enfermedad sino hasta que recibe la autorización de su «jefe», o bien, la orden de actuar sobre una persona específica con la que el *lab* no guarda relación. Éstos datos resultan un tanto contradictorios con la modalidad de *tz'ilajwanej* puesto por encargo, pero si recordamos que siempre que se trata de envidia, enojo y otras pasiones, el Diablo las percibe y «se mete», podemos fá-

cilmente concluir que no hay tal. Por lo demás, cuando el *tz'ilajwanej* pretende dañar a alguien, antes de iniciar el trabajo pide permiso.

Una de las condiciones que acarrear *tz'ilajwanej* o *tz'ilawil* que más ha sido mencionada y aún resalta es la falta de respeto a los ancianos, lo cual, como ya se comentó, está considerado «delito» grave, que autoriza a quien posee un *lab* a utilizarlo en contra de quien ha violentado dicho mandato, que necesariamente lo lleva a perder la protección divina y otorga el permiso del Diablo para actuar. La forma de curar cuando es la causa de la enfermedad se da al pedir perdón al ofendido. Al respecto también existe la posibilidad de que el mal sea puesto sin conocimiento del poseedor del *lab*, como en el siguiente caso:

Así nos pasó una vez, supimos quién dio el *tz'ilawil*, y fue porque mi mujer no respetó a un *mamtik* de aquí, así que nos fuimos a verlo: «¿Está allí, *mamtik*?». «Aquí estoy. ¿De qué se trata su visita, *mamtik*?». «Pues, *mamtik*, es que mi mujer está muy enferma» —le dije. «Pero ¿por qué me vienes a decir eso, qué tengo que ver con tu mujer, yo no tengo que meterme en su vida?». «Pues no, *mamtik*, es que me dijo que te faltó al respeto en el camino». «¿A poco solo por eso se enfermó la *yametik*? Ahora, pásamela, en su sangre voy a sentir si es cierto lo que me dices».

Pasé a mi mujer, la pulsó en la mano y en la sangre sintió que sí era cierto lo que le dijimos, hasta se puso muy bravo: «¿Pero por qué a mí? A mí qué me importa eso, ya que es puro chisme. Yo no quiero que vengan a matarme o me vengan a dar de plomazos. Quiero que se vaya el mal de la enferma, que deje en paz a esta *yametik*, que se calme, yo no quiero tener problema» —así dijo con coraje todavía.

Entonces lo que dijo era muy cierto, porque al rato, poco a poco se empezó a calmar la enfermedad y allí fue que mi mujer se levantó; así se le quitó la enfermedad.

Por otro lado, frecuentemente se suscita el enfrentamiento entre portadores de *lab* por motivo siempre de «envidia», lo que implica enojo, como en el siguiente caso:

Pues son los que tienen problema vecinal o familiar, o sea que hay alguien que regaña sobre uno por detrás, que maltrata por detrás, alguien que ya no nos quiere ver en nuestras casas. Esos son los envidiosos, la gente mala, porque se creen mucho y no tienen miedo de decirnos ya que tienen sus *labetik*. La enfermedad que dan con sus *labetik* es de calentura o frío, o da algo en el estómago, según lo que sepan dar.

Así me pasó a mí, ya que tengo muchos enemigos; me agarró en la comida, o sea que en la mañana antes de irme a Tila comí, ya como a las dos de la tarde volví a comer, pero en Tila, pero qué va a ser, cuando regresé me agarró un dolor de estómago que ya no lo aguantaba, pero me agarró tan rápido porque comí contento, no sentía nada cuando comí.

Eso pasó una vez que me fui a un curso sobre las plantas medicinales. Pero como antes estaba yo con el *mantik* Mariano Ni'mail y no cumplí lo que me pidió, es decir, que no me metiera con un enfermo que estaba con él, y como lo hice se enojó conmigo, hasta dijo: «Si lo sabe curar que se lo lleve a curar a su casa, que lo lleve allá a curar, yo no lo quiero ver aquí». Eso sucedió porque el enfermo me preguntó qué medicina le podía curar su enfermedad, y como le dije que conozco unas plantas para esa tal enfermedad que le iba a buscar las plantas, lo cual el *mantik* Mariano escuchó y eso no le gustó, y por eso me maltrató.

Así me salí ya sin decirle nada, mejor me retiré de una vez y ya no volví a juntarme con él, por eso me dio la enfermedad, por abandonar la visita en su casa que queda por el paraje el *Ch'olol*, además porque no soy su juguete ya que ambos somos viejitos, aunque es mayor que yo, pero si me falta al respeto yo tampoco lo respeto. Pero lo malo es que sabe echar un poco de enfermedad, pero no le tengo miedo, ya que un compañero de los que estamos unidos me ayudó a curarme.

Para erradicar el *ak'chamel* o *tz'ilawil*, un *jpoxtawanej* señaló que se corta un manojo de *axux*, ajo, y *tulpimil*, hierbabuena, y con eso se baña todo el cuerpo del afectado. También se nos mencionó que hay una hierba «como zacate blanco» que es peligrosa si se toma demasiado, junto con ésta se tiene que rezar mucho para poder sacar el mal echado.

NEUTRALIZACIÓN DEL *LAB*, CURACIÓN

En Oxchuc, una de las formas para curarse de *ak'chamel* es determinando quién es la persona que ha metido el *lab*. Una vez que se determina quién es, se le busca para pedirle perdón y que deje de hacer el mal. Dicha petición hay que acompañarla de algún regalo, que generalmente es *pox* —aguardiente de caña— y/o alimentos. Generalmente el poseedor del *lab* acepta el obsequio y retira su *lab*, lo que es evidente con la sensible mejora del enfermo en un corto plazo; en otras, ya bien que niegue que está afectando a la persona o se muestre sumamente ofendido sin posible resarcimiento. En estos casos se requiere de la participación de uno o varios *ch'abajeletik* de bastante *yu'el* para que lo enfrenten. De otra manera la persona muere. En estos casos, y por supuesto con la fuerte influencia de los grupos religiosos de corte cristiano que pululan en Oxchuc, se nos dijo que lo fundamental para la recuperación del paciente es encomendarlo, específicamente «... pedirle a Dios vivir con Él», encendiéndole sus velas y dándole copal, flores y hierbas olorosas. Cuando se ha rogado lo suficiente, Dios extiende un velo sobre los ojos

del *tz'ilajwanej*, con lo que «se tapa la enfermedad y hace que los *pukujetik* [demonios] se retiren», en caso de que aún no estén en posesión del *ch'ulel*-alma; o bien, que la liberen y estar en posibilidad de atraerla de nueva cuenta al cuerpo y con ello lograr el restablecimiento del enfermo.

NEUTRALIZACIÓN DE LA ACCIÓN DEL *LAB* Y SU EXTERMINIO

En otro testimonio se nos dijo que si por la noche uno se topa con el *lab ten'zum*, chivo, si uno no quiere morir es preciso golpearlo en la cabeza con un palo hasta que el animal muera y con éste la persona que lo posee. De no intentarse o lograrse, el que se lo topó irremisiblemente morirá en el término de unos cuantos días.

Otra posibilidad es quemar vivos a quienes se sabe son portadores de *labetik*. Práctica que seguramente se llevó a cabo durante la primera mitad del siglo XX, en que tuvo lugar el asesinato multitudinario de ancianos al que subyació el objetivo de neutralizar la acción de los poseedores de *labetik*. En la actualidad, los sospechosos o acusados de *tz'ilajwanej* son encarcelados y procesados.

La complejidad que aún hoy arroja la persona *tzeltal* de Oxchuc está muy lejos de asemejarse al modelo impulsado desde los diferentes grupos religiosos cristianos así como de la biomedicina. A esta complejidad se aúna el pormenor de las particularidades de la cosmovisión que imprimen formas específicas de vivir el mundo, y determinan los aspectos relevantes de la salud y la enfermedad no sólo en términos simbólicos sino también en las prácticas para su preservación y cómo se vive. Todo lo cual, asimismo se refleja en particulares formas de atención médica, aspectos que se abordan en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 4

NOCIONES SOBRE SALUD-ENFERMEDAD- ATENCIÓN Y PROCESOS DE FORMACIÓN Y DE TRABAJO DE LOS *J-POXTAVANEJETIK*

SALUD

La siguiente cita sintetiza la manera en que los *poxtavanejetik* católicos de Oxchuc conciben la salud:

Pues una persona bien sana no siente nada en su cuerpo porque está bien alimentada, trabaja duro para que no le falte nada y tiene toda su ropa limpia. Con sus familiares vive bien limpio, adentro de su casa están sin problemas. Se ven bien contentos.

Pues yo creo que así debemos de ser todos para estar sanos con nuestros familiares, yo la verdad estoy tratando de hacerlo porque no quiero que mis hijos se enfermen y yo quiero estar contenta como ahora. Eso es lo que digo yo.

Entre la población de Oxchuc que se adscribe como católica, el concepto de salud que en la actualidad se tiene está estructurado tanto con elementos postulados por la biomedicina, como de algunos remanentes de las representaciones que detentaba el grupo antes de su conversión del tradicionalismo al catolicismo en la década de 1940. Por otro lado, tal como sucede en otros pueblos de campesinos, dicho concepto está estrechamente ligado a la energía y disposición que se requiere para realizar el trabajo cotidiano, tanto el doméstico como el del campo; por lo mismo, todo aquello que resulte en su demérito es visto como causal de o como enfermedad.

Se considera que niños y niñas están sanos cuando comen bien, juegan, tienen ganas de ir a la escuela, así como que ayuden en las labores de la parcela y la casa.

Para la conservación de la salud y concomitantemente la fuerza para trabajar, en primer lugar es preciso cumplir con el mandato de adorar,

nutrir y sostener a las deidades, lo cual se logra encomendándose cotidianamente, ofrendando constantemente velas, *pom*, flores y bebidas, cooperando económicamente y con trabajo para la realización de la fiesta patronal y todas las fiestas religiosas que tienen lugar a lo largo del año, aceptando y cumpliendo los cargos que la comunidad propone.

Por el lado de las prácticas para la conservación de la salud se requiere de una buena alimentación, tal que aporte la energía requerida para la recuperación de la fuerza para trabajar. Idealmente se busca que los alimentos además de ser nutritivos, de acuerdo con la disponibilidad y con el poder adquisitivo que se tenga, deben estar bien preparados, lo que significa higiénicamente manejados y bien cocinados.

El logro de una buena alimentación es algo difícil de lograr, tres son los impedimentos para alcanzar este ideal: la baja productividad de la tierra, dado que el terreno en general es pedregoso y muy seco, aunado a la carencia de agua superficial; la pobreza, debido a que la población de Oxchuc, como quedó señalado más arriba, se ubica en el nivel de ventaja relativa 1, es decir, el del extremo, afectando éste a 83.31% de la población del municipio que, entre otras cosas, se traduce en bajo poder adquisitivo y, por último, el bajo precio, desenfrenada publicidad y oferta de los productos denominados «chatarra», que debido a su alto aporte calórico y la producción de una rápida sensación de llenado han coadyuvado a que varios de estos hayan pasado a formar parte de la dieta cotidiana.

De los alimentos chatarra el más importante, como se señaló en otro capítulo, es lo que en México se ha denominado refresco —agua, colorantes, azúcares en abundancia y saborizantes—, que entre otros problemas ha llevado a que la diabetes despunte entre las enfermedades que afectan a esta población, sin dejar de lado el aumento del índice de obesos.

Relevante para la salud también es lo relativo a la higiene, a la que en general se otorga un papel primordial para la conservación y la recuperación de la salud. Los oxchuqueros claramente distinguen sus ámbitos: higiene alimentaria, corporal, lavado de la ropa, limpieza de la vivienda y el solar. Además, se asocia la limpieza como un importante factor entre los elementos que se requieren para facilitar el trabajo.

Se considera que una persona es limpia cuando por lo menos se baña cada dos días y realiza un cambio de ropa una vez por semana. Cabe

señalar que debido a la compleja problemática que afecta a Oxchuc en torno a la disposición de agua y su consumo, por su carencia, la alternativa para la higiene corporal por el considerable ahorro de agua que representa es el *pus* —conocido entre los nahuas como temascal:

El *pus* [temascal] es un pequeño cuarto rectangular como de un metro y medio de altura. En el fondo tiene un pequeño nicho con piedras. Debajo de éstas se enciende fuego y frente a él se coloca una cubeta con agua. El suelo es una tarima de tablas que permite que el agua se vaya durante el baño. Cuando se considera que las piedras y el agua están suficientemente calientes, las personas entran a bañarse. Generalmente se entra por grupos; puede entrar toda la familia, o se puede invitar a los amigos para compartir el momento (García Sosa 2005: 100).

Un aspecto más a considerar en torno a la conservación de la salud está referido a la intensidad y tiempos dedicados al trabajo, sobre todo el dedicado a la milpa. La jornada debe llevarse a cabo en las horas y días preestablecidos por la costumbre, respetarlos coadyuva a preservar la salud, ya que el desgaste que se produce es menor.

En este sentido, se evitan los momentos en que la temperatura ambiental sobrepasa los límites de la «frescura», es decir, los lapsos de extremo calor. Por lo general, se trabaja de las 7:00 hasta las 16:00 horas, y se hacen pausas, una en la mañana para tomar pozol —maíz molido disuelto en agua— y la otra en las horas de mayor calor.

El complemento del trabajo es el descanso que el cuerpo requiere. Para preservar la salud es fundamental la recuperación de la fuerza. A la vez, se considera que el descanso más allá de lo preestablecido cae en la haraganería, lo que a su vez constituye un riesgo para la salud. En este sentido, se valora ajustarse a los horarios establecidos por la tradición, esto es, dormir por la noche, los hombres aproximadamente desde las nueve de la noche hasta las seis de la mañana; las mujeres, si no es que se duermen más tarde —hasta que terminan «sus labores»— forzosamente tienen que levantarse a las tres de la mañana para prender el fogón, «tortear» —hacer tortilla— y preparar el pozol que se consumirá en la milpa:

... dejar descansar el cuerpo, no matarnos trabajando, porque si no dejamos descansar el cuerpo podemos meter la enfermedad, por eso yo siempre calculo de hacer mi trabajo de tal manera de no gastar mucho mi fuerza, por eso yo digo que lo principal es hacer en el día el trabajo necesario para poder sacar el alimento.

Un elemento de importancia relacionado con la preservación de la salud y que toca un punto nodal de las prácticas alimentarias y festivas es el consumo de alcohol, ya que por sí mismo y por los hechos ligados a éste, como la embriaguez, el desvelo excesivo, el dormir a la intemperie, mal comer o no hacerlo, la falta de higiene y la pérdida de días de trabajo, a lo que se añan el riesgo de sufrir accidentes y el exponerse o generar violencia física, con la consecuente resultante de lesiones y hasta pérdida de la vida; se constituye como un serio riesgo para la salud.

Como se señala al principio de este apartado, en la concepción y prácticas que se tienen para la preservación de la salud coexisten elementos de distintos órdenes, así tenemos que ligado al plano de la causalidad sobrenatural destaca la importancia que presenta respetar los códigos de la formalidad tradicional, cuya trasgresión es generadora de envidia y *tz'ilajwanej*, fenómenos que aún a principios del siglo XXI ocupan un lugar preponderante en la causalidad de la enfermedad.

En torno a ello, se ubica en primer término el respeto que se debe tanto a los progenitores como a los abuelos y ancianos en general. Se dice que al no cumplir con dichos preceptos la vida se acorta.

Al interior de la familia son varias las consideraciones formales que se hacen. En primer término, el respeto que se deben entre sí las parejas, que a su vez debería operar como puntal educacional al interior de la familia.

Enseguida, se esboza el respeto que deben los padres a los hijos en términos de buen trato, atención a su salud, provisión de alimentos y educación; aspecto este último de suma importancia en la actualidad.

La violencia intrafamiliar, tanto la dirigida por parte del hombre a la familia como el maltrato físico a los hijos, es considerada como causal de enfermedad. A pesar de ello, como en el resto del país, la violencia intrafamiliar es endémica y una de las razones por las que ha sido y es cuestionada por diferentes sectores sociales, sobre todo cuando la opresión dirigida a la mujer se trata de justificar argumentando que es parte del «costumbre», aunque en este municipio no es el caso.

En segundo término, el que los hijos asistan a la escuela es signo de salud intrafamiliar y una manera de mostrar ante el grupo social la responsabilidad que se asume en el seno familiar. No debemos olvidar que particularmente en este municipio han coincidido para coadyuvar a la educación el proselitismo religioso, la política educativa del Esta-

do mexicano, y sobre todo el avance económico y social que han logrado unos pocos oxchuqueros, quienes al educarse, predominantemente como maestros pero también en otras profesiones, han logrado superar la pobreza.

Otro elemento ligado a la formalidad social es el trato amable, el esfuerzo por no aparecer arrogante, «alzado», sobre todo en el caso de detentar algún cargo público. Asimismo, evitar la crítica al prójimo para no parecer «envidioso».

También en el plano de lo sobrenatural, se considera que el cumplimiento de los «mandamientos que vienen en la Biblia», es decir, cumplir con los preceptos y obligaciones religiosas, coadyuva a la salud. En este punto es preciso reconsiderar el hecho de que no se trata únicamente del cumplimiento de este precepto, sino que ello contribuye, como se ha señalado en otras secciones y como bien ha señalado Fernández Liria, a establecer algún tipo de barrera que aleje de sí o evite ser afectados por el *tz'ilajwanej* y la envidia, que siempre circundan y amenazan la estabilidad personal y familiar: «... que los brujos —cuyo poder para causar enfermedad no es puesto en duda— sólo tienen poder en el espacio humano en el que no habita la palabra de Dios» (Fernández Liria 1995: 243).

En este sentido, quienes siguen los preceptos católicos al pie de la letra critican vigorosamente a quienes recurren a los *ch'abajeletik* para atender sus enfermedades y otras desgracias. Para ellos hacerlo conlleva el riesgo de abrir un espacio al *tz'ilajwanej*. Sin embargo, hay que considerar que cuando una familia católica o protestante opta por recurrir a dicha atención es porque se considera que quien ha enfermado ha sido afectado por algún mal «tradicional» que sólo estos pueden resolver.

Embarazo, parto y puerperio, son experimentados como condiciones sanas, las complicaciones que ocurren en estos lapsos son las que caen en el ámbito de la enfermedad. La vigilancia del embarazo por parte de las parteras inicia entre el tercer y quinto mes, que es cuando ya es posible palpar el feto. Durante este periodo se hacen recomendaciones sobre la dieta, la higiene y la cantidad de trabajo a realizar a que se tiene que sujetar la futura madre. A la embarazada se le recomienda, entre otras cosas, que se bañe con agua caliente, que siempre use ropa limpia, que coma alimentos calientes y tome el agua tibia o caliente, evitando lo frío. Además de las medidas e higiene que requiere el manejo y preparación

de alimentos. Entre las cosas que se recomienda evitar en la alimentación está el chile, el agua fría y el aceite.

Los niños hasta la edad de un año deben ser preferentemente alimentados con el seno materno, ya que se considera es el alimento con mejores nutrientes para ellos. Motivo por el cual, cuando una madre carece del preciado néctar se le administran diferentes remedios para subsanar el problema. Uno de ellos, muy utilizado como receta por un *jpoxtawanej* con motivo de un problema familiar, es el siguiente:

Ingredientes:

- media taza de arroz.
- tres cucharaditas de semilla de cilantro.
- tres granos de cacao.

Se tuesta todo y se muele.

Se hierve con hinojo y cueela.

Para tomar una o dos veces al día.

Si se quiere conservar la salud también se precisa tener el permiso y la seguridad que brinda la casa que se habita, a ésta y la porción de terreno donde está construida hay que tenerlos «contentos». Para ello, cada nueva casa requiere de una celebración; de no hacerse resulta en que entre la casa y la tierra se comen los *ch'uleltik* de la familia inquilina. La tierra exige un regalo para dar el permiso con el que la gente pueda vivir segura y con tranquilidad. El regalo consiste en hacer un canto-rezo con velas, copal, tortillas, frijol y sacrificio de gallinas que luego son cocinadas. Alimentos de los que una parte son enterrados para alimentar a la tierra y la casa y el resto compartido con los asistentes.

ENFERMEDAD Y ATENCIÓN

Igual que en la noción de salud, en la de enfermedad coexisten elementos provenientes de lo que en la actualidad es el catolicismo, lógicamente hilvanados con los de procedencia biomédica. En primer término salta a la vista ante todo que la enfermedad es producto del incumplimiento a cabalidad del mandato primordial de adorar, nutrir y sostener a la deidad celestial y a las deidades secundarias del panteón católico. En este sentido se dice que Dios no puede disponer de la vida de quien cumple.

Pues Dios no nos puede matar así nomás si estamos cumpliendo su palabra y respetando nuestra religión católica. Pero hay otra gente que son católicos, pero hay veces que son matones y esos encuentran su castigo con enfermedades que no tienen solución ni aunque traten de curarse con medicina de las farmacias. No se quita porque es mandato de Dios, sólo hasta que el pecador pida perdón ante el Dios Padre, para ver si lo perdona por el delito. Así nos puede pasar a todos si no sabemos utilizar o cuidar nuestra religión. Por eso nos dicen que nos puede matar o dañar y es claro que es cierto, porque nosotros mismos lo hemos comprobado en nuestros cuerpos, ya que nos ha pasado así por ser muy alzados o creídos.

Hay que resaltar que lo anterior es considerado solamente en el caso de que la enfermedad se agrave, en tanto esto no suceda, se toma como natural.

La enfermedad es concebida como un proceso que va de lo simple a lo complejo, a partir de lo cual se clasifica en dos grandes grupos, a saber: enfermedades naturales, y sobrenaturales. Las segundas, a su vez, se subdividen en enfermedades puestas por Dios, enfermedades puestas por las deidades secundarias, y enfermedades puestas por las personas.

SOLEL CHAMELAL, ENFERMEDADES NATURALES

Antes de seguir adelante, es preciso hacer notar que dados los problemas que derivaron de la ejecución del proyecto ICBG-Maya,²⁰ rechazado por los mayas de Los Altos, las organizaciones de médicos indígenas aglutinadas en Compitch acordaron no hacer mención de plantas medicinales

²⁰ Proyecto de bioprospección denominado ICBG-MAYA (International Cooperation Biodiversity Groups) realizado entre 1998 y el año 2002, a través de un convenio trilateral establecido entre la Universidad de Georgia (UG) de Estados Unidos (EU); el Laboratorio Molecular Nature Limited (MNL) del Reino Unido (Inglaterra), empresa biotecnológica de Gales y El Colegio de la Frontera Sur (Ecosur) de México, que entre otras cosas tenía como objetivos: 1) el descubrimiento de medicinas y desarrollo farmacéutico (descubrimientos para patentar); 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 (Araya 2008: 77-80).

La ejecución de dicho proyecto cuyo perfil cabe claramente dentro de los focos de alarma encendidos por ONG Internacionales dedicadas al combate de la biopiratería generó tal nivel de atención entre las organizaciones de médicos indígenas que integran Compitch, que les llevaron a movilizarse hasta lograr que el proyecto fuera cancelado por México y Ecosur, iniciativa que incluso coadyuvó a la suspensión del ICBG que se realizaba con la participación del Instituto de Biología de la UNAM.

ni de sus combinaciones, más allá de las que son comunes. Motivo por el cual en concordancia con dicha decisión en este trabajo no se hace un desglose detallado de estos recursos.

La concepción que se tiene sobre la enfermedad considerada aquí como natural entremezcla elementos de la visión biomédica —inducidos en diferentes momentos y por diferentes agentes de la sociedad dominante, entre estos: la acción indigenista, la acción diocesana, el proselitismo presbiteriano y otros grupos protestantes—, y la noción frío/calor, que predomina y a la que por ejemplo refiere la estacionalidad de la enfermedad en general. Así, diarreas y parasitosis intestinales son asociadas tanto al tiempo de secas —ventiscas— como al tiempo de lluvias —arrastre de detritus hacia los mantos agua—; mientras que la tos y la calentura se asocian con el invierno, que se caracteriza en Oxchuc por lloviznas, ventiscas húmedas y lodazales, todo ello con frío. Por lo mismo, son los niños quienes más enferman de este tipo problemas, que por otra parte generalmente pueden ser fácilmente resueltos por medio de la terapéutica herbolaria.

Las enfermedades de la piel se asocian más bien a la falta de higiene que a alguna alteración del binomio frío/calor.

La representación ligada a la enfermedad en principio es tan simple y lógica que refiere a la pérdida de fuerza y deseos de trabajar, rechazo a fenómenos y objetos fríos o calientes, o a ambos, según el caso.

La verdad, nuestros cuerpos son muy delicados cuando estamos enfermos, casi no quieren nada, pero cuando estamos sanos nada les cae mal, todo podemos sentir y nada nos pasa. Así es el cuerpo que está afuera.

Independientemente de la cualidad del padecimiento, existe la idea de que atrás de la mayoría de las enfermedades digestivas que afectan tanto a infantes como adultos hay una deficiente higiene; es decir, ausencia o mal lavado de frutas y verduras, preparación descuidada de los alimentos y consumo de agua contaminada —sin hervir—. A esto debe agregarse el que niños y niñas ingieren tierra contaminada y chupetean objetos que han estado en contacto con detritus, ya directamente o por depósito a través de moscas y cucarachas.

El tratamiento de las enfermedades naturales no se reduce a la administración de un medicamento, sea herbolario o de farmacia, también se le indica al enfermo y a su familia las cosas y actividades que deben evitarse.

En el caso de los alimentos como factor de agravamiento o mejora se recomienda, cuando se trata de una enfermedad fría, no consumir frijol, nabo, manteca de cerdo, carne de cerdo y aceite vegetal; no agarrar cosas frías ni caminar descalzo. En tanto que para las calientes, se puede comer los alimentos fríos y semicalientes, evitando los calientes como carne de res y chile. Asimismo, no faltan consejos en torno a la higiene en general y particularmente de los alimentos.

Entre las enfermedades naturales de mayor ocurrencia están: diarrea, vómito, lombricera, *k'ajk'al chamel* (calentura), mal de orín, *k'ajk'al k'ux ch'ujtul* (dolor de panza), *sikil k'ajk'al chamel* (dolor de cuerpo), dolor de cabeza (problema generalmente asociado al calor excesivo), *k'ajk'al obal* y *sikil obal* (distintos padecimientos que cursan con tos), *simal* (catarro), granos (enfermedad asociada con la exposición excesiva al sol), dolor de oído, reuma, sarna, «cheles en el ojo» (conjuntivitis) y tumores, entre los niños además se menciona sarampión y tosferina. Se tiene el conocimiento de que varias de estas enfermedades son recurrentes, como las parasitosis, mismas que su causa linda en los ámbitos de la mala higiene.

Un cuadro clínico «natural» que particularmente preocupa a los *j-poxstawanejetik* es la diarrea con vómito, debido a que implica deshidratación aguda: «se ponen los ojos muy sumidos y no quiere comer porque el alimento les da asco, lo que quiere decir que su cuerpo se está acabando».

Un *j-poxstawanej* aportó la siguiente lista de padecimientos que ha enfrentado:

Bueno, lo más sencillo que curo son los siguientes; la disentería, *smew' winik* (alteración). Sé curar cuando sale el *top* en el culo, el vómito, inflamación del corazón, tuberculosis, tosferina, tos fuerte y calentura. Sé curar el calcio. Sé curar el que se enfría su caca, o sea que no puede cagar y eso le causa la muerte. Sé curar el *sequic*, diarrea, angina, pudrición de la piel, cólico, inflación del estómago, hinchazón del cuerpo, granos en el cuerpo y tumores. Estas son las veinte enfermedades que tengo apuntadas que he curado, y tengo plantas que son muy efectivas para esas veinte enfermedades.

ENFERMEDADES FRÍAS

Las enfermedades frías que aparecen como de mayor importancia para los *j-poxstawanejetik* son: «hinchazón del cuerpo», resfriado común y fiebre, a las que se suman otras que también vemos a continuación:

NIJK'EL CHAMEL, HINCHAZÓN

Un *j-poxkawanej* distingue entre la hinchazón blanca, que proviene de algún problema renal, y la negra que tiene su origen en lo que denominó *zacub*, que toma su nombre porque el enfermo adquiere primero un tono amarillado que se va haciendo verdoso. Al alcanzar esta coloración se dice que el mal ha llegado al corazón, punto en el que se agrega dificultad para respirar, «se ataja la respiración», que es cuando resulta prácticamente imposible ayudar al paciente a sanar.

Para el tratamiento de la hinchazón se conocen diferentes remedios que generalmente implican la combinación de varias plantas. Se usa el *Peck akan* que alcanza el medio metro de altura, esa planta es muy peligrosa, tanto que puede llevar a la muerte a quien la toma, por lo que se administra sólo a adultos y a dosis muy bajas —medio vasito chico— y es preparada por quien tiene experiencia en su manejo. También se utiliza el *may te'* —tabaco silvestre— el cual se administra sólo a los adultos y con dosis reducidas.

A los niños que cursan con hinchazón se les administra punta de ocote o bien corazón de ocote, del más rojo, el cual se hierve y se dosifica por cucharaditas.

Se dice que para poder curar el *nijk'el chamel*, que es una hinchazón muy fría, se requiere de *yol k'ajk* —fuego—, es decir, de un tratamiento muy caliente. Para ello se ponen bastantes hierbas calientes al fuego, encima se coloca una camilla en la que se acuesta al paciente tapado con una cobija, para que «el humo que produce el quemado de las hierbas se vaya a todo el cuerpo». El calor hará sudar al enfermo copiosamente a partir de lo cual sanará.

FIEBRE

La temperatura corporal elevada, vista como una entidad nosológica, puede ser fría o caliente; se distinguen una de otra en que la fiebre —*nijk'el chamel* o *sikil k'aj chamel*—, en su variedad fría, se caracteriza por «temblor» —escalofrío— e hiperventilación; las manos no se sienten calientes sino frías porque la temperatura se eleva dentro, en el corazón.

Para el caso anterior, y cuando entra frío al cuerpo a consecuencia de mojarse bajo la lluvia, se baña al enfermo en el *pus* con una planta conocida como *te'ajk'*, que es muy caliente.

También el *j-poxstawanej* Marcos, en relación con las enfermedades frías señaló:

Si se trata de calentura, para eso tenemos varias plantas. El dolor de cabeza se cura con una planta que se llama *xpum*, que es muy fuerte, con una infusión bañamos la cabeza del enfermo y se quita el dolor, pero esto tiene una seña: cuando el remedio llega a dar resultado el enfermo grita, porque la medicina llega a chocar con el dolor; con eso también se cura el dolor de muelas, la disentería, el dolor de estómago.

La *j-poxstawanej* Regina aborda las enfermedades frías terminales, con la esperanza de salvar al paciente, de la siguiente manera:

Antes de aplicarle el tratamiento de plantas al enfermo, tengo que pedir la autorización de sus padres.

Entonces revuelvo cinco hojas del *ajaté* con seis puntas de *ajan wamal*. Este *ajan wamal* crece donde quiera en el monte o en el campo. Todo lo pongo a hervir en un litro de agua y ya cuando está cocido se lo doy a tomar a mi paciente, entonces al rato empieza a funcionar su pulmón y a circular la sangre. Pero eso hasta que toma el preparado dos veces.

Ya que la sangre está circulando vuelvo a pulsar para saber que otra clase de curaciones quiere el cuerpo del enfermo. Yo hago todo eso y siempre logro salvar, porque siempre busco la manera de hacer reaccionar la sangre y los pulmones. Ese es el trabajo que hago con los pacientes cuando ya llegan muy graves.

SME'WINIK TIK, ALTERACIÓN

De entre las enfermedades arriba mencionadas el *sme'winik tik*, conocido entre los tsotsiles como *me'vinik* o alteración, es de singular importancia, y dada la complejidad clínica ha llegado a ser equiparado desde la biomedicina con un síndrome.

El *sme'winik tik* es de elevada incidencia entre la población maya de Los Altos de Chiapas. Una de las variedades nosológicas que se nos mencionaron es la alteración de la mujer cuya característica básica es que el «vientre se encuentra fuera de lugar». En otro trabajo se señala la nosología que refieren los tsotsiles respecto de este síndrome.

Se le considera de cualidad fría y se describe como la presencia de vómito acompañado de una bola muy dolorosa que brinca —pulsátil—,

que sube y baja por el abdomen, «abultazón», constipación, agotamiento por dolor, con la consecuente adinamia y astenia, sudoración profusa. A este complejo se pueden agregar un sinnúmero de signos y síntomas como anuria o anorexia, palidez facial o bien cianosis; también piel y conjuntivas amarillentas, fiebre con o sin escalofríos. Todo lo cual ha llevado a los practicantes de la medicina moderna a diferentes conclusiones diagnósticas, ya como mala digestión o intoxicación, litiasis biliar, gastritis, úlcera péptica, colitis, incluso ruptura uterina o litiasis ureteral (Page 2005: 233).

XIXIN TON, *PIEDRAS EN EL ESTÓMAGO*

El *xixin ton* o «piedras en el estómago», padecimiento que puede equivaler a lo que en biomedicina se denomina colelitiasis, es también muy difícil de sanar. El *j-poxstawanej* que hizo referencia a dicho padecimiento radica en tierra fría y la planta que se requiere para sanar al paciente crece en tierra caliente, lo que implica la primera dificultad; la segunda radica en el apego que se requiere por parte del enfermo al tratamiento, ya que tiene una duración de tres meses. Afortunadamente para el terapeuta este tipo de problemas no se presenta con frecuencia.

BRONQUITIS

La bronquitis es manejada con presteza debido a que es causa importante de muerte entre niñas y niños, es una enfermedad fría, ligada a la lluvia y al frío. Uno de los *j-poxstawanej* señaló que cuando la ropa se moja y no se hace un cambio seco, la suciedad penetra en el cuerpo causando calentura y bronquitis.

SAK' OVAL, *TUBERCULOSIS*

Por otro lado, se piensa que la tuberculosis proviene de tos mal tratada y recurrente y se experimenta como de muy difícil curación. Se sospecha de un cuadro de tuberculosis precisamente por la tos crónica, se produce la expectoración sanguinolenta: «vomita sangre, porque de tanto toser se revientan los pulmones». Este *j-poxstawanej* utiliza *ajenclo* —ajenjo— para tratar dicho padecimiento.

ENFERMEDADES CALIENTES

K'AJK'AL CHAMEL, CALENTURA

En la polaridad caliente, la calentura —*k'ajk'al chamel*— se caracteriza porque la temperatura elevada puede ser percibida en todo el cuerpo «o sea, que hay adentro y afuera», «tienen la cara colorada», además de que el pulso se acelera; el enfermo siente mucho calor —*k'ixin chamel*— y «hasta nos pone a hablar como locos, porque nuestra cabeza se ataranta por el calor que hay en el cuerpo».

Para el tratamiento de estos problemas, una *j-poxstawanej* utiliza una planta que denomina *paitaj*, que es consumida como verdura, misma que tiene que ser cocinada durante mucho tiempo hasta que pierde el sabor amargo.

Para el tratamiento de todas las enfermedades calientes, la misma *j-poxstawanej* mencionó dos plantas, a saber, *pajk'in* y *chijil'te* —saúco—. En ambos casos la planta posee el atributo opuesto al padecimiento.

RESFRIADO GRAVE

Se considera resfriado grave cuando aunado a los signos de rinorrea y tos se agrega «calentura» elevada, lo que sitúa a esta entidad en la polaridad caliente. El tratamiento se hace fundamentalmente a base de plantas. Se da a tomar *pimil huamal*, que es una planta muy fría, y *chijilté*. Con una infusión de esta misma planta se baña al enfermo para bajarle la temperatura.

K'AJ SITIL, MAL DE OJO

El *k'aj sitil* lo dejan las mujeres cuando están embarazadas o cuando su cuerpo está fuerte, pero lo hacen sin saber que ponen el mal. La enfermedad se caracteriza porque los niños se ponen llorones. El *j-poxstawanej* Pedro lo cura con un remedio que aprendió de sus padres y que viene desde sus abuelos. El procedimiento consiste en realizar una limpia con pimienta y un huevo.

ENFERMEDADES FRÍAS-CALIENTES

En el caso de que el enfermo presente datos clínicos en que se entremezcla frío y caliente, en el preparado se hierven tanto las plantas frías como calientes que estén indicadas para el padecimiento que se sufre. Por ejemplo, hinojo, ruda, verbena y manzanilla.

Pero si no hace caso entonces las voy a arrancar de pura raíz, las revuelvo con chile seco y pongo unas cucharaditas de azúcar, unas cuantas pimientas y un puño de canela, con eso llega a sanar la enfermedad de frío y caliente.

ENFERMEDADES SIN ATRIBUTO

En este apartado merece especial atención lo relacionado con las complicaciones del embarazo y el parto. Entre las complicaciones que más se mencionan, tal vez no por su frecuente ocurrencia sino porque son las que más preocupan a las parteras, están la presentación del bebé de pies «parado» y transversal «atravesado», lo que se detecta entre los seis y siete meses del embarazo, que es cuando ya se puede palpar al bebé y pueden iniciarse las maniobras de acomodado, de tal manera que al momento del parto esté en la posición adecuada.

Cuando se da el caso de que están en mala posición, además de las maniobras se usan tomas de plantas medicinales y baños de *pus*, temascal.

Durante el parto y posparto lo que más se teme son las hemorragias y la fiebre, problemas que en tanto no se considere que son causados por *ajk'bil chamelal* —mal echado— es posible resolver. Las parteras señalan que conocen plantas con las que pueden detener las hemorragias vaginales. Una vez que logran controlarlas vigilan de cerca el posparto y administran plantas para «quitar el mareo» que queda después de la hemorragia.

CHALAM TZOTZ, TRACOMA

El *ch'alam tzotz* es una enfermedad de relevante importancia por su incidencia. Algunos *j-poxlawanejetik* dicen conocer tratamiento para curarla, para lo que usan diversas hierbas. Pero en general se reconoce que está muy difícil de curar o fuera de las posibilidades terapéuticas de los *j-poxlawanejetik*.

OTRAS ENFERMEDADES DIFÍCILES DE CURAR

Entre las enfermedades que se mencionan como muy difíciles de curar o claramente fuera de las posibilidades están el cólera, el acné, dolor de cabeza muy fuerte y frecuente —se presume que pueda ser migraña—, el *sijt'ubel*, la enfermedad de «atarantamiento como si fuera bolo—, que refiere a vértigo; el dolor de corazón —angina de pecho e infarto cardiaco—, así como tumores malignos o benignos. Todas muy difíciles de curar con hierbas. Cuando no se logra, se canalizae al enfermo a otros terapeutas, con objeto de que se les realice el *Yomel*, o a los servicios biomédicos del Estado.

En lo que toca a las enfermedades que atacan a los lactantes, se menciona el caso de niños que lloran sin parar, para ello se quema al fuego una planta denominada *tz'umbal te'al*, chiles secos, y un nido de «gorriño», el humo producido por esta mezcla se hace entrar en la nariz del lactante *ch'ajtavel*. Esto hace al niño vomitar después de lo cual deja de llorar.

Para el manejo del sarampión, que en este medio puede ser mortal, se utiliza pepita de calabaza blanca, *sakil mayil*, molida, la cual se da a tomar cruda diluida en agua.

FENÓMENOS NATURALES COMO CAUSA DE ENFERMEDAD

Por sentido común, los principales fenómenos naturales implicados en la generación de enfermedad son el viento y la lluvia. El viento acarrea polvo que contiene el germen de la diarrea y las parasitosis. El exceso del calor solar, sobre todo cuando se asocia a falta de agua —que como se ha señalado es común en Oxchuc—, produce deshidratación e insolación. La lluvia trae enfermedades frías, sobre todo al salir de la casa o al permanecer fuera una vez que ha terminado de llover, ya que se considera que la causa del mal proviene de los vapores que emanan de la tierra.

ENFERMEDADES QUE IMPLICAN AL *CH'ULEL**XIWEL*, ESPANTO

El *xiwel*, espanto o susto, tiene generalmente lugar después de una experiencia fuerte, generalmente un evento tras el que la persona experimenta miedo o asombro en demasía, que se traduce en que la persona afectada se «asusta». Lo más frecuente son las caídas accidentales o provocadas por el dueño de algún lugar de la tierra. Como es bien sabido, cuando esto sucede el *ch'ulel* se separa del cuerpo y queda en el lugar donde se produjo dicho evento. Si esta entidad anímica no es atrapada por una deidad de la tierra o algún demonio, permanecerá en el lugar «donde cayó» hasta ser reintegrada al cuerpo al que pertenece; en el caso de haber caído en poder de alguna de éstos, el caso se complica.

Al pulsar, cuando hay *xiwel*, se siente que la sangre está hirviendo, «como que llega a chocar con una piedra en el río, esto es que es el espanto».

Por lo general el *xiwel* se empieza a padecer a partir de que niñas y niños empiezan a gatear, por la caídas que ello implica.

Una variedad de espanto se presenta cuando los caminantes se topan con ciertos animales, específicamente serpientes, las que invariablemente aparecen asociadas al Diablo y a la primera tentación que tuvo por consecuencia la expulsión de Eva y Adán del Paraíso terrenal.

Una de las culebras más temidas, conocida como *yax ik'ox*, se describe como poseedora de una lengua verde y puede llegar a medir un metro de largo. Para que el encuentro tenga efecto no es preciso que la culebra esté en movimiento, basta con verla. Se dice que la *yax ik'ox* es *lak'tawanej* porque la persona que la topa no es la que necesariamente muere, sino que el daño recae en algún miembro de su familia. Asimismo, si la persona que la topa siente miedo también llega a morir, pues ahí mismo cede su *ch'ulel*-alma.

El tamaño de la culebra guarda una relación recíproca con el tamaño de la persona que será la afectada; si la culebra es pequeña, quien puede morir será algún niño o niña.

La culebra conocida como *chijilchan*, descrita como de color blanco y negro, también es considerada como muy peligrosa y ha sido utilizada por los *ak'chameletik* para espantar en los caminos. Para neutralizar

el mal que esta culebra puede producir, al toparla hay que escupir tres veces, lo que resulta en que el *ak'chamel* no puede tocar a la persona y en que el *ch'ulel*-alma se domina y no abandona su continente. Una vez hecho esto, lo que procede es matar al animal, si no el mal seguirá a la persona, y ésta o algún miembro de su familia puede morir.

Para la curación del espanto, por lo general los *ch'abajetik* de Oxchuc, como en toda América (Bolton, 1980, 1981; Goebel, 1973; Logan, 1979; O'Neill y Rubel, 1976; Rubel 1964), tienen que precisar el lugar exacto donde sucedió el percance. Si no se logra determinar, el enfermo puede padecer largamente y hasta morir. El *ch'abajel* se traslada al lugar en que sucedió la caída, acompañado del enfermo, en caso de que se trate de un espanto sencillo, ya en el lugar se conmina al *ch'ulel*-alma a regresar a su recinto humano, luego se barre —limpia— al paciente con hierbas.

En caso de que el enfermo de *xiwel* no se pueda trasladar al lugar donde sucedió el percance debido a su estado de gravedad, se procede a recoger algunas piedras del lugar mismas que son trasladadas a la casa del enfermo, donde son limpiadas con hierbas y un huevo de rancho y luego bañadas, una vez realizado este paso son depositadas en el altar de la casa.

Hay quienes señalan que cuando el espanto cursa con fiebre, al procedimiento antes señalado puede agregarse un tratamiento basado en hierbas, de las cuales una se toma y con la otra se realiza un barrido sobre el cuerpo.

Cuando se determina que la causa de una diarrea «muy grave» es espanto *jajch'ut xiwel*, se prepara un altar adornado con *tz'umbalte te'* —semillas diversas—, velas grandes, una gallina para sacrificar y copal; además se riega el piso con juncia, desde este espacio sagrado se hace el llamado —*ijk'el xiwel*— del *ch'ulel*-alma.

Al terminar el llamamiento se administra al enfermo una poción de una mezcla de plantas, una de las cuales es la verbena, con lo que se le va quitando la calentura y la diarrea.

La persona que se espanta lejos de su comunidad, como por ejemplo en las fincas o en una ciudad lejana adonde se llega a trabajar por algunos meses, es muy difícil de curar, por lo mismo el enfermo debe recibir ayuda de una persona avezada en el asunto.

Los *ch'abajetik* hacen la distinción entre *bik'it ch'ulelal* —enfermedad del *ch'ulel* pequeño o de los niños— y *muk'ul ch'ulelal* —enfermedad

del *ch'ulel* grande o de los adultos—, dicha precisión es necesaria para la conformación del altar, en que de tratarse del primer caso habrá siempre velas pequeñas, en tanto que el segundo velas grandes, es decir, el tamaño de las velas será acorde con el tamaño de la persona. En ambos casos se colocan trece velas y trece ramas.

ENFERMEDAD POR DESCONTENTO DE LA TIERRA

Cuando se habita una casa en la que no se ha procedido como establece la costumbre ancestral a «darle su regalo», a alimentarla, gradualmente va comiendo el *ch'ulel* de los inquilinos. Para la solución de este problema, por un lado, hay que pedir perdón y permiso a la casa, realizando la ceremonia requerida; por otro, para lograr la recuperación de quienes hayan enfermado a causa de esta falta, se precisa de la realización de un *Yomel*.

K'ATINAB

Quien padece *k'atinab* se caracteriza por un comportamiento rebelde, irreverente y arrogante. No respeta los mandatos de la comunidad ni a las mujeres, «les levanta el vestido». Se sospecha fuertemente que este tipo de personas en ocasiones pueden ser *tz'ilajwanej*. Por lo mismo generalmente mueren por efecto de violencia.

ENFERMEDADES POR CASTIGO DE DIOS

Cuando entre católicos se considera que la causa de la enfermedad es un castigo infligido por Dios, el mecanismo para lograr el alivio es asistir a la iglesia, donde se ofrenda y se reza pidiendo perdón por los pecados que han ofendido a la divinidad. En caso de que el enfermo se encuentre grave, la petición realizada en la iglesia es encabezada por el catequista de la comunidad acompañado de varios «hermanos»; a ello se agrega la terapéutica herbolaria.

Quienes aún se apegan a la tradición, recurren todavía a los *ch'abajetik* para que les realicen un *Yomel* a través del cual esperan un acercamiento con Dios y su protección.

Entre las enfermedades que destacan como castigo de Dios está la que se inflinge a las mujeres que se portan mal con sus suegros y su esposo, con motivo de que «tienen el Diablo dentro». Su comportamiento suele ser agresivo y grosero para con lo suegros y el esposo, pueden incluso cometer adulterio. Tan solo mencionar el deseo de separarse del marido para poder tener otros hombres opera como causa suficiente para merecer el castigo divino, ya que con ello se trasgreden las normas religiosas. Curiosamente, dichas trasgresiones no afectan al hombre, quien puede tener varias mujeres a la vez.

La enfermedad proviene porque el suegro pide a Dios ayuda para que cesen los maltratos; se caracteriza por «hinchazón de estómago», calentura y ocasionalmente lateralización de boca, parálisis facial, entidad que es difícil de curar.

ENFERMEDADES PUESTAS POR LAS DEIDADES SECUNDARIAS

MAKBIL CH'ULELAL

Tras un susto o espanto en que se ha desprendido el *ch'ulel*-alma, puede suceder que dicha entidad caiga prisionera de alguna deidad secundaria maligna de las que habitan en el entorno natural o de algún *pukuj*. En cuyo caso el enfermo deja de comer y se comporta de manera pasiva: «No tiene ganas de comer y sólo está como un sonsito en su casa». En dicho caso el tratamiento que se postula es la ofrenda con velas y el canto-rezo, realizado por un *ch'abajel*.

Los *pukujetik* aprovechan cualquier oportunidad para intervenir en la vida de los humanos, merodean en torno a las casas y cuando perciben que en alguna hay desavenencias familiares lo aprovechan para inducir a los *ch'uleltik* de esas personas a que provoquen que se sigan «portando mal» para que al final de la vida de la persona estos transiten por el «camino ancho» —hacia el infierno.

En todas las enfermedades en que las deidades celestiales y secundarias intervienen, incluyendo aquí al *tz'ilajwanej*, es preciso realizar una ceremonia en la que el canto-rezo es esencial. En este sentido, el rezador se constituye como intermediario entre el enfermo y las deidades, a las que solicita que perdonen al enfermo por sus pecados y restablezcan la protección de que precisa con objeto de restaurar y preservar su salud.

Además se les pide que den fuerza a los tratamientos herbolarios que se emplean.

Por otro lado, algunos *j-poxtawañejetik* refieren que en el caso de las enfermedades que son castigo de Dios puede suceder que una vez que ha sido aceptada la ofrenda y el rezo la deidad, a través de la revelación onírica, haga entrega de la materia médica que se requiere para la recuperación de la salud, generalmente plantas medicinales.

... una señora vino a mi sueño y me trajo una mano de flores, pero esa flor era medicina, y nunca la olvidé, hasta me llegué a recordar al día siguiente. Entonces le dije a Dios: «Ay, Dios mío. ¿Será que me quiere mucho la Virgencita que me dejó soñar esas florecitas?». Pues eso fue lo único que le dije, porque no sabía que más decirle.

ENFERMEDADES PROVOCADAS POR OTRAS PERSONAS

CÓLICO

El padecimiento proviene del enojo producto de alguna pelea o abuso de un tercero. Se dice que esto afecta a la persona cuando «todo el coraje queda en el corazón». Esta enfermedad, aunque es común, no es fácil de curar.

DESPRECIO

En la categoría de las enfermedades provocadas por personas tenemos el desprecio o rechazo a los hijos. Es una entidad que afecta predominantemente a niños y niñas, más a éstas, toda vez que generalmente las familias prefieren varones que hembras. En estos casos casi siempre los progenitores son los que causan la enfermedad, y cuando se trata de ayudar a sanar al menor, estos no colaboran de buena gana para la curación del enfermo, lo que se dificulta aún más cuando el que resiste es el padre, quien por lo general, además de quejarse de lo caro de los implementos requeridos, puede incluso llegar a negarse a proporcionar los recursos económicos y en especie necesarios.

El problema no estriba sólo en que uno o ambos progenitores se nieguen a colaborar en lo material, sino que en el plano espiritual estas

personas están «en dos corazones», es decir, por un lado buscan ayuda pero en el fondo el rechazo hacia la criatura no disminuye, la causa de la enfermedad no desaparece total o parcialmente, lo que no permite que la enferma o el enfermo sane, con un pronóstico desalentador.

ENVIDIA

La enfermedad que viene por envidia ocurre cuando unos desean lo que otros tienen, en el plano de lo material y en el de la salud y el bienestar emocional, motivo por el cual frecuentemente la gente enferma. La envidia en Oxchuc tiene lugar cuando se observa que una familia se alimenta bien, tiene buena ropa, buena casa, están contentos, se vive en armonía y se tiene éxito en el trabajo, sea en la agricultura, en el comercio o como funcionario. La causalidad señalada es similar a la que se ha documentado en la etnografía realizada en Los Altos de Chiapas. Al respecto resalta que al parecer, a diferencia de lo que sucedía en el pasado, en la actualidad es posible contrarrestarla y disfrutar lo que se tiene sin tanto temor, siempre y cuando se cuente con la protección que pueden brindar las deidades de la Iglesia de pertenencia.

El que envidia vive precisamente en condiciones opuestas, carece de todo. El que envidia generalmente no se esfuerza por salir adelante y «hablan mucho y nos desean mal», de ahí es que viene dicha enfermedad.

Cuando el problema no es muy grave es posible curarlo con hierbas, pero por lo general precisa de la intervención de un *ch'abajel*.

AJK'BIL CHAMELAL Y TZ'ILAJWANEJ, MAL ECHADO

El *ajk'bil chamelal* o «mal echado» y el *tz'ilajwanej* o «cortar hora» no se caracteriza por un cuadro clínico preciso, más bien se piensa que el enfermo padece de ello no solo cuando no mejora sino que, por el contrario, va empeorando sin responder a ninguna de las estrategias terapéuticas de los diferentes sistemas médicos disponibles en la región.

Los signos y síntomas que más frecuentemente se observan en este complejo son precisamente los que mayormente inciden entre la población: diarrea, vómito, fiebre y tos. De estos predominan los clasificados

como fríos, especialmente las enfermedades que cursan con edema profuso —hinchazón—, en cualquiera de sus formas; cuadros que son muy temidos ya, que en principio indican la presencia de un trabajo difícil de contrarrestar y que por lo general conducen a la muerte del enfermo.

Quien ha sido afectado por *ajk'bil chamelal* o *tz'ilajwanej* tiene como exclusiva opción acudir con un *ch'abajel*, único de los diferentes *j-poxta-vanej* —hierbatero, *pik'abal*, partera, etc. — con el conocimiento y poder para ayudar al afectado a desembarazarse del mal, y ni siquiera con esta persona es seguro que obtenga alivio.

Como resultado de la disminución de portadores de *labetik*, a consecuencia de la ya señalada matanza de ancianos y de la conversión religiosa, la actual incidencia de *ajk'bil chamelal* y *tz'ilajwanej* es muy baja, incluso en algunos parajes se señala que ya no se observa: «El *tz'ilajwanej* es muy duro para curar, pero gracias a Dios aquí en mi paraje ya no existe ese mal. Claro, habrá en otra parte pero ya no es como antes, ya no se muestran los *mamtiketik* que saben de eso».

Uno de los procedimientos más utilizados para el *ajk'bil chamelal* es poner velas, lo que invariablemente se manifiesta por elevada temperatura en el paciente. Se dice que ésta es producto del calor de las velas.

De las formas referidas para deshacer el «trabajo» destaca la de barrer al afectado con velas y huevo de gallina, mientras mediante un canto-rezo se le pide a Dios que quite el mal.

El *tz'ilajwanej* entra en la persona como palabras, palabras pronunciadas por *j-ak chameletik* que son *labetik*, esto es, dadores del mal, protegidos del Diablo que son dueños de uno o varios *lab*. Quienes tienen la capacidad para ayudar a sanar de estos percances pulsán al afectado para con ello escuchar-sentir cómo las palabras dañinas circulan por la sangre del enfermo y con ello, a la usanza tradicional, mediante amenazas e insultos conminar a quien ha invadido al enfermo a abandonarlo.

Entonces, el *ch'abajel* se puso muy bravo diciendo: «¿Quién será que está metido en este cuerpo? Si lo supiera tendría que chicotearlo, porque no deja en paz a este cuerpo. Si ahorita no se calma me voy a ver con él, aquí nadie se mete conmigo, que me dejen curar en paz a este pobre hijo de Dios».

Era cierto de lo que dijo, porque al rato se calmó la enfermedad ya cuando pulsó su mano sintió que ya se estaba quitando la enfermedad. Era muy cierto porque ahí mismo estábamos viendo que el enfermo se puso contento y empezó a comer. Así hacen la curación cuando es mal echado, ese es el trabajo del *ch'abajel*.

Otro procedimiento se realiza cortando un manojo de ajos, *axux*, y un manojo de *tulpimil*, hierbabuena, y con eso se baña al afectado.

Los códigos que implican participar en el proceso de ayudar a quienes han sido objeto de *ajk'bil chamelal* establecen que aunque se sepa quien ha puesto el daño, el nombre de esa persona no debe darse a conocer. Esto tiene como objeto evitar mayores matanzas, sobre todo que quien realiza el trabajo de ayuda se vea envuelto en estas, lo que también conlleva peligro para su vida. Sin embargo, como se menciona en otro apartado, esto no siempre es así, y dado el caso, para evitar hechos de sangre, en la actualidad estos asuntos son ventilados en tribunales de la localidad que son atendidos por profesionales del mismo origen étnico.

Al respecto, tenemos relación del caso de un eminente *ch'abajel* —quien en repetidas ocasiones fungió como presidente de la Organización de Terapeutas Indígenas *Tradicionales*, Odetit, A. C., y casualmente fue invitado a colaborar en el estudio, pero no aceptó—. Esta persona fue acusada ante el juzgado de Oxchuc de poner *ajk'bil chamelal*, motivo por el que sufrió cárcel, de la que se libró apelando al apoyo de los agremiados de la OMIECH y de Compitch.

Las particulares formas que adquieren la salud y la enfermedad requieren de formas de atención que guarden coherencia, sobre todo en el orden de lo simbólico, de ahí que independientemente de los significativos cambios acaecidos en el último medio siglo, quienes ayudan a sanar conservan en su bagaje un cúmulo considerable de conocimientos que les permiten además de diagnosticar, determinar las competencias correspondientes para su abordaje. Para que lo anterior tenga lugar, es preciso que el candidato a *j-poxhawanej* tenga acceso a dicho conocimiento; mecanismos que son tratados en el siguiente apartado.

LA FORMACIÓN Y EL TRABAJO

FORMACIÓN E INICIO DEL TRABAJO

FORMACIÓN EN EL SENO FAMILIAR

Por lo general el aprendizaje del arte de ayudar a curar es directo, con algún familiar, ya sea el padre, la madre, algún abuelo, compadre o pa-

drino, conocedores de la materia médica y de estrategias diagnósticas y terapéuticas; conlleva años de observación, ayudantía y práctica asistida. En este proceso de formación, digamos formal, también participan otros *j-poxstawanejetik* de la zona, en general a través de específicamente recomendar una planta o procedimientos para el tratamiento de distintas enfermedades:

... pero nadie conocía esa medicina, solamente un viejito que vive un poco lejos de aquí, suegro de mi tío mayor que se llama Ramiro. Mi tío Ramiro aprendió a usar la planta con él y luego él me enseñó a mí, diciéndome así: «Mira esto, hermano, yo tomé esta planta, mi suegro me enseñó que es medicina, es muy buena para esa enfermedad».

Asimismo, una forma frecuente de aprendizaje se da cuando determinado familiar o conocido recomienda alguna medida para tratar problemas que el mismo *j-poxstawanej* sufre, o su familia, y para el que se desconoce la solución:

Una vez que mi difunto papá se salió a cortar hongos amarillos, de esos que se llaman *k'antsu* que crecen encima de los troncos de los árboles muertos; según contó, él estaba cortando el *k'antsu* y allí sobre el tronco estaba la culebra y le mordió la mano. De eso por poco muere mi papá, yo creo que a él le tocó más fuerte que a mí, o tal vez fue que lo mordió en la mano del lado del corazón y la medicina que conocemos no le hizo efecto, por eso por poco se muere. Tuvimos que llevarlo más abajo, cerca de Cancuc. Allí le llegamos a hablar a un viejito. El *mantik* nos dijo: «Ja, esa es muy peligrosa, pero lo vamos a curar». Y se fue a cortar las plantas. Nos enseñó cómo se preparan y con eso fue que mi difunto padre llegó a sanar. Entonces de allí es que conocemos esa otra clase de planta que sirve mucho para curar diferentes clases de mordeduras de culebras. Hay: *jil te'*, *k'anal tz'ik*, *yaxal tz'ik* y *k'ixin ja'bal*, estas son las medicinas que sabemos que sirven para curar la mordedura de culebras.

A partir de la conformación de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, OMIECH, Organización de Terapeutas Indígenas Tseltales, Odetit, y de la Organización de Médicos y Parteras Tradicionales de Los Altos de Chiapas, OMPTACH, y con ello de la realización periódica de encuentros entre *poxstawanejetik* de la región, se ha suscitado la expectativa, sobre todo entre quienes practican la herbolaria, de incrementar sus conocimientos y mejorar su práctica etnomédica.

Hemos podido observar que independientemente de quien dedica su vida a ayudar a sanar reciba o no un mandato divino para realizar dicha

encomienda, la alternativa no es solo vocacional, por el contrario, generalmente la labor de ayudar a sanar es algo que se trasmite de generación en generación, y los hijos son escogidos para aprenderlo y realizarlo; dada la pobreza que impera en dichas sociedades, no tienen más opción que tomar lo que les legado por la familia.

Bueno, cuando todavía estaba yo chico, mi mamá y mi papá siempre me decían que yo mirara cómo curaban a sus enfermos. También me dijeron que conociera bien las plantas o hierbas que usaban para curar las diferentes clases de enfermedades que atacan tanto a la gente grande como a los niños.

Por otro lado, algunos jóvenes cuya vocación los inclinó hacia la práctica médica, pero carecían del recurso del aprendizaje en el seno familiar, aprendieron las artes del diagnóstico y el tratamiento a la manera biomédica, en cursos expresamente impartidos ya por diferentes grupos religiosos, instituciones gubernamentales u organizaciones no gubernamentales, para posteriormente ir ligando la herbolaria a partir de cursos impartidos tanto en Odetit como en OMIECH:

Bueno, yo aprendí de curar hasta que me casé con mi mujer, creo que tenía como 25 años cuando empecé y ahora ya tengo 64 años, y ahora como mis padres murieron y como me enseñaron antes de que se murieran, o sea si hay calentura, fuego en la boca de los niños y otras más que curaba mi difunto papá, entonces allí lo vi todo, y cuando se murieron yo mismo empecé a hacer la prueba de curar y los enfermos sanaron, allí seguí curando a los enfermos, y así poco a poco fui aprendiendo más, ya que estamos en una organización. Allí llegamos a aprender más porque hay mucho intercambio de experiencia. También participamos en los cursos que imparten algunas instituciones de San Cristóbal o en otros lugares, allí llegamos a conocer más plantas medicinales y cómo tratar más enfermedades. Ahorita mi esposa, que es yerbatera y sabe curar toda clase de enfermedades, atiende a los enfermos cuando no estoy, no es necesario que yo esté.

El aprendizaje de la herbolaria medicinal, que es la forma de trabajo que predomina entre los *j-poxtawanejetik*, se da a partir del acompañamiento que desde muy jóvenes hacen aprendiendo no solo a identificar plantas medicinales, sagradas y útiles, sino también las características de los lugares donde crecen y abundan, así como las épocas en que brotan y florecen. También aprenden cuáles son las partes útiles de las plantas, su corte y el momento más adecuado para hacerlo. Más tarde, aun en la fase de aprendizaje, son enviados por sus mentores a hacer colectas, a través de lo cual reafirman su conocimiento.

La formación, según expresan los *j-poxhawanejetik*, es un proceso continuo, interminable, siempre hay algo nuevo que aprender, ya sobre las plantas que se conocen, ya sobre plantas que otros conocen, ya sobre combinaciones de unas con otras y sus diferentes efectos, razón por la cual favorecen las reuniones denominadas encuentros que de alguna manera se constituyen como espacios formales donde se hace intercambio de conocimientos.

Quienes se han acercado a las organizaciones de etnomédicos han aprendido además de identificar plantas medicinales y aprender su uso, a hacer bálsamos, pomadas, tinturas, secado de plantas y encapsulado. Hay quienes realizan esta tarea por sí solos, pero por lo general estos preparados son producidos en las organizaciones y distribuidos entre sus socios.

La edad promedio en que los *j-poxhawanejetik* inician su trabajo etnomédico es entre veinte y treinta años, que es cuando ya se cuenta con suficiente conocimiento. Al considerar estas edades de inicio y los comentarios al respecto, el promedio de años de aprendizaje al interior de la familia varía entre cinco y diez años.

FORMACIÓN ONÍRICA

Los procesos de formación e iniciación onírica característicos de los mayas de Los Altos de Chiapas se presentan en mucho menor medida entre los tseltales del municipio de Oxchuc y también de manera muy diferente, siendo pocos los *ch'abajetik* y los *poxhawanejetik* que pasan por dicho proceso.

Las razones de la disminución de la revelación onírica como parte de la formación y de la revelación divina estriban por un lado en las características arriba señaladas de la etnomedicina en Oxchuc y, por otro, de mayor relevancia en la actualidad, la feroz satanización de que ha sido objeto por más de medio siglo, sobre todo por los que se han adscrito al protestantismo, bajo la idea de que «quien pone los sueños es el Diablo». Sin embargo, los que reconocen que sueñan también exponen argumentos tendientes a desvanecer dichas aseveraciones.

A diferencia de lo que sucede en otros municipios a través de la revelación onírica, los *j-poxhawanejetik* solo reciben plantas medicinales, no se les revelan cantos-rezos ni se les lleva a hacer recorridos por la geo-

grafía del mundo otro, como aún sucede entre los tsotsiles de Chamula y Chenalhó (Page 2005: 305). Los rezos y diversos ensalmos en todo caso se aprenden escuchando a los familiares que los realizan:

Bueno, la señal que recibí son las hierbas que ahora doy: «Estas son las plantas que te van a servir para curar». Así me llegó a decir un viejito en mi sueño. Entonces, le di a un enfermo para probar si era cierto lo que me dijeron en mi sueño y sí lo era porque al enfermo se le quitó la enfermedad. Allí comprobé que es cierto lo que me viene a decir, porque cuando sueño es como que estoy despierto cortando las plantas junto con la persona que me está enseñando. Por eso cuando al otro día despierto bien que recuerdo y es cierto que veo las plantas que me mostró por todo el campo.

Así fui aprendiendo más. Pero no sé si es Dios el que se nos presenta en nuestros sueños, eso es lo que no sé de esa persona.

Otra característica es que la revelación onírica solo se presenta en aquellos que dedican un tiempo considerable a la oración. Como se verá más adelante, en las narraciones destaca cómo la deidad reconoce la dedicación religiosa del soñante y constituye la razón más importante para la revelación.

La cantidad de sueños que se reciben como parte de la formación es variable. El promedio es tres o cuatro sueños.

INICIO DEL TRABAJO

La manera de darse a conocer en la comunidad sigue siendo, como en el pasado, a partir de la cura de algún familiar que se ha visto grave, ya sea un hijo, la esposa o alguno de los padres, si no la curación de uno mismo, lo que al trascender al grupo social proporciona la señal de que se cuenta con un nuevo recurso de atención.

La mayoría, antes de iniciarse como *poxstawanej*, se encomienda a Dios para pedir fuerza y valor para curar:

Pero solo me faltaba que yo le pidiera a Dios para que me diera fuerza y para que también yo tuviera el valor de curar. Ya era yo grande cuando llegué a rezar ante Dios, y le pedí así:

«Dios! Será que me puedes ayudar, darle valor a mi corazón para que yo entre a curar a mis hermanos que tanto están sufriendo por la enfermedad, ya que yo tengo muchas ganas de curar como lo hacen mis padres. Por eso, Dios mío, yo quiero que me des la voluntad y la fuerza para que yo tenga la fuerza y el valor de curar con

las plantas que he aprendido por mis padres. Y también te pido un gran favor, que me des una gran bendición cuando use las plantas, ya que Tú las has mandado a la tierra para nosotros, Tú las has sembrado para que nos sirvan y para salvar nuestros *ch'uleltik*». Así le pedí a Diosito.

Otros simplemente iniciaron cuando se les presentó la oportunidad, ya fuera porque el familiar hierbatero estaba ausente, ya porque en una visita se pudo ofrecer el recurso a algún enfermo, pero lo más frecuente es iniciar el trabajo administrando tratamiento a algún familiar: esposa, hijos, padres.

Invariablemente lo que apuntala a quien se inicia en el trabajo etnomédico es el éxito acumulado en las distintas intervenciones, por lo que en la mayoría de los casos la consolidación como terapeuta lleva varios años.

J-POXTAWANEJETIK

J-TAM'ALAL, PARTERA

Entre las *j-tam'alaletik* la forma de aprender varía de una a otra, hay quienes han recibido el mandato a través de la revelación onírica, o lo han aprendido acompañando a la madre o a la abuela que han fungido como parteras en la familia y la comunidad. También las hay que han aprendido en cursos impartidos por las instituciones biomédicas. Incluso hay quienes han tenido que atender un parto de urgencia por no encontrarse nadie capacitado para hacerlo y a partir de eso han iniciado su labor como parteras.

El mecanismo más favorecido para darse a conocer como partera es el de vigilar el propio embarazo así como atenderse del parto sin ayuda, proceso que a la vez le sirve a la futura *j-tam'alal* para corroborar lo que de «teoría» ha aprendido a través de la observación y de escuchar a sus mentoras. Así, durante el primer embarazo y antes del parto se tocan y acomodan a su bebé:

Pues aprendí cuando tuve mi primer hijo, o sea que yo misma me atendí, yo no busqué partera durante mi embarazo, yo sentía cómo estaba colocado mi bebito adentro de mi cuerpo. Cuando cumplí los 9 meses de embarazo preparé todo lo que iba yo a necesitar para mi alivio y con la ayuda de mi esposo me alivié sin problema. Allí vi

que era fácil atender los partos. Claro que antes vi cómo los atendía mi mamá, pero nunca me ocupé de practicarlo, ni siquiera toqué a alguna mujer embarazada, aunque mi mamá me decía que lo aprendiera pero no quise. Mi mamá era buena partera y seguido le estaba llegando visita para los partos.

J-AK'WAMAL, HIERBATERO

El *j-ak wamal*, hierbatero, se ha constituido en un recurso fundamental para el tratamiento de las enfermedades en Oxchuc. Las razones para su predominio por sobre otro tipo de terapeutas responde, entre otras cosas, al amplio rechazo de que son objeto los *ch'abajetetik* por parte de algunos católicos, y en general por los protestantes, y otra de gran peso y de continua mención de parte de los *j-poxawanejetik* es que las plantas además de que no tienen ningún costo, en comparación con lo oprobioso y por lo mismo inaccesible de los medicamentos de farmacia, son más efectivas que estos y suficientes para resolver la mayor parte de los problemas que aquejan a sus pueblos.

Es decir, el *j-ak wamal* y las plantas que ofrece se constituyen en la solución por excelencia para los pobres. Razón de más para coadyuvar a la conservación de dichos recursos, a la preservación e incremento del conocimiento respectivo y a la denodada lucha que se realiza en contra de las compañías farmacéuticas que pretenden apropiarse de los recursos y los conocimientos a través de la bioprospección.

A todo aquel que solicita aprender se le enseña, pero particularmente se intenta traspasar el conocimiento de generación en generación en el seno familiar.

Indefectiblemente, cuando el hierbatero realiza su trabajo inicia con una petición a la deidad celestial, en el sentido de pedir permiso y fuerza para lograr con eficacia la curación del enfermo.

CH'ABAJEL, PULSADOR

El *ch'abajel* es el que puede ver-escuchar a través del pulso, tiene *yu'el*, poder, y conoce las oraciones precisas para erradicar el *ak'chamel*, para apoyar a los enfermos cuya causa es el castigo de las deidades celestiales y secundarias, y ayudar a obtener la protección divina mediante la celebración del *Yomel*, ceremonia de protección sobre cuya descripción nos extenderemos más adelante.

La presencia del *ch'abajel* en Oxchuc es relativamente baja, de los informantes de este proyecto solo una mujer se declaró como tal. Su mínima incidencia se debe a la persecución de que fueron objeto a partir de los años veinte del siglo pasado y al estigma que desde el ámbito cristiano se cierne sobre ellos. Incluso, considero que varios de los *j-pox-tawanejetik*, sobre todo aquellos que han tenido acceso a la revelación onírica, no se declaran como tales debido a la razón señalada, como en el siguiente caso:

Debido a que estamos predicando la palabra de Dios de católicos, por eso ya no creemos en los pulsos de los *ch'abajetlik*, solamente nos curamos con las plantas y por medio de la bendición que le pedimos a Dios. Solamente mi compadre Pedro sigue con la costumbre de *ch'abajel*, pero nosotros ya no creemos mucho, solamente cuando ya está muy dura la enfermedad en que ya no le hace caso a nuestras plantas, entonces sí tenemos que salir a buscar a los que saben hacer el *Yomel* o el *ik'xiwel*, que son los únicos que pueden llegar a sanar al enfermo. Esto hay veces que nos pasa con nuestros familiares, pero eso no me ha pasado todavía ni a mí ni a mis hijos. Además, hay veces que los catequistas nos vienen a rezar para pedirle a Dios que sane a los enfermos. Eso es lo que pueden hacer los hermanos.

Por otro lado, la *ch'abajel* entrevistada no recibió su conocimiento a través de la revelación divina sino que aprendió con sus padres y abuelos:

Bueno, cuando empecé a atender mis pacientes, tenía yo como 25 años, ya era yo mujer grande, ya que cuando llegaba a visitar a mi papá él me enseñaba cómo curaba a los enfermos. Me estuvo enseñando como cinco años; ya cuando cumplí treinta años me dijo que fuera a hacer mi primera prueba curando a un enfermo:

—Ahora, hija, anda a hacer tu primera prueba de curar. Encontré un enfermo por allá que ya está muy grave y quiero que tú primero hagas la curación. Ahora, si no puedes, entonces me voy atrás de ti —así me dijo mi papá. Entonces me fui a ver al enfermo, cuando llegué a revisarlo lo que primero encontré fue la enfermedad del espanto que logré curar yo misma. Allí fue donde empecé a curar a los enfermos, ya que con eso la gente supo de mí.

La segunda curación que hice fue porque mi papá tomó trago y ese mismo día tenía compromiso de ir a hacer la curación del *Yomel*, entonces me volvió a decir que yo fuera a cubrir la curación: —¡Anda, hija! Anda a hacer la curación de *Yomel* ya que yo no puedo ir, pero tú sí puedes pues ya te enseñé. Entonces, allí me fui a hacer el *Yomel*, que era para un niño, y con eso se curó.

Así fue que aprendí a curar las dos clases de enfermedades que son muy difíciles de curar, y fue gracias a la enseñanza de mi difunto padre.

También se señala que aunque los rezos no son entregados a través de la revelación onírica, durante su ejecución, las palabras son puestas por Dios en la boca de los celebrantes:

Pues creo que es el mismo Dios que nos da en nuestra boca la forma de hablar, de rezar a los enfermos, ya que el mismo Dios nos mandó del cielo nuestros *ch'uleltik* para vivir en la tierra y también mandó gente que sean curadores para salvar la vida de los enfermos cuando sean atacados por malos *ch'uleltik* o por el castigo de Dios de los que no obedecen el mandato de Dios. Por eso yo creo que Dios así nos dio la fuerza en nuestra cabeza, para que seamos *ch'abajeletik* para salvar a nuestros hermanos, ya que si así nomás queremos aprender los rezos que se hacen para curar a un enfermo, no se puede aprender ya que no podemos captar todo lo que se reza a un enfermo muy grave, porque cada enfermedad lleva rezos y curaciones diferentes. Por eso todos los compañeros que saben curar se los han mandado los dioses desde el cielo, para que sean *ch'abajeletik* como yo ... yo aprendí las medicinas de mis padres, pero los rezos así nomás me vinieron a la mente. Claro que escuché un poco como rezaba mi papá a sus pacientes, pero no podía aprender todo. Pero con la ayuda Dios, aprendí solita.

Otro *j-poxhawanej* señala en el mismo sentido lo siguiente: «Y además tuve que aprender y escuchar todo el rezo de mi papá, cuando les rezaba a los enfermos, hablándoles a los dioses para pedirles que sanaran la enfermedad».

Contar con suficiente *yu'el* es fundamental para que los *ch'abajeletik* de Oxchuc puedan realizar su trabajo con suficiencia. En el pasado se pensaba que conforme la persona envejecía se iba haciendo portadora de mayor *yu'el*. En la actualidad, están convencidos de que conforme se envejece la capacidad para ayudar a sanar decrece, lo cual está indefectiblemente ligado a las limitaciones corporales que se van estableciendo, entre las que destaca el que gradualmente se va instalando la dificultad para recorrer grandes distancias ya sea en busca de materia médica o sagrada, trasladarse a las casas de los enfermos y recordar los ensalmos a cabalidad.

Cuadro 12. *J-poxhawanejetik*

Nombre, organización	Edad	Paraje	Municipio	Especialidad
Vicente Morales Sántiz Odetit	55	Tzopilhá	Oxchuc	<i>Tam'alal</i> <i>Ak'huamal</i>
Marcos López Gómez Odetit	65	Bumilhá	Oxchuc	<i>Tam'alal</i> <i>J-tsak'bak</i>
Regina Gómez Méndez Odetit	¿?	Bumilhá		Tam'alal Ch'abajel
Mariano López Gómez OMIECH	70	R. Guadalupe	Oxchuc	<i>Ak'huamal</i>
Pedro Gómez Santis OMIECH	40	R. Guadalupe		Ak'huamal Tam'alal
Faustino López Gómez	36	R. Guadalupe		Ak'huamal
Juana Gómez López OMIECH	34	R. Guadalupe		Ak'huamal Tam'alal
Florentina López Gómez OMIECH	36	R. Guadalupe		Tam'alal Ak'huamal
Hilaria Rodríguez Sánchez Odetit	60	Nabalam	Ocosingo	<i>Tam'alal</i> <i>Ak'huamal</i>
Miguel Jiménez Luna OMPTACH	52	Chacomá	Tenejapa	<i>Ak'huamal</i> <i>Tam'alal</i>

Sinonimia tseltal:

Ak'huamal. Hierbatero

Ch'abajel. Pulsador-rezador

Jpoxhawanej. Médico

Jtsak'bak. Huesero

Tam'alal. Partera(o)

FUENTE: Elaboración propia.

EL TRABAJO

Quien está en dos corazones no puede ayudar, y si el *j-poxstawanej* está enfermo, tampoco. La recuperación de la salud tiene que ver con un acto de contrición y entrega en el que no hay cabida para la duda.

ESTRATEGIAS DIAGNÓSTICAS Y TERAPÉUTICAS

INTERROGATORIO

Dado que la mayoría de los *j-poxstawanejetik* no poseen el «don» de sentir-escuchar el pulso, y que la exploración física queda fuera de toda posibilidad, tienen que recurrir a otros medios para diagnosticar a los enfermos, entre aquéllos el de mayor importancia es el interrogatorio.

Las preguntas que se hacen al enfermo y su familia se pueden clasificar en varias categorías: en primer término, las encaminadas a establecer la causa y el «lugar» o «situación» en que se contrajo el mal: el trabajo, después de una pelea, la sospecha de que viene de algún enemigo, eventos pasados, alimentos que se han ingerido, condiciones higiénicas domésticas y del manejo de alimentos, etcétera. Para el hierbatero el origen de la enfermedad es de suma importancia, establecerlo le permite delimitar qué enfermos son de su competencia y a cuáles es preciso que canalice con otro terapeuta:

A mis pacientes los tengo que interrogar para que me digan todo que han hecho durante su vida, cuáles son sus delitos, para que así yo se lo pase directo a Dios Padre y a todos los Santos.

Entonces, empieza a decirme todo lo que ha pasado en su vida, qué maltratos les ha hecho a las personas que le pusieron la enfermedad. Ya que sé eso, entonces empiezo a rezar. Al primero que le hablo es al señor Santo Tomás, porque él es el que ayuda a todos; también al Sol, que ve todo lo que hacemos cada día; también a la Luna que es Virgen, y a ella le hablo porque nos ve y nos cuida durante la noche. Así hago mi trabajo cuando la enfermedad viene por mal echado.

En segundo lugar están las preguntas relacionadas con lo que experimenta y siente el paciente, lo que coadyuva a establecer el diagnóstico.

OBSERVACIÓN

La observación se limita a lo que es evidente a simple vista: en el rostro, el cabello, la actitud del enfermo, así como los signos propios de las enfermedades: tos, estornudos, escalofríos, edema, etcétera.

SUEÑO Y PULSACIÓN

Los que sueñan refirieron que las revelaciones oníricas que reciben al iniciar su labor de ayudar a curar se les presentan con mayor frecuencia. Más adelante, solo las reciben cuando se presentará un enfermo con algún problema ya complicado o sobre el que no han recibido conocimiento previo:

Bueno, cuando empecé a aprender a curar con las plantas los sueños me venían una vez cada mes, en donde me mostraban cuáles son las plantas para curar una enfermedad, eso es lo que me mostraban en mi sueño. Además yo creo que Diosito me daba los sueños porque cada día me preguntaba por qué veía que había muchas enfermedades en mi paraje, por eso soñaba yo seguido al año. Ahora ya no sueño mucho de las plantas porque ya sé de todas las clases, ahora lo que sueño más es en los pacientes que vienen a pedir la medicina, porque ya vieron en todas las comunidades que yo sé curar diferentes enfermedades y las sano bien, por eso la gente me busca mucho. Así es mi trabajo como médico tradicional.

Pues esto no todo el tiempo lo sueño sino que tiene horas y días, eso pasa cuando me va a llegar algún enfermo bien grave. Además no hacía la curación yo solo, había alguien que me ayudaba. Me decía: «No tengas miedo, *mamtik*, yo te voy a ayudar en todo». El *mamtik* se llama *Ch'ix naj*, pero se fue a vivir por Ocosingo.

Al respecto, otro *j-poxhawanej* señaló:

... fue cuando tenía un enfermo bien grave, pensaba mucho cuáles hierbas le iba a dar. Además, le hablaba yo a Dios para que me diera la bendición para sanar al enfermo. Entonces, esa noche soñé, vino un señor bien vestido que me dijo: «¡Ay, hijo! Vine a ver tu enfermo, porque vi que tanto te has preocupado y me has recordado. Por eso vine a ver cómo está el enfermo para que ya no sigan sufriendo sus padres. Mira, fíjate en esta hierba y vete a buscarla en el campo. Se la das a tomar y con esa vas a ver que se le quita la enfermedad». Entonces, como en mi sueño me fijé bien cuál era la planta, al otro día me levanté muy temprano, y sin platicarle a mi esposa qué cosa soñé me fui a buscar la planta. Luego la encontré, y ya que no me olvidé de lo que me enseñaron en mi sueño.

Así fue que la traje a hervir. Después, cuando ya estaba, primero probé si era amarga, pero no estaba muy amarga, entonces le di a tomar a mi enfermo. Al otro día se empezó a levantar y así llegó a vivir.

La mayoría de los *j-poxhawanejetik* que pulsan no refieren que escuchensientan la sangre, más bien se guían por las características del flujo de la arterial radial. Hecho que es coherente con lo que al respecto escribió Villa Rojas, que cuando se pulsaba a los enfermos se iban diciendo los nombres de las personas de quienes se consideraba contaban con poderosos *labetik*, y el procedimiento consistía en percibir una aceleración del pulso para determinar quién era la persona que estaba produciendo el mal:

La sangre de nuestro cuerpo circula por dos tipos de venas, en la primera circula pura sangre roja, en la segunda circula sangre medio verde. Donde tengo que pulsar es por donde circula la sangre roja, para saber cómo está el movimiento y cómo está trabajando el corazón, porque si está circulando muy rápido esto quiere decir que el paciente se está poniendo muy grave, con eso de inmediato me pongo a trabajar y luego ya siento que sí podré sanar a ese enfermo. Ahora, cuando se siente que la sangre ya no está circulando bien, entonces quiere decir que la persona ya está para morir, entonces ya sólo me pongo a hacer un acuerdo con los padres del paciente, les digo que todavía voy a tratar de curar con mis hierbas, entonces los padres todavía lo piden como un gran favor.

El *ch'abajel*, quien tiene el conocimiento y poder de la pulsación, es decir, de escuchar la voz de la sangre del enfermo así como acceso a la revelación onírica, y por lo mismo con acceso a lo sobrenatural, es el agente que mantiene ligas estrechas con al *ajk' chamelal*, y por lo mismo con la entidad anímica *lab*. Socialmente se reconoce que quienes poseen esta capacidad, aunque en apariencia solo se aboquen a ayudar a sanar sosteniendo cotidianamente las batallas que se libran entre las personas poseedoras de fuerte *yu'el*, cuentan con todo el potencial para echar mal y dañar al prójimo, motivo por el que se les teme y hasta se les asesina. Por esta razón es que prácticamente no hay *ch'abalejetik* en Oxchuc.

Por otro lado, en Oxchuc es de esperar que los *j-poxhawanejetik* que narran vicisitudes acaecidas con enemigos, de entrada nieguen que sean poseedores de un *lab*, así que siempre la narración remite a la ayuda o referencia de un tercero ya para librarse de los ataques o para narrar

eventos. Reconocer, en Oxchuc, que se es poseedor de *lab*, es atentar contra la propia vida:

También siempre tengo enemigos que me quieren tumbar porque sé pulsar. ¿Pero qué voy hacer, si yo no pulso la mano del enfermo cómo voy a saber qué clase de enfermedad es la que tiene? Claro que no uso velas para la curación solamente puedo salvar a los enfermos con hierbas. Pero los enemigos creen que soy malo y por eso siempre me están acechando para que me muera, pero ya no tengo miedo porque tengo más amigos que enemigos.

Los *j-poxhawanejetik* no han perdido del todo su papel sacerdotal, ayudar a curar implica estar bajo el poder de Dios, sea cual sea la forma de trabajar, es preciso encomendarse y conminar a los enfermos y su familia a hacerlo. El *j-poxhawanej* Marcos lo hace de la siguiente manera:

Así entonces empiezo a hablar, a pedirle perdón a Dios Padre: «Dios Padre, Tú eres el que nos guía en nuestros caminos y nos cuidas en todo lo que hacemos, Dios mío, ahora yo quiero que me ayudes, Dios Padre, quiero que me des tu poder, Dios Padre, para que juntos curemos a tus hijos Señor mío, ya que siempre te estoy recordando. Dios Padre, porque si lo hago yo solo que tal si no sanó sin tu poder, Dios mío. No hay otra cosa que decirte, solamente quiero que me ayudes a curar a este enfermo, porque ya está llorando ante mi vista Señor mío, ya sus familiares están muy preocupados porque no lo quieren perder, por eso me están pidiendo el gran favor de que lo salve, Dios mío. Pero yo solo no lo puedo salvar porque yo también soy pecador en el mundo, pero si me das tu poder y la bendición ante el enfermo yo lo voy curar con mis plantas medicinales, a ver si lo salvamos con eso ya que ya está muy grave, Dios mío».

Así le pido al Dios, por eso no estoy solo nada más para curar, sino que allí va a estar también el poder de Dios Padre que está en el cielo y en la tierra.

Pero la verdad, los que nos llevan los mensaje son los santos que vemos en las imágenes, ellos son las que traspasan todo de lo que pedimos.

Ahora, cuando el enfermo sana por efecto de mi curación, entonces tengo que darle las gracias a los dioses, porque ya me ayudaron a sanar al enfermo, no solo así nomás dejo que salga el enfermo de mi casa sino que otra vez tengo que hablar con los dioses, para que lo acompañen en su camino, porque los diablos siempre están rodando por todas partes. Por eso para que al enfermo no lo dominen en medio del camino tengo que pedir.

YOMEL

Una de las ceremonias más importantes para la protección y cura de las enfermedades en que intervienen deidades es el *Yomel* que, desde la

tradición, se realiza para pedir en primera instancia protección divina y también curación.

El primer *Yomel* se realiza aproximadamente a los tres meses de edad. El beneficio que provee una ceremonia tiene una duración de entre dos y tres años, por lo que debe realizarse periódicamente.

Durante la ceremonia de *Yomel*, de *Yombil*, «puesto su flor en el altar», un grupo de *ch'abajetlik* hace peticiones para salvar-proteger a la persona por quien se realiza. El ritual no se lleva a cabo por petición sino que el pulso del candidato o afectado indica el momento en que es necesario que el *ch'abajel* proceda.

El *Yomel* está presidido por tres *ch'abajetlik*, acompañados en rigor por un grupo de música tradicional. En la actualidad, debido a los altos costos, el grupo musical ha sido sustituido por un aparato de música que reproduce una cinta o un disco con la música requerida. Solo los que cuentan con el recurso económico hacen la contratación. Una vez que termina el canto-rezo los asistentes bailan.

El *Yomel* es un ritual complejo que va más allá de un simple canto-rezo y ofrenda, más bien se asemeja a una celebración en la que participa un grupo que excede a la familia y que consta de cuatro etapas.

Primero se realiza un canto-rezo con ofrenda de velas grandes, flores y copal, en la casa de la persona a la que la ceremonia está destinada. A dicho altar se agregan las plantas medicinales que están destinadas a ser ingeridas en caso de que la ceremonia sea para ayudar a sanar a un enfermo. El mismo proceso se repite en la ermita del paraje y en el templo dedicado a Santo Tomás. Por último, el grupo regresa a la casa donde inició el *Yomel*, donde se realiza una comida.

La complejidad de la ceremonia y la cantidad de personas que a esta asisten, aun sin la contratación del grupo de música, representa un gasto oneroso que incluye gran cantidad de velas y copal, pago de oficiantes y músicos, compra y preparación de comida y bebida —en la actualidad refresco—, que se han de ofrecer a los asistentes, y el traslado a los diferentes lugares que requiere la ceremonia.

Los que saben el *Yomel* presentan nuestro nombre con el Dios para que así nos tome en cuenta y nos ayude para que no nos enfermemos. Entonces, nos rezan, queman velas y copal para que así nos tomen en cuenta los dioses, esto quiere decir que van a entregar el *ch'ulel* directamente con el Dios Padre. Lo entregan por medio de tu nombre para que así lo tomen en cuenta en las listas que los dioses tienen. Así no

te enfermas tan fácil, ni el Diablo ni los *ak'chameletik* te pueden dominar, ya que el Dios te ayuda a salvar tu vida. Por eso es necesario que los *ch'abajeletik* hagan el *Yomel*, para que Dios reconozca al espíritu y tengamos más larga nuestra vida. Por eso sirve de hacer eso.

Para que el *Yomel* surta efecto es preciso que todos los asistentes «estén en un solo corazón», es decir, que no debe de haber desavenencias ni rencillas, «todos contentos». Cuando es así, las velas se consumen al mismo tiempo y sin que caiga el pabilo. Cuando así sucede, es signo de que la ceremonia rendirá el resultado esperado, lo que es posible observar conforme avanza el evento.

PAGO

Por lo general los *j-poxkawanejetik* no acostumbran pedir dinero ni otra cosa como retribución, sino que esto más bien queda a voluntad de la familia del enfermo, sin embargo existe ya la tendencia, al decir de los *j-poxkawanejetik*, de cobrar incluso cantidades que resultan exorbitantes.

En las tendencias, el pago con dinero empieza a predominar por sobre el pago en especie —maíz, frijol, haba, refresco, *pox* o *chicha*—, considero que una de las razones estriba en que en la actualidad en las formas de reproducción social predomina el trabajo asalariado:

Hay algunos que sí piden directo como pago por la pérdida del día, piden de veinticinco hasta cincuenta pesos, pero eso yo nunca lo he hecho, porque me duele mucho hacer eso con los hermanos pobres, ya que las plantas no las tenemos compradas ni las tenemos sembradas, sino que la tierra lo carga todo, por eso esas medicinas no se pueden vender porque nos puede castigar Dios, porque ellos directamente ven que lo usamos para ayudar a los hermanos y con eso nos dan más bendición a nosotros como curadores.

En lo relativo a la atención que brindan las *j-tam'alaletik*, parteras, el pago o retribución es más simbólico que otra cosa, y en ocasiones ni siquiera tiene lugar. Mientras que tanto el parto como la ceremonia de *Yomel* implican una obligación de pago, ciertamente voluntario, pero no mínimo. Por ejemplo, existe la idea de que se paga cincuenta pesos cuando hace para niña y cien pesos cuando es niño.

En lo hasta aquí escrito resulta, en comparación con trabajos realizados en otros municipios de Los Altos de Chiapas, que en varios habitan-

tes católicos de Oxchuc aún destacan de manera importante elementos prehispánicos en su cosmovisión y prácticas, ciertamente diferentes a los de otros municipios, y es donde más rápido que en otras latitudes se impone la visión dominante del mundo.

Sólo queda, a manera de corolario, hacer algunas consideraciones finales, mismas que se exponen en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 5

CONSIDERACIONES FINALES

Como se mencionó al inicio de este trabajo, la desarticulación de los pueblos originarios mediante la destrucción de las formas de organización sociopolítica prehispánica más amplia, la limitada representatividad en el ámbito comunal, así como la conformación de comunidades con personas provenientes de distintos pueblos y culturas, fueron estrategias encaminadas a favorecer el aislamiento comunal y la conformación de formas culturales particulares a cada conglomerado humano (Bonfil 1991: 133). A este proceso de desarticulación se suma, ya en nuestro tiempo, la acción integracionista encabezada por el Instituto Nacional Indigenista, así como la ya señalada decidida acometida de distintos grupos y denominaciones religiosas de corte cristiano.

A pesar de estos factores y otros de no menor importancia, un número considerable de pueblos originarios logró preservar elementos prehispánicos, de los designados como «nucleares», y reelaborar los denominados «periféricos» a partir de elementos provenientes de la cultura impuesta, lo que ha sido mediado por procesos de resistencia y por la conveniencia por parte del colonizador y de los grupos dominantes de mantener a la población colonizada «segregada», diferente, menospreciada y minusvalorada (Bonfil 1987: 41), ligada a estructuras que la mantuvieran y la mantengan en el atraso y la ignorancia respecto del mundo que las ha dominado, con el propósito de mantenerla enajenada para facilitar su marginación y explotación.

Dentro del contexto de la preservación de elementos prehispánicos en torno al desarrollo de una cultura particular, los tseltales de Oxchuc se distinguieron enormemente de sus vecinos hablantes de la misma lengua. Así, antes de la masiva conversión religiosa se denota, como ya se esbozó más arriba, que los oxchuqueros no fueron capaces de preservar suficientes elementos de la religiosidad prehispánica, tampoco de reela-

borar con suficiencia los de proveniencia católica en la conformación de sus representaciones, como para darse una cosmovisión y una religión tan elaborada y sistematizada parecida a la del resto de los pueblos de Los Altos de Chiapas; lo que da como resultado dos ámbitos, llamémosles, sobrenaturales claramente delimitados, cada cual con particularidades espirituales e infraestructurales propias: lo religioso católico encabezado por el sacerdote donde los eventos son circunscritos en torno al, y en el templo dedicado a Santo Tomás, en la cabecera del municipio, ajeno al acontecer cotidiano de los diferentes parajes. Y por otro lado, el ámbito donde desde siglos atrás señorearon los *labetik* a través del *tz'ilajwanej*, es decir, el terror proveniente del daño —en forma de enfermedad, muerte u otras desgracias— que personas que tenían poder y *lab* eran y son capaces, ahora en menor medida, de infligir al prójimo.

De esta manera nos encontramos, antes de la escalada proselitista cristiana, con una cosmovisión en la que si bien se mencionaba a las deidades celestiales —provenientes del panteón católico—, y más a las que aparecen como dueñas de los lugares elementales de la tierra —ojos de agua, cuevas, ríos y montañas—, predominaban de manera marcada elementos de procedencia prehispánica centrados en la noción de persona que, además, a diferencia de los otros pueblos que habitan Los Altos de Chiapas, destacan solo dos entidades anímicas,²¹ el *ch'ulel*-alma y el *lab*, este último poco evidenciado en la actualidad debido, en opinión de unos, a que por las condiciones sociorreligiosas se supone que es preciso mantenerlo oculto, inexpresivo; y de otros, como en otros municipios (Page 2005: 201), donde se piensa que ya no existe gente con poder suficiente como para poder sostener un *lab*, a lo que hay que agregar el que en la memoria de este pueblo está inserto: cuando entre 1920 y 1940 sus poseedores fueron exterminados durante las matanzas de ancianos.

Sobre esta base, lejos de considerar que la cosmovisión que han detentado y detentan en la actualidad los tseltales de Oxchuc constituye un reducto de lo que fuera el pensamiento originario previo a la invasión española, resulta más bien consecuencia de las dinámicas de opresión/resistencia instituidas a través de la imposición de la ideología del colonizador, que dio lugar en diferentes momentos y contextos particulares a procesos sociales diferenciados de los que un aspecto central ha sido

²¹ Ver: Gossen, Guiteras, Holland, Pozas, Pitarch, Sánchez Carrillo, y Page. Todos estos autores hacen referencia a que la noción de persona está constituida por cuerpo, *ch'ulel*, *vayijelil* o animal compañero, *oru* o vela de la vida y *quibal* o *lab*, émulo de nagual.

la imposición continua y sistemática de distintos discursos emitidos por la Iglesia católica mediante los que durante la mayor parte de este lapso histórico se favoreció: la pobreza y el sacrificio, a cambio de ofertar, como «premio», una mejor vida después de la muerte.

Dicho enfoque se trasformó radicalmente a partir del segundo tercio del siglo XX al sustentarse por parte de la autoridad eclesiástica la modalidad «Nueva Iglesia» —u opción por lo pobres—, que reivindica la resistencia étnica y la lucha por la recuperación de la tierra, así como otros recursos y espacios de que han sido sistemáticamente despojados los pueblos originarios. A lo anterior, se suma el inicio del intenso trabajo realizado por la Iglesia presbiteriana.

La acción de ambas Iglesias generó en Oxchuc en el corto plazo cambios significativos en la dinámica sociorreligiosa y organizativa a través de la imposición de elementos culturales y religiosos, cuyo control es ajeno al grupo.

Así, debido a los radicales cambios que en materia de religiosidad se presentaron a partir de la década de 1940 y a la particular historia del municipio, Oxchuc constituye en el ámbito de Los Altos de Chiapa una excepción.

Creo que en ningún otro municipio con predominio de población originaria es posible observar un impacto tan fuerte tanto en lo que corresponde a la dinámica sociocultural como el ocurrido a la cosmovisión, misma que de por sí, en relación con la de los otros grupos mayas de Los Altos, se muestra, como reportó Villa Rojas (1995a: 530), muy lejos de la complejidad religiosa documentada, ya que se sustentaba en el control social por coacción que ejercían algunos de sus miembros, aquellos que se supone detentaban poder sobrenatural, *yu'el*.

SOBRE EL MITO DE CREACIÓN Y LA COSMOVISIÓN

Ante el impacto que ha tenido la acción evangelizadora llevada a cabo inicialmente por católicos y presbiterianos, a la que con los años se han sumado otros grupos, se abre un parteaguas que se caracteriza por acciones que, como hemos visto, destacan la satanización, la descalificación, la persecución y sanción de prácticas concomitantes a representaciones religiosas y sociales, sobre todo ligadas a todo lo que tenga que ver con el

carácter bipolar de las deidades y con los *labetik*, conservándose aquello que no cuestiona o problematiza los postulados de la religión impuesta.

Los datos recabados acerca de la evolución del mito de origen entre los tseltales católicos de Oxchuc nos indican con claridad el predominio de dos aspectos. Uno que apunta hacia una reelaboración del mito judeocristiano y otro que retoma fragmentos del *Popol Vuh*. Mismos que en algún punto se imbrican para dar coherencia al todo de la cosmovisión que detentan los oxchuqueros católicos.

Es mi parecer que las reelaboraciones más amplias e importantes del mito de creación entre los oxchuqueros, por su profundidad, datan del segundo tercio del siglo XX, a partir de lo cual, al igual que entre otros pueblos originarios de Los Altos de Chiapas, han ido sufriendo incesantes actualizaciones en respuesta a la constante transformación socioeconómica y religiosa a que se han visto sometidos. Hacemos referencia, entonces, a un periodo aproximado de sesenta años, en el que el grueso de las actualizaciones se suscitó durante los primeros diez, entre 1940 y 1950, es decir, después del inicio de la actividad religiosa de presbiterianos y católicos pertenecientes a la corriente de la Nueva Iglesia. Y señalo ambas vertientes religiosas porque a pesar de que el grupo con el que se ha trabajado se adscribe al catolicismo, las dinámicas sociales que implican intercambios constantes entre los grupos sociales llevan consigo el intercambio de mensajes y diálogos cuyas tensiones se dirimen en la construcción del consenso; creación de cultura, diría Bonfil.

En el devenir señalado, necesariamente se han visto afectados la estructura y los contenidos de las representaciones sobre el origen. Esto, visto desde la perspectiva de la «hipótesis de núcleo central», que Abric (2005: 415) propone, retomando a Moscovici en el sentido de que los elementos que lo constituyen dan «... su significación y sentido a la representación» (Abric 2005: 414) y de que su «... transformación provoca un cambio radical de la impresión» (Abric 2005: 417), ya que por ser la representación del origen la evidencia primaria, la base sustentadora de la realidad, la realidad misma, su transformación genera una diferente categorización e interpretación de los elementos que se le subordinan y a los que da sentido; lo que concomitantemente coadyuva a la transformación de las prácticas, al operar esta representación primaria como guía soberana de la acción en todos los terrenos.

En un trabajo realizado entre los tsotsiles de Chamula y Chenalhó (ver Page 2005), sostengo que el elemento más importante en la representación del origen entre los mayas de Los Altos de Chiapas, lo cual aplica también para Oxchuc, está referido al hecho de que la presencia humana es el único motivo de toda la creación, no por estar aquélla precisamente constituida por una naturaleza excepcional, sino por el propósito específico de que se ocupe principalmente de nutrir y adorar, mientras que todo lo que le circunda en la naturaleza existe para proveer dicho nutrimento y el de la humanidad.

En su concreción, el incumplimiento de dicho mandato se traduce, dependiendo del carácter de la falta o «delito», primero en diferentes formas de infortunio que van desde afectar el patrimonio y la producción, a la salud del individuo y la familia, y de ahí a la comunidad y a toda la humanidad. Y en segundo, el extremo, la muerte del individuo y la apocalíptica idea de la destrucción de la humanidad.

Sin embargo, el resultado de los cambios que se suscitaron a principios de la década de 1940 en la actualidad se traducen, en el caso de los católicos de Oxchuc, en el surgimiento de una forma de ver y vivir el mundo en la que si bien están presentes elementos de la cultura previa, gradualmente van predominando los que se les han ido imponiendo a través de la doctrina religiosa,²² que a su vez se refleja en las prácticas religiosas y sociales, para el caso las relacionadas con la etnomedicina.

Así, nos topamos por un lado con un mito de origen en el que predomina una sacralidad judeocristiana sumamente reelaborada, entremezclada con elementos de origen prehispánico, sobre todo en lo que toca a la noción de persona; así como elementos que son comunes en la actualidad a otras cosmovisiones de la región, por ejemplo, la temporalidad celestial referida a los días que «...está abierta o cerrada la puerta del cielo», y aspectos de la estructura y dinámica celestial, como por ejemplo la entrega de ofrendas

²² Entre otros autores, Aramoni-Calderón hace hincapié, como se muestra en la siguiente cita, en los permanentes intentos por parte de la Iglesia de desmembrar los cultos prehispánicos: «He mencionado en páginas atrás que durante el proceso de conquista uno de los objetivos fue la aniquilación de la alta jerarquía política y religiosa de los pueblos mesoamericanos, asimismo, ejemplifiqué cómo fueron perseguidos por los religiosos aquellos sacerdotes indios que trataban de mantener vivos los antiguos cultos. Y si bien esto sucedió sobre todo en las ciudades y pueblos grandes, he señalado también que en los pequeños poblados y en aquellos alejados de los centros de control hispano, sobrevivieron los sacerdotes aldeanos, los especialistas del ritual, quienes tuvieron mayores posibilidades de transmitir sus conocimientos a la comunidad (1992: 341).

con motivo del cumplimiento del mandato primordial que ordena nutrir y sostener a la deidades.

En éste se sitúa el origen de la tierra a partir de la orden divina de que surja del fondo del mar para ser depositada sobre cuatro pilares, que en la representación social operan más como soporte de la idea de que en el momento en que Dios se cansa de la humanidad, a través del derrumbe de dichos pilares, puede hacer que la tierra se inunde volviendo al fondo del mar. Razón de más para cumplir a cabalidad con los mandatos divinos. Elemento claramente previo a la acción católica, sobre el cual no me atrevería a afirmar un origen prehispánico, pero que ha sido referido por Holland (1963: 92) de la siguiente manera:

Los tsotsiles conciben el mundo cuadrado; el cielo y la tierra están unidos en las esquinas. Los *Kuch Vinajel-Balumil* son los dioses de las cuatro esquinas que sostienen el mundo en sus hombros. Su más ligero movimiento produce temblores y aun terremotos.

En este sentido, se nos presenta lo que en el trabajo se designa como «mito alternativo», que hace referencia a una forma diferente si no de destrucción de la humanidad sí de su desplazamiento del escenario terrestre, y concomitantemente de adoración y sostenimiento de la deidad celestial, al hacerse mención de la creación de otra humanidad en el cielo, misma que Santo Tomás se encarga de destruir, comprobando con ello su inutilidad para sustituir a la que yace en la tierra. Fragmento en que se hace alusión a las primeras humanidades plasmadas en el *Popol Vuh*, mismas que fueron destruidas por su incapacidad para cumplir con el mandato divino primordial. Fragmento situado en el contexto de la actual estructura celestial, de seres fácilmente exterminables franqueados por deidades del panteón católico —Dios Tatil y Santo Tomás—, situación a través de la cual permea el elemento nuclear prehispánico relativo a la capacidad corporal y volitiva para llevar a cabo el mandato primigenio, pero inscrito en un elemento periférico. Sobre esto Abric (2005: 420) nos dice:

Los *elementos periféricos* se organizan alrededor del núcleo central. Están en relación directa con él, es decir, su presencia, ponderación, valor y función, están determinados por el núcleo. Constituyen lo esencial del contenido de la representación, su parte más accesible, pero también la más viva y concreta. Abarcan informaciones

retenidas, seleccionadas e interpretadas; juicios formulados a propósito del objeto y su entorno y, en fin, estereotipos y creencias.

En que se percibe la amenaza perenne que se cierne sobre la humanidad si no se aboca como actividad principal a adorar, nutrir y sostener a las deidades.

El ítem de sustitución de la humanidad resurge en narraciones distintas, lo vemos presente a su vez en el mito que hace referencia al Antón Cristo o Anticristo, de quien se dice llegó antes que Jesucristo y sólo vino a la tierra a destruir a la humanidad con objeto de sustituirla por otra que él mismo creaba y que adolecía, como los seres descritos en el *Popol Vuh* de la mitad del cuerpo.

También en relación con el tema de destrucción de la humanidad, a partir de hechos que se presentan ya paralelamente con lógicas asemejables o hasta contradictorias, vemos que cuando se hace referencia tanto a la creación del mundo como al diluvio terrenal, en ambos se evocan elementos provenientes de los dos núcleos eje: un mundo que emerge de las aguas para ser sostenido por cuatro pilares, que implica la amenaza velada de su derrumbe y consecuente destrucción y por tanto de la humanidad. Por otro, cuando se hace específicamente referencia al diluvio terrenal todavía aparece la idea de que la humanidad castigada fue trasformada en monos. Destacando al final, en ambos casos, la imagen de la destrucción de la humanidad, ya como castigo como en el mito judeo-cristiano, o como en el segundo por la inutilidad que esta ha demostrado para cumplir con el mandato divino, donde al final predomina la idea de castigo impuesta a través de la doctrina católica

En otro orden de cosas, cuando se aborda lo relativo a la creación de la humanidad, se sostiene la visión patriarcal proveniente del mito bíblico, en que el acto más importante corresponde a la creación masculina, un hombre concebido sin participación de mujer por un Dios-hombre. A su vez, el hombre concebido da origen a la primera mujer, de la que puede disponer para su servicio y satisfacción, aspecto ideológico que delimita y perpetúa la situación subordinada de la mujer y faculta diversos abusos y su explotación, y que en el caso de la mayoría de los pueblos originarios de Los Altos de Chiapas es solo valorada por su fuerza de trabajo y su capacidad de procrear.

Cuando en las distintas narraciones se hace referencia al pecado original, en diversas situaciones se hace notar que sostener relaciones sexua-

les equivale a perpetuar la condición de humanidad bajo castigo, constituye un recordatorio perenne de la causa que llevó a la humanidad a ser expulsada del Paraíso. Primero al ser estas marcadas, y no la ingestión de la manzana prohibida, como el pecado original, operando lo de la manzana más bien como mediador que como pecado, ya que a través de su ingestión se liberó la sensualidad y la sexualidad. Este concepto del pecado original resurge más tarde cuando se aborda lo correspondiente a la concepción de Cristo y los hábitos de vida de la Virgen María y quien fuera su esposo —San José o San Martín—; se resalta que «no cayeron en pecado» ya que lograron vivir en celibato.

De la misma manera está presente en ambos mitos de origen lo relativo a la obligación que adquiere el hombre de trabajar, ya como castigo en el mito judeocristiano, donde además dicha labor implica sufrimiento; mientras que en el mito del *Popol Vuh*, la naturaleza representada por los animales que restauran el bosque después de la tala implica que el orden natural no permite el uso de poderes sobrenaturales para dicha labor, sino solo y exclusivamente el trabajo directo del hombre. De todas formas queda una especie de nostalgia por lo que pudo haber sido.

Otro aspecto a considerar es la claridad con que denota la entremezcla de los mitos cristiano y del *Popol Vuh* al ser abordada la vida de Cristo, dado que por un lado constantemente resalta la dualidad Dios Sol-Cristo, Luna-Virgen. De esta manera, como es narrada su vida, emula, como más arriba se señaló, tanto la acción evangelizadora como de asistencia a la manera como ha sido llevada a cabo por los agentes de la Nueva Iglesia católica.

La reelaboración del mito de vida de Cristo/Xun a partir de elementos de ambas raíces culturales, además en franca descomposición y sustitución por la versión bíblica impuesta desde el catolicismo, hace énfasis en la capacidad de resurrección inherente al Xun, así como a su capacidad creativa en el sentido estricto de la palabra, de igual manera se enfatiza la capacidad para dañar o beneficiar valiéndose de las fuerzas de la naturaleza; y el principio de que a partir de la destrucción y el caos surge un orden diferente nuevo, que culmina con el ascenso de éste y su madre al firmamento para establecerse como Cristo-Sol y Virgen-Luna. Fragmento que es atribuido por algunos de los *j-poxhawanejetik* a su intención de alejarse de la tierra debido al fétido olor que los humanos despiden, elemento recurrente a lo largo de las narraciones míticas.

Un elemento más que destaca de la cosmovisión, ligado al mito de creación prehispánico, que incorpora elementos de la concepción global sobre el universo, es que a diferencia de los tsotsiles de Chamula y Chenalhó, que hablan de estratos entre cielo y tierra, los oxchuqueros ubican a los habitantes de éstos en los diferentes planetas de nuestro sistema solar. Las personas que los habitan, por un lado evocan a las humanidades que fueron creadas antes del hombre de maíz, incapaces de cumplir con el mandato divino; por otro, la presencia de «enanitos», lo que remite, como en el caso de los tsotsiles señalados, a una humanidad que fue desplazada de la superficie de la tierra para colocar al ser humano, con la amenaza velada de que ahí permanecen en caso de necesidad.

En la primera versión, sostenida por la mayoría de nuestros *j-pox-tawanejetik*, se piensa que la tierra tiene dos estratos: arriba, donde vivimos los humanos, los apóstoles, los *Anjeletic* y los enemigos —el Diablo y sus ayudantes—; y abajo, donde viven personas muy «chiquitas» de pies chuecos y con dioses diferentes a los de la humanidad que vive sobre la superficie, región a la que los humanos no tienen acceso (Page 2005: 106)²³.

Asimismo, en otro lugar de este trabajo señalo:

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: 259), se denominan *koncave'etik*; *pixulum*. Sobre el particular se nos dice que el Sol y la Luna en su circuito pasan por esos lugares, pero tan cerca que la gente va desnuda y tiene que usar sendos sombreros para no ser quemados. Por otro lado, Fabrega y Silver (1973: 101-102), así como Köhler (1995: 1), señalan que los enanitos son demasiado débiles para trabajar, se alimentan del olor de las comidas y en lugar de los sombreros que Fabrega menciona, se cubren la cabeza y la nuca con lodo. Cuando el Sol se encuentra sobre el cenit de *Kolontik*, en la superficie de la tierra será la media noche (Page 2005).

En lo que se refiere a la tierra como ser vivo, podemos ver que a través del intenso proselitismo llevado a cabo los elementos al respecto se han transformado más allá de lo que se ha registrado para otros municipios de mayas alteños. El culto que los católicos rinden a la tierra es de vital importancia. El temor y reverencia que especialmente motivan las cuevas, como residencia tanto de deidades del bien o del mal, constituye un

²³ Para Zinacantán, Fabrega y Silver (1973: 25); para San Pablo Chalchihuitán, Köhler (1995: 1).

refuerzo y recordatorio constante de su presencia, exigencia de ofrendas, necesarias para la buena producción. Algo que resalta en la cosmovisión actual de los oxchuqueros es menor presencia —en el discurso— de las deidades de la tierra, los antiguos *ajawetik* o *anjeletik* para los tsotsiles de Chamula y Chenalhó (Page 2005: 140-143), deidades cuya fisonomía, antes de su sustitución por ángeles, era la de los antepasados, y cuya función evoca la de los dueños de la tierra entre los grupos prehispánicos. Actualmente esta tarea en parte ha sido retomada por los apóstoles y diferentes santos que habitan la parroquia de Oxchuc, ahora son ellos dueños de varios elementos que anteriormente solo eran poseídos y controlados por las deidades dueñas de cuevas y cerros, lo que constantemente se evoca a partir de sucesos relevantes para la región acaecidos a vecinos de los lugares.

Las «deidades» de la tierra provenientes del panteón católico son apasionadas, celosas de sus territorios y recursos, proclives a la envidia, por lo que constantemente se atacan entre ellas ya para dañarse, ya para defender sus territorios y los recursos que son para «sus hijos», «su rebaño». Sus armas, como las de las deidades prehispánicas, son los fenómenos naturales: la lluvia y el viento hechos tormenta, plagas, calor y sequía; si no, las granizadas o las heladas. Todo ello dependiendo de la época del año. Al respecto, los humanos no permanecen pasivos, sino que obran ofrendando para agrandar y apaciguar al enemigo potencial de su patrono, así tratan de evitar los enfrentamientos, pero sobre todo sus consecuencias.

También prevalece el hecho, a pesar de doctrinas, de que se llega a considerar, como en otros pueblos, al patrón, en este caso Santo Tomás, como más poderoso que las deidades celestiales, a las que confronta y veladamente reta y derrota, todo en aras de proteger a sus hijos predilectos, los tseltales de Oxchuc. Como es el caso del intento de sustitución de una humanidad por otra gestada en el cielo.

El entorno natural y orográfico remite a dinámicas cotidianas ritualizadas de larga duración y constituye uno de los estamentos prehispánicos más firmemente instalado en la cosmovisión de los oxchuqueros, mismo que se retroalimenta constantemente a partir del intercambio que sobre el tema sostienen con los vecinos de otros pueblos, pero ya en su caso, como ya se señaló, evocando deidades del panteón católico; un elemento más que distingue el concepto que de estas deidades se tiene respecto

a los otros pueblos mencionados es que aún gozan de la capacidad para infligir castigo, que se aplica, como ya se comentó, cuando no se ofrecen las correspondientes ofrendas, pero además, en la actualidad, cuando se dejan de cumplir los preceptos que han sido impuestos a través de la doctrina.

Un aspecto cercano al núcleo de la cosmovisión, por su importancia para determinar la condición de servidumbre, de inferioridad, de subordinación, de relegamiento social y marginación, no solamente presente en la cosmovisión de los oxchuqueros, sino también en la de los demás pueblos mayas de Los Altos de Chiapas, es el racismo implícito y explícito impuesto y que persiste desde la Colonia, que se deja ver a partir de la posición jerárquica y diferenciada que se guarda entre población originaria, mestizos y blancos: las deidades, tanto dioses como ángeles, tienen aspecto europeo, se adscriben a la denominada raza blanca, son rubios, altos, fuertes, barbados, cuya simiente reside en la luz, los cuales frecuentemente señalan los mayas «parecen gringos». En tanto que los oxchuqueros son morenos, de corta estatura, de rasgos toscos, como niños —hijos, rebaño— y cuyo origen es el barro, la tierra.

En su momento, las deidades principales ascienden al cielo, Cristo y Virgen, debido a que no soportan el olor de la humanidad. Una muestra más de su papel subordinado y de su existencia para atender las necesidades de éstas. Ello, por supuesto, por encima de sus propias necesidades e intereses. Recursos ideológicos, entre otros, mediante los que se ha estigmatizado a esta población y que han permeado en lo más hondo de su cosmovisión.

Otro elemento que coadyuva aún más al sometimiento de estos grupos es la ideologización de infortunios y desastres naturales, sobre todo los que afectan la producción, dando a estos el sentido de castigo resultado de no atender adecuadamente al mandato primigenio y concomitantemente a la atención y servicio de los «no indios».

Un tema más que nos ocupa es lo correspondiente a la estructura del mundo, en este el cielo refleja además de las condiciones de producción reproducción de la sociedad dominante, abundancia de las cosas de que precisamente se carece. Por ejemplo, los oxchuqueros hacen mención especial a enormes lagunas e innumerables ríos caudalosos, reflejo de la gran carencia que padecen de este elemento.

También es posible percatarse de conceptos relacionados con el ideario católico que evoca la iconografía plasmada en los templos, en sus representaciones se presenta el piso del cielo como una mullida alfombra de nubes.

Pero además resaltan las opiniones que expresan incredulidad sobre la existencia de un espacio como el que se describe para el cielo, producto esto del acceso que en la actualidad tienen muchos oxchuqueros a los conceptos que desde occidente vienen sobre el espacio sideral. Sin embargo, quienes saben expresan que el cielo, entendido este desde el sentido antropológico de «cielo otro», no es factible observarlo con los ojos, solo los que pueden ver-sentir a través de la revelación onírica están en posibilidad de acceder a dichos espacios.

En otro orden de cosas, y como ya se señaló, el municipio de Oxchuc constituye en el ámbito de Los Altos de Chiapas una excepción, debido además de un devenir histórico diferenciado a los radicales cambios que en materia de religiosidad se presentaron a partir de la década de 1940. Si bien esto impactó de manera severa la cosmovisión previa, misma que de por sí, en relación con la de los otros mayas de Los Altos, se muestra, como reportó Villa Rojas (1995a: 530), muy lejos de la complejidad religiosa documentada, centrándose en dinámicas y control social regidas por el poder sobrenatural de algunos de sus miembros.

Una de las pérdidas más significativas que es posible entrever y que versa asimismo con la naturaleza del *lab* —que a lo largo del trabajo han sido complementadas a partir de los reportes etnográficos de Villa Rojas— encontramos lo específicamente relacionado con las deidades que dotan de *lab* protector.

Se menciona que los que serán *me'il'tatil* son dotados de *lab* por meteoros, lo que más bien refiere a la llegada de este como *lab*, sin explicarse cómo es que llega. Tampoco se señala de qué manera se alimentan los que tienen *lab* ubicado del lado del bien o son protectores, y de naturaleza fría, quienes a excepción de los *labetik* fuego, relámpago y meteoro, que no requieren alimentarse por ser de naturaleza extremadamente caliente, requieren allegarse calor como alimento.

En este sentido, la no diferenciación respecto de los *labetik* ubicados ya del lado del bien o del mal, designados generalmente en el discurso como entidades demoniacas, es producto de la marcada satanización de

que han sido objeto *lab*, *quibal* y *nagual* desde la ideología colonial y neocolonial.

Sin embargo, aunque en las narraciones no se explicita, salta a la luz que para los tseltales de Oxchuc, fuera de los *labetik* dadores de enfermedad, las otras categorías lindan entre lo perjudicioso y el don o mandato que obliga a la protección del prójimo. Al respecto, Villa Rojas (1995a: 532) señala: «... *Theoretically nagual-owners should use their powers for the good of the community*».

Las comparaciones que se han señalado respecto de la noción de persona tienen como propósito remarcar la importancia de destacar la particularidad, en contraposición con la generalización. La búsqueda de diferencias y similitudes en torno a la noción de la persona entre tseltales y tsotsiles, pero más específicamente las existentes entre los tseltales de diferentes municipios, resulta relevante a la hora de abordar las características diferenciales observables en las correspondientes etnomedicinas. De ahí la necesidad de descripciones exhaustivas no solo de la diversidad de la noción de persona en el área maya, sino también de los pormenores de la cosmovisión.

EL EVANGELIO

En torno al control social, se emiten una serie de reglas contenidas en el Libro Sagrado y documentos diversos que se difunden a través del proselitismo realizado por los agentes religiosos tanto externos como internos —personas de la comunidad cooptadas para fungir como pastores o catequistas, diáconos, etc.— que tienen por objeto imbuir en la grey no solo formas de comportamiento social y moral sino también una forma de ver y de vivir el mundo acorde con la visión dominante.

Respecto de este punto hay que resaltar que si bien se trata de modificar aspectos fundamentales no se intenta que el indio deje de serlo, de ahí que se refuerza, por ejemplo, la lengua, a través de textos religiosos traducidos; y se favorece el vestido que tradicionalmente han utilizado las mujeres. Lo mismo aplica a las prácticas alimentarias fundamentales, que giran en torno a la milenaria cultura del maíz. Sin embargo, tampoco se presenta ninguna oposición para la ladinización de los grupos.

Considero que esta estrategia logra aceptación por no pretender, por un lado, que el grupo incida y de una vez por todas rechace los acercamientos del otro al pretender despojarlo de su etnicidad, de su raíz. Por otro lado, específicamente crea un halo de protección en torno a poderosos elementos constituidos como amenazantes (Fernández 1995), con la pretensión de relegarlos, como es el lograr que tanto la «envidia» como el *ak'chamel* no tengan efecto en los conversos, lo que a la vez les permite incursionar en prácticas sociales que de otra manera no podrían realizar, como pretender cierta acumulación, ahorro, mejores medios para la producción, mejorar la vivienda, pero sobre todo tranquilidad, aspectos que, por otro lado, la cultura dominante induce.

Lo anterior no significa que al interior de los grupos religiosos conformados no se hayan suscitado y sigan sucediendo procesos de resistencia cultural encaminados a preservar aquellos elementos culturales «tradicionales» que históricamente han operado como positivos o adecuados, por ejemplo el caso de rituales de protección como el *Yomel*, al cual recurren preferentemente conversos al catolicismo, pero también de vez en vez presbiterianos. Ya que como bien señala Bonfil (1987: 212):

Las nuevas comunidades protestantes podrían llegar a ser —contra los propósitos obvios de los misioneros y pastores— un marco diferente para la continuidad de la civilización mesoamericana, si quienes la integran se apropian de la nueva religión y la insertan, modificándola, en su propia matriz cultural, como ocurrió hace siglos con el catolicismo. En este momento, al parecer, lo que predomina es una actitud de renuncia total al pasado; pero no se puede hacer tabla rasa de la historia ni suplir la cultura propia de un día para otro.

Otro elemento de resistencia que ha sido posible observar a través de los años es que la conversión se da dentro de un ámbito de opciones que tienen semejanza, incluso con el tradicionalismo, por estar presentes en sus representaciones como resultado de la imposición de cultura y religión desde la Colonia. Por lo cual la adaptación se suscita de alguna manera en unas cuantas décadas. Además, los elementos de nuevo cuño que son incorporados, ya por asimilación y reformulación o imposición, no solo les llegan mediante el discurso religioso, sino de igual manera desde diversos campos sociales como resultado de las dinámicas propias de los procesos de dominación/subordinación.

Al final, sobre todo en el caso del protestantismo, pero también del nuevo catolicismo, el cúmulo de elementos religiosos y culturales es controlado por miembros de la sociedad dominante, aunque de hecho estos sean tseltales, fundamentalmente a través, como ya se señaló, de la normatividad social impuesta y de la sanción social a que da lugar el no cumplimiento. En este sentido el mismo Bonfil (1987: 198) señala:

El problema no está en la proporción de rasgos «originales» frente a rasgos «exter-nos» ... sino en quienes ejercen el control sobre esos rasgos: los participantes de esa cultura o los miembros de la sociedad dominante.

De este mare magnum se desentraña que es mediante mecanismos no tan complejos que el colonizador, específicamente el agente religioso, logra el control de los espacios culturales, decidiendo sobre los distintos aspectos de la religión y de cómo debe organizarse la vida cotidiana. Esto lo hace deliberadamente sancionando positiva o negativamente los elementos de mayor fuerza de la cultura a dominar, descalificando y satanizando aquellos que específicamente chocan y contradicen los postulados en los que se basa la dominación, y han impactado en el corto plazo elementos del núcleo de la cosmovisión, como fue el caso de la dualidad bien-mal inherente a las deidades celestiales, que como he señalado en otros trabajos, modifica toda la estructura en torno a la cual se organiza el servicio y las prácticas que tiene en cuenta los dos grupos que se conforman como resultado de la escisión de las deidades en un bando del bien y un bando del mal, prohibiendo toda práctica social y religiosa que se considere retroalmente positivamente los aspectos que se negativizan de la cultura a aniquilar, como es el sonado caso del uso ritual del alcohol y los sacrificios de animales. Y por supuesto, como en Oxchuc, todo lo referente al *tz'ilajwanej* —mal echado— o la brujería presente en el contexto mestizo.

Al final, transitaron los tseltales de Oxchuc desde una cosmovisión plagada de entes que obligaban a la pobreza, por lo que esta no era experimentada como resultado de las condiciones de vida, más bien lo era como una obligación para evitar el sino de la enfermedad y la muerte, en que era preciso canalizar los escasos excedentes de la producción —en el caso extremo en que se tuvieran— hacia el consumo festivo. Si no, endeudarse engrosando las bolsas de quienes los expoliaban, todo en aras de cumplir con la ofrenda que anualmente se hacía al santo patrono,

hecho que indiscutiblemente repercutiría «en beneficio de la comunidad» —al menos por lo que toca al desborde lúdico—, cuyo costo era muy elevado, y al final del cual no quedaba nada para nadie a no ser una resaca espantosa —con la que sumar puntos para hacerse de una buena cirrosis hepática— y el sabor de la diversión. Si no, la ilusión de deidades posiblemente satisfechas que proveerían el nutrimento necesario para ese año. Si no era la fiesta del patrono, el *Yomel*, o el bautizo, o la boda, o la celebración anual del Santo que regía la casa; quedaba disponer de la dote para comprar mujer para los hijos con el correspondiente festejo que la boda requería.

Los oxchuqueros transitaron una cosmovisión resultado de la dinámica propia de la opresión colonial en la que el aguardiente resaltaba como nutrimento de la deidad y que la humanidad estaba obligada a compartir so pena de castigo divino, manteniendo al «indio» ocupado y embrutecido en sus escasos momentos de ocio.

En ese episodio, sobre todo desde la etnografía realizada por los norteamericanos a mediados del siglo XX, la Antropología coadyuvó a maquillar las circunstancias de vida a que ha llevado la opresión, cuyo resultado, aun hoy, es una «criatura» atascada en el tiempo, pero más que nada atascada por la misma sociedad que les impone ideologías que además de que los fragmentan, les norman la vida de manera muy diferente a la que tuvieron en el pasado, aunque esta para nada era envidiable, y sobre la que no tienen ningún control en su producción y desarrollo. Donde los pocos sectores que quisieran verlos existiendo en otras condiciones no son capaces de ofrecer otra cosa que modelos ideológicos que les son ajenos, que los desgastan y al final de sangre y vidas los reduce a las mismas condiciones de vida o peores de las que se les quería desprender. No en vano ya Bonfil (1987: 183) nos designó como «misioneros ateos».

Pero eso no es todo con el asunto de la cosmovisión, porque por el lado de lo positivo ha coadyuvado a la cohesión y sobrevivencia en un mundo con fuertes tendencias etnocidas. Han sido capaces de articular elementos de esas particulares formas de realidad para generar estrategias que les han brindado la posibilidad de disfrutar en medio de su extrema pobreza, en la medida de sus escasos recursos, combatir la enfermedad y la muerte, logrando mantener si no un estado óptimo de salud sí la fuerza suficiente para preservarse, desarrollando sistemas médicos coherentes con sus formas de concebir y vivir en el mundo en las que han incorpo-

rado, preservado y sistematizado, a su manera, el profundo conocimiento que han obtenido del entorno natural, y con ello han logrado curarse y preservarse en la medida en que lo permiten las condiciones de pobreza y concomitantemente hambre, vivienda paupérrima, insalubridad, ceguera, alta morbi-mortalidad, sobre todo infantil, carencia de abasto de agua, educación para la salud y educación.

21 de abril de 2010

BIBLIOGRAFÍA

ABRIC, Jean-Claude

2005, «Las representaciones sociales: aspectos teóricos», en Gilberto Giménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura*, 2 vols. Conaculta, Colección Intersecciones, tomado de Embajada de Francia-CCCFAL, Coyoacán, México, 2001 (traducción revisada por Gilberto Giménez), pp. 11-28.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1980, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura Colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México.

ARAMONI CALDERÓN, Dolores

1992, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, Conaculta, México.

ARAYA MORALES, María José

2008, «Los conocimientos de las parteras indígenas frente a las políticas de integración/apropiación neoliberales», Tesis de maestría, Ciesas-Sureste, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

ARIAS, Jacinto

1975, *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla, Gutiérrez, Chiapas.

BARTOLOMÉ, Miguel

1991, «La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas», en *Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, Unicach/Gobierno del estado de Chiapas, México.

BAUTISTA MARTÍNEZ, Roberto Alejandro

2002, «Espacios disputados y poder local en Oxchuc, Chiapas», Tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias Sociales-Universidad Autónoma de Chiapas, México.

BOLTON, R.

1980, «Susto: The Myth of a Folk Illness», Paper presented at the 79th annual meetings of the American Anthropological Association, Washington, D. C.

1981, «Susto, Hostility, and Hypoglycemia», *Ethnology*, n. 19, pp. 261-276.

BONFIL BATALLA, Guillermo

1987, *México profundo. Una civilización negada*, SEP/Ciesas, México.

1991, «Lo propio y lo ajeno, una aproximación al problema del control cultural», en *Pensar nuestra cultura. Ensayos*, Alianza Editorial, México.

2005, «Pluralismo cultural y cultura nacional», en *Teoría y análisis de la cultura*, 2 vols., Conaculta, Colección Intersecciones, México, tomado de *La Semana de Bella Artes*, n. 104, 28 de octubre de 1981.

BORDIEU, Pierre

1996, *Cosas dichas*, Editorial Gedisa, Barcelona.

BUNZEL, Ruth

1991, «El rol del alcoholismo en dos culturas centroamericanas», en Menéndez, Eduardo, *Antropología del alcoholismo en México, los límites culturales de la economía política 1930-1979*, Ciesas, Ediciones de la Casa Chata, n. 36, México. («The role of alcoholism in two Central American Cultures», *Psychiatry*, v. 3, 1940, pp. 361-387.)

BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli

1998, «Poder local y autonomía indígena en Chiapas: rebeliones comunitarias y luchas campesinas», en María Eugenia Reyes Ramos, Reyna Moguel Viveros y Gemma Van del Haar (coords), *Espacios disputados: transformaciones rurales en Chiapas*, UAM-Xochimilco/Ecosur/WAU/CEDLA, México.

Centro Estatal de Estudios Municipales, CEEM

1988, *Oxchuc, memorias municipales, el cambio estructural en Chiapas: avances y perspectivas*, Gobierno del estado de Chiapas, México.

DÍAZ SALAS, Marcelo

1963, «Notas sobre la cosmovisión entre los tsotsiles de Venustiano Carranza, Chiapas», *La palabra y el hombre*, revista de la Universidad Veracruzana, n. 26, Xalapa, Veracruz, pp. 253-267.

EBER, Christine Engla

1995, *Women and alcohol in a Highland Maya town*, University of Texas Press, Austin, Texas.

ELIADE, Mircea

1976 [1968], *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México.

FABREGA, Jr., Horacio y Daniel B. Silver

1973, *Illness and shamanistic curing in Zinacantan*, Stanford University Press, USA.

FAVRE, Henri

1973, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, Editorial Siglo XXI, México.

FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos

1995, «Enfermedad, familia y costumbre en el periférico de San Cristóbal de las Casas», *América Indígena*, n. 1-2, México, pp. 235-277.

FOSTER, George

1944, «Nagualism in Mexico and Guatemala», *Acta Americana*, Review of the Inter-American Society of Anthropology and Geography, v. II, n. 1-2, January-June, USA, pp. 85-103.

FRAZER, James George

1944 [1922], *La Rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México.

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 indígenas de México*, Conaculta/FCE, México, pp. 453-484.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio

1985, *Resistencia y utopía*, Ediciones ERA, México.

García Méndez, José Andrés

2004, «La tierra prometida: génesis y estructura del campo religioso no católico chiapaneco», en *Anuario 2002*, Cesmeca-Unicach, Chiapas, México, pp. 299-312.

GARCÍA SOSA, Juan Carlos

2005, «Manejo terapéutico de enfermos oculares: el tracoma en una localidad tseltal del Oxchuc, Chiapas», Tesis de maestría, Ciesas-Sureste, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

GIMÉNEZ MONTIEL, Gilberto

2005, «Prolegómenos», en *Teoría y análisis de la cultura*, 2 vols., Conaculta, Colección Intersecciones, México.

GOEBEL, O.

1973, «El susto: A descriptive Analysis», *International Journal of Psychiatry*, n. 19, pp. 38-43.

GOSSEN H., Gary

1975, «Animal souls and human destiny in Chamula», *Man* (N. S.), v. 10, USA, pp. 448-461.

1980, *Los chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio en una tradición oral Maya*, Conaculta/INI, México.

GUITERAS HOLMES, Calixta

1965, *Los peligros del alma*, Fondo de Cultura Económica, México.

HARMAN, Robert C.

1990 [1974], *Cambios médicos y sociales de una comunidad maya-tseltal*, INI/Conaculta, México.

HERMITTE, M. Esther

1970, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y la Difusión de la Cultura, Colección Cuadernos Municipales, Chiapas, México.

HOLLAND, R. William

1963, *Medicina maya en los Altos de Chiapas: Un estudio del cambio socio-cultural*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Inegi

Censos generales de población y vivienda 1990 y 2000, en <http://www.inegi.gob.mx/inegi/default.aspx?s=est> [consulta: 21 de enero de 2009], México.

2005, *Anuario estadístico*, México.

KÖHLER, Ulrich

1995, *Chonbilal ch'ulelal-alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una canto maya-tsotsil*, IIA-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LE BRETON, David

2006, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

LÉVY-BRUHL, Lucien

1985 [1927], *El alma primitiva*, Ediciones Península, Barcelona (ed. francesa).

LOGAN, M.

1979, «Variations Regarding Susto. Casualty among the Cakchiquel of Guatemala», *Culture, Medicine and Psychiatry*, n. 3, pp. 153-156.

LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo

1992, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.

1996, *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Serie Antropológica, n. 39, México.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Juana

2007, «La práctica médica tradicional y sus representaciones en los problemas de salud que ocasionan la muerte materna en San Juan Chamula», Tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, México.

Lupo, Alessandro

1999, «Nahualismo y tonalismo», *Arqueología Mexicana*, v. VI, n. 35, enero-febrero, Conaculta, México, pp. 16-23.

MARTÍNEZ GARCÍA, Carlos

2006, «Marianna Slocum, una tseltal norteamericana», *Protestante Digital*, en <http://www.protestantedigital.com/new/leernoticiaDom.php?2790> [consulta: 21 de enero de 2009].

MESLIN, Michel

1978, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid.

MOGUEL VIVEROS, Reyna y Manuel R. Parra Vázquez

1998, «Los ladinos rurales de Huixtán y Oxchuc: un caso de involución social», en María Eugenia Reyes Ramos, Reyna Moguel Viveros y Gemma Van del Haar (coords.), *Espacios disputados: transformaciones rurales en Chiapas*, UAM-Xochimilco/Ecosur/WAU/CEDLA, México.

OCHOA ZAZUETA, Jesús Ángel

1975, *El Instituto Lingüístico de Verano A. C.*, DEAS/INAH, México.

O'NEILL, C. W. y A. Rubel

1976, «The Meaning of Susto», *Actas del Congreso Internacional de Americanistas*, n. 3, pp. 343-349.

PAGE PLIEGO, Jaime

2005, *El mandato de los dioses: Medicina entre los tsotsiles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*, Proimmse-IIA-Universidad Nacional Autónoma de México, Serie Científica, n. 11, México.

PANIAGUA MIJANGOS, Jorge

2001, «Los ladinos. Imaginario social y antropología urbana en San Cristóbal de Las Casas», Tesis de maestría, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, México.

PÉREZ CORTÉS, Sergio

1991, «El individuo, su cuerpo y la comunidad», *Alteridades-Identidad*, año 1, n. 2, UAM, México, pp. 13-23.

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*, IIF-Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Universidad Autónoma de Guadalajara, México.

PITARCH RAMÓN, Pedro

1996a, *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tseltales*, Fondo de Cultura Económica, México.

1996b, «La dificultad de reconocer El ave del corazón», *Anuario de Estudios Indígenas* VI, Instituto de Estudios Indígenas-Unach, Chiapas, México.

PITT-RIVERS, J.

1970a, «Palabra y hechos: los ladinos», en N. McQuown y J. Pitt-Rivers (eds.), *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 21-42.

1970b, «Spiritual power in Central America: the naguals of Chiapas», en M. Douglas (ed.), *Witchcraft, confessions and accusation*, Tavistock, London, pp. 183-206.

Popol Vuh: Antiguas historias del Quiché

1961 [1952], Adrián Recinos (trad.), Fondo de Cultura Económica, México.

POZAS ARCINEAGA, Ricardo

1977, *Chamula*, INI, Colección Clásicos de la Antropología Mexicana, n. I-II, México.

ROBLEDO HERNÁNDEZ, Gabriela Patricia

1987, «Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula», Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

ROMERO LÓPEZ, Laura E.

2006, *Cosmovisión cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

RUBEL, A.

1964, «The Epidemiology of a Folk Illness: Susto in Hispanic America», *Ethnology*, n. 3, pp. 268-283.

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*, IIF-Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Universidad Autónoma de Guadalajara, México.

RUS, Jan y Robert Wasserstrom

1979, «Evangélicación y control político: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México», *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, n. 9, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

SÁNCHEZ CARRILLO, Óscar

2007, «Cuerpo, Ch'ulel y lab. Elementos de configuración de la persona tseltal en Yajalón, Chiapas», en <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx> [consulta: 23 de febrero de 2008], *Pueblos y fronteras digital*, n. 4, Proimmse-IIA-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

SERRANO CARRETO, Enrique, Arnulfo Embriz Osorio y Patricia Fernández Ham (coords.), 2002, *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, INI/Conapo, México.

SIGNORINI, Italo y Alessandro LUPO,

1989, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los náhuas de las Sierra de Puebla*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz.

SIVERTS, Henning

1969, *Oxchuc: una tribu maya de México*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

VILLA ROJAS, Alfonso

1990, *Etnografía tseltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, Consejo Estatal para el Fomento de la Investigación y Difusión de la Cultura-Gobierno del estado de Chiapas, Chiapas.

1995a, «Kinship and nagualism in a tseltal community, southeastern Mexico», en *Alfonso Villa Rojas Estudios etnológicos. Los mayas*, IIA-Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 523-534.

1995b, «El Nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas», en *Alfonso Villa Rojas Estudios etnológicos. Los mayas*, IIA-Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 535-550.

VIQUEIRA, Juan Pedro

1987, «Cronología de una region rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales en la Alcaldía Mayor de Chiapas (1520-1720)», Tesis de doctorado, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

1995, «Los Altos de Chiapas: una introducción general», en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas, Los rumbos de otra historia*, IIF-Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Universidad Autónoma de Guadalajara, México.

VOGT, Evon

1980 [1966], «Conceptos de los antiguos mayas en la religión zinacanteca contemporánea», en Evon Vogt, *Los Zinacantecos*, Instituto Nacional Indigenista, México.

WASSESTROM, Robert

1979, «Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México», *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, n. 97, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1989, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, Fondo de Cultura Económica, México.

Yombil, «Puesta su flor en el altar». Una mirada a la Etnomedicina en Oxchuc, Chiapas, a partir de los j-poxhawanej organizados, editado por el Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2010 en los talleres de ENACH, Bertha 198, Col. Nativitas, Delegación Benito Juárez, 03500, México, D. F., Tel. 5532-9326, su composición se hizo en Transit511 24/28, 18/20, 14/16.8, 12/14 y 10/12 pts. Se usó papel cultural de 75 grs. y couché de 135 grs. El tiraje fue de 1,000 ejemplares.

La investigación que tiene ante sí pretende dar cuenta, desde la perspectiva de la determinación histórica de los fenómenos sociales, del devenir de las formas particulares de cosmovisión y etnomedicina que han estado presentes entre los tseltales de Oxchuc.

En el proceso que se suscitó como resultado de la colonización, los «pueblos de indios» de Los Altos de Chiapas fueron conformados con población de distintos orígenes. Lo cual tuvo como meta romper los fundamentos socioculturales y organizativos prehispánicos y con ello lograr el control social, vencer resistencias, así como facilitar la expoliación de la población originaria.

Dentro de este contexto, los tseltales de Oxchuc se distinguieron enormemente de sus vecinos hablantes de la misma lengua porque no fueron capaces de preservar suficientes elementos de la religiosidad prehispánica, tampoco de reelaborar con suficiencia los de proveniencia católica, en la conformación de sus representaciones como para darse una cosmovisión y una religión tan elaborada y sistematizada como la del resto de los pueblos de Los Altos de Chiapas, dando como resultado dos ámbitos, llamémosles sobrenaturales, claramente delimitados, mismos que también aparecen en este volumen.



PROIMMSE



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS



ISBN 978-607-02-1655-8



9 786070 216558