EL MANDATO DE LOS DIOSES

ETNOMEDICINA ENTRE LOS TZOTZILES DE CHAMULA Y CHENALHÓ, CHIAPAS

Jaime Tomás Page Pliego

Programa de Investigaciones Multidisciplinarias
Sobre Mesoamérica y el Sureste

Universidad Nacional Autónoma de México

El mandato de los dioses. Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas
Esta obra fue dictaminada y la edición revisada por el autor

Ilustración de portada e interiores: cortesía de la OMIECH

Primera edición digital, Datasís S.A. de C.V., San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2012
Calle del Sol #44, Fracc. Los Eucaliptos. C.P. 29269
e-mail: datasis@prodigy.net.mx

Primera edición impresa, Desarrollo Gáfico Editorial S.A. de C.V., México D.F., junio 2005

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

Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste
Cuauhtémoc #12, Centro Histórico, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. C.P. 29200
e-mail: proimmse@servidor.unam.mx

Derechos reservados conforme a la ley.
Hecho en México

ISBN: 978-607-02-3265-7

CONTENIDO

Agradecimientos 10
Introducción 12

PARTE I

CAPÍTULO 1

CHAMULA Y CHENALHÓ,
DOS MUNICIPIOS DE LOS ALTOS DE CHIAPAS

EL MEDIO, LA GENTE, ECONOMÍA Y GOBIERNO 26
ACERCAMIENTO HISTÓRICO Y ETNOGRÁFICO
ACERCA DE CHAMULAS Y PEDRANOS 31
POLÍTICA INDIGENISTA 37
Los tuxumetic 38
Los promotores bilingües de Chenalhó 41
RELIGIÓN
El protestantismo en Chiapas 45
La Nueva Iglesia Católica 46
Ofensiva católica y la contraofensiva del protestantismo 47
Musulmanes 48
DINÁMICA RELIGIOSA EN CHAMULA Y CHENALHÓ 49

CAPÍTULO 2

MORBIMORTALIDAD, SERVICIOS E INTERRELACIÓN

CONDICIONES DE VIDA 55
SERVICIOS DE ATENCIÓN A LA SALUD-ENFERMEDAD
EN CHAMULA Y CHENALHÓ 57
Morbimortalidad 58
RECURSOS DE LAS MEDICINAS TRADICIONALES
DE LOS MAYAS DE LOS ALTOS 67

POLÍTICA DE SALUD DIRIGIDA A LOS PUEBLOS INDÍGENAS 69
INTERRELACIÓN DE LAS MEDICINAS Y MODELOS
DE ATENCIÓN A LA SALUD-ENFERMEDAD 76

PARTE II

REALIDADES Y COSMOVISIÓN

CAPÍTULO 1

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

INTRODUCCIÓN
EL COMPLEJO RELIGIOSO MESOAMERICANO 83
LA NOCIÓN DE COSMOVISIÓN 86
DOS MITOS 91
Libros o libretas de registro divino 97
EL QUEHACER DE LAS DEIDADES EN EL CAMPO MÉDICO
Estructura del universo 99
Cielo 100
Entre Cielo y Tierra 101
En torno a la superficie de la Tierra 104
Cerros y cuevas 104
Ojos de agua 108
Lugares sagrados sin residente
Piedras 110
Los árboles 111
La Santa Cruz 112
Iglesias 114
Deidades de la Tierra 114
Deidades del entorno natural 116
Deidades de tercer orden 119
Deidades provenientes del panteón católico
Apóstoles 121
Vírgenes, santas y santos 125
Diablo y deidades malignas o enemigas 126

CAPÍTULO 2

LA PERSONA TZOTZIL

CONSTRUCCIÓN DE LA NOCIÓN DE PERSONA TZOTZIL

CONSIDERACIONES PRELIMINARES 129

LA PERSONA ENTRE LOS TZOTZILES 131

Influencia de diversos fenómenos naturales en la conformación de la persona tzotzil 133

Entidades anímicas

C'al 135

Bec'talil, cuerpo 136

Ch'ulel 139

Vayijelil 147

Ch'iebal 158

Quibal o nagual 164

LAS PERSONAS 172

La persona completa 173

La persona débil y enfermiza 174

La persona normal 174

La persona con poderes extraordinarios 175

Mujeres y niños 175

CAPÍTULO 3

SALUD - ENFERMEDAD

CONSIDERACIONES TEÓRICAS 178

CONSERVACIÓN Y PÉRDIDA DE LA SALUD 179

Ofrenda cotidiana 181

Ofrendas periódicas 182

Petición de protección contra la ipixantal (envidia) 182

Peticiones a los Anjeletik 183

Petición de protección a los niños 183

Ofrendas dirigidas a la Madre Tierra 183

Peticiones de alargamiento de la vida 184

Ayuno 184

Hincarse 185

Días propicios 185

Cuidados especiales 185

La palabra 186

El respeto 186

Hábitos higiénicos y adecuada alimentación 187

Limosna 188

Prevención de calamidades 188

Amuletos 189

CAUSAS Y ENFERMEDADES 190
ETIOLOGÍA Y ENFERMEDADES DEL CUERPO 191
O'bal o tos 192
Schamel stanal kelik o caries dental 193
Tsa'nel (Chenalhó), *tsa'nel chutul* (Chamula) o diarrea simple 193
Q'uex lal 193
Tup'—ic' o epilepsia, ataques 194
Q'uel—satil o mal de ojo 194
Ch'ajil o haraganería y *schamel pox* o alcoholismo 195
Me'vinic o alteración 195
Sac—obal o tuberculosis 196
ETIOLOGÍA Y ENFERMEDADES DEL CH'ULEL 198
ENFERMEDADES CELESTIALES Y QUE SE ADQUIEREN
POR LA VÍA DEL MUC'TA CH'ULEL 198
Toc'on chuj me'til chamel o varicela con roncha con agua 199
Bic tal cuyel o xarampio, sarampión 199
Chenec c'ul nuq'uilal, chamel o *schamel jnuc'tic*, parotiditis o paperas 200
Muc'ta c—oc o calentura muy fuerte 201
Jalal me'il Santa María o enfermedad de la Virgen de Santa María 201
Jalal me'il Guadalupa o roncha Madre de Guadalupe 201
Jiq'uic'ul —obal, jic'al —obal o tosferina 202
Muc'tic cuel o viruela 202
Epidemia 203
Vacunas 203
ENFERMEDADES QUE SE ADQUIEREN POR LA VÍA DEL ITS'INAL CH'ULEL 204
C'asemal chulelal o quebradura de *ch'ulel* o *ch'ulel* aventado 206
Tsa' chutul m'ilbanec o diarrea grave 206
Xi —el o susto, espanto 207
Muc'ta ch'ulelal o enfermedad mayor del *ch'ulel* 208
Stot ta sme, maldad de la madre (o del padre)
en el *ch'ulel* o despreciado de *ch'ulel* 208
Chonbilal ch'ulelal o venta del *ch'ulel* y
spojol tasmanel o reventa del *ch'ulel* 209
Poslob ch'ulelal, mal del sueño 210
Chuaj, atarantamiento 210
Pérdida del *ch'ulel* como consecuencia del
encuentro con un demonio o un *nagual* 210
ETIOLOGÍA Y ENFERMEDADES DEL VAYIJELIL 212
ENFERMEDADES DEL DIABLO
Ac'bil chamel, anil ch'ulelal, mal echado 213

PARTE III

CAPÍTULO 1

PREDESTINACIÓN, FORMACIÓN E INICIACIÓN

CONSIDERACIONES INICIALES 221
JPOXTAVANEJ: LOS QUE CURAN 225
J'AC'-CHAMEL: LOS QUE DAÑAN 230
FAMILIA, PREDESTINACIÓN Y HERENCIA
FAMILIA 237
PREDESTINACIÓN 238
La señal 239
HERENCIA 242
Herencia a través de sueños 242
Herencia por designación 243
FORMACIÓN 245
TRADICIÓN FAMILIAR 246
ACOMPAÑAMIENTO 246
TRANSMISIÓN FORMAL DEL CONOCIMIENTO MÉDICO 250
FORMACIÓN ONÍRICA 251
Fases de la formación onírica 259
Entrega del mandato 259
Prueba de fortaleza 262
Entrega de materia sagrada y médica 263
Entrega de deidades, poderes y protección
Entrega de deidades y estructura del mundo 264
Entrega de poderes 266
Entrega de protección 267
Entrega de cargos, enfermedades, estrategias diagnósticas y terapéuticas 270
SANCIONES 273
INICIACIÓN 278
LA PRIMERA PRUEBA O INICIO DE LA PRÁCTICA, SOCIALIZACIÓN Y VALIDACIÓN 278

CAPÍTULO 2

ATENCIÓN: EL TRABAJO

LOS CARGOS (ESPECIALIDADES) 282
J'ILOL 282
JVETOM O JTAMOL, PARTERA (O) 285
J'AC'VOMOL, HIERBATERA (O) 287
JTSAC -BAC 288
JTOIBITZ O CAVILTO VINIC O COPONEJ'VITZ REZADOR (A) DE LOS CERROS 290
CULEBRERO 292

RETRIBUCIÓN DEL JPOXTAVANEJ 293
RELACIÓN JPOXTAVANEJ-ENFERMO-FAMILIA 297
Diagnóstico 298
Observación, palpación e interrogatorio 299
Pulsación 299
Revelación mental y onírica 303
ACTOS Y MATERIALES
MATERIA SAGRADA 304
Materia sagrada preventiva 304
Materia sagrada para ofrenda 305
Cruz 306
Fuego 307
Pom 307
Plantas 308
Tecomates 309
Agua sagrada 309
Pox, chicha y refresco 310
Animales 311
Medios 313
Materia médica 314
PREPARACIÓN DEL JPOXTAVANEJ Y CONFORMACIÓN DE LOS ESPACIOS SAGRADOS DESTINADOS A LA CURACIÓN-PROTECCIÓN DEL ENFERMO-FAMILIA
AYUNO 321
EL ALTAR 322
CANTO Y TRANCE 323
ESTRATEGIAS PARA AYUDAR A SANAR 325
ACTUALIZACIÓN 327

CAPÍTULO 3

TRANSFIGURACIONES

TRANSFIGURACIONES 330
TRANSFIGURACIONES ÉTNICAS 337
J'ILOLETIC Y COMPLEJO CHAMÁNICO 344

BIBLIOGRAFÍA 348

A James H. Page y Noemí Quezada, queridos finados

A mi Madre, esposa e hijos

A los tzotziles y sus jpoxtavanej, para quienes quiero lo mejor

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo financiero del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) otorgado para la realización del doctorado, del que este trabajo es resultado. Agradezco a los *jpoxtavanej* (los que ayudan a sanar) de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas A. C. (OMIECH); al Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma del Estado de Chiapas, que me cobijó al inicio de la investigación y al Programa de Investigaciones Multidisciplinarias de Mesoamérica y el Sureste del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (PROIMMSE-IIA-UNAM), que lo hace hasta la fecha.

En cuanto a personas: Noemí Quezada, quien no sólo me inició por la senda de la antropología, sino que también lo que es tener calidad humana y sin cuyo aval y respaldo constante este trabajo no hubiera sido posible; a Graciela Freyermuth Enciso, por la lectura detenida, acuciosa e implacable en sus comentarios, recomendaciones sumamente enriquecedoras; a mi esposa, Andrea Knaf, quien con su amor y comprensión fue una ayuda insustituible para superar los momentos críticos, los del trabajo y los de la vida, que no fueron pocos. Para ellos y ellas va más que un simple agradecimiento.

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

A Juana María Ruiz Ortiz por su laborioso apoyo en la aplicación de las entrevistas y su traducción. A Jorge Angulo Barredo y César Trejo, Otto Schumann Gálvez, Federico Morales Barragán, Rosa Elena Luna Castro, Mercedes Villanueva Ocampo, Patricia Cruz Gutiérrez y Antonio Gómez Gómez, a cada uno en su momento, por facilitar el desarrollo del trabajo proveyendo con oportunidad los apoyos y recursos

necesarios. A mis compañeros del Seminario Permanente sobre Antropología Médica y Medicina Social, Laureano Reyes Gómez, Cristina Manca Cericey y Judith Herrera por sus atinados comentarios a lo largo del desarrollo del trabajo. A mis amigos Carlos Duque de Estrada Dubón y Amalia (Patty) Olalde Duque de Estrada, por su amistad y pronta e incondicional solución a los constantes problemas de cómputo. A Tania Heléne Campos Thomas y Jaime Pagán, por su amistad, por las ricas discusiones y los innumerables apoyos en el deambular burocrático.

INTRODUCCIÓN

Si nos remontamos unas cuantas décadas en el pasado veremos que la etnografía nos muestra un mundo maya alteño como un ente casi prehispánico,[1] prácticamente inamovible, en el que la magia inunda todos los ámbitos de la vida social y en el que la interacción intercultural parecía no rebasar los ámbitos de la biculturalidad, con límites casi precisos, sobre todo en los planos de lo económico y lo sociocultural. Trabajos no tan recientes nos han mostrado la otra realidad: la de la opresión, el dolor, la pobreza, el hambre, la violencia, la enfermedad y las actualizaciones.[2]

A partir de los cuarenta, en los órdenes social, económico, político y religioso se suscitan varios hechos que en la década de 1960 se concretan en procesos diferenciales que empiezan a definir el hoy de los grupos mayenses de los Altos de Chiapas; tiempo que para algunos transcurrió entre tomas de tierra y desalojos; proselitismo salvaje, tanto político como religioso con la consecuente división de lo que en algún momento fueron comunidades, y para otros transcurrió en la conformación de caciquismos indígenas, tan feroces o peores que sus predecesores, que trajeron como consecuencia enfrentamientos entre grupos antagónicos, ya de orden político o religioso, la expulsión de grandes grupos humanos de sus localidades de origen, la redistribución de las tierras desocupadas y el sometimiento de la población indígena que permaneció en los dominios de los caciques.[3]

Los ochenta y noventa marcan otro parte aguas en el devenir de los pueblos mayas alteños; la consolidación del llamado proceso de globalización y el levanta-

1 Véanse Vogt 1966, Villa Rojas 1990, Pozas 1977, Medina 1991, Guiteras 1965 y 1992, Gossen 1980.

2 Véanse, por ejemplo, Favre 1973 y García de León 1985.

3 Véanse Rus y Wasserstrom 1979, Rus 1982, Robledo 1987, Pérez 1994.

miento neozapatista del primero de enero de 1994 trajeron como consecuencia, entre otras cosas, que la pluriculturalidad les cayera de golpe. Estos hechos han dado pie al flujo y reflujo, por un lado, de la guerra de baja intensidad, y por otro, de la solidaridad nacional e internacional que se ha concretado en múltiples proyectos, principalmente en los campos de la producción, salud, educación y defensorías de derechos humanos y legales, lo que ha llevado a un proceso de redefinición de la relación con el Estado y la sociedad global, y en lo particular ha generado, en el corto plazo, cambios que han incidido significativamente en las representaciones que del mundo tienen los grupos mayenses de los Altos y, consecuentemente, en las concreciones que se derivan.

El ámbito de la salud-enfermedad-atención no es la excepción, en la actualidad está sujeto a órdenes de validación-satanización-descalificación que rebasan los ámbitos de la localidad y el municipio; se plantean alternativas inclusivas respecto de su hacer en los sistemas regionales de atención a la salud-enfermedad, proponiéndose ya su inclusión subordinada o mediante esquemas de coordinación, y se intenta normar, afortunadamente sin éxito, sus medicinas.[4] A través del Instituto Nacional Indigenista (INI) se instituyó una estrategia para inducir la conformación de organizaciones de médicos indígenas a las cuales se canalizan recursos para su fortalecimiento, tanto de orden federal como provenientes del extranjero. En esta misma dinámica, por un lado, se les proponen diferentes alternativas de orden económico, algunas para el desarrollo sustentable, mediante las que se les conmina a capacitarse en la elaboración de preparados de plantas medicinales y a su incorporación al mercado con esos productos;[5] por otro, lo que constituye un punto central dentro de su acontecer actual, y que ubicamos en el ámbito de la llamada globalización, es la iniciativa de diversas empresas de la industria farmacéutica transnacional y de producción de aceites esenciales por indagar y apropiarse saberes importantes sobre las medicinas populares e indígenas relacionadas con recursos terapéuticos de origen animal, vegetal y mineral — de lo cual un sonado ejemplo es el caso jurídico que tuvo lugar en los tribunales estadounidenses sobre los derechos de la patente de la planta medicinal conocida como ayahuasca.[6] Todo lo cual ha inundado de innovaciones de distinto orden el

4 Véase Congreso del Estado de Chiapas, Ley de Salud, 1990: 40-51.

5 Este tema es tratado exhaustivamente en Page 2002.

6 Page 1999: 6.

campo médico, fraguando los cambios tanto conceptuales como de concreción observables en cortos periodos.

Así, en la actualidad, la composición del espectro cultural que caracteriza a los mayas de los Altos de Chiapas es amplio, variedad y variabilidad observables a partir de procesos concretos de transfiguración étnica[7] manifiestos en las diferentes prácticas que los distinguen de municipio a municipio —entendiendo lo municipal como la unidad de tendencias culturales y límite de identidades— y dentro éstos.

En este sentido, y enfocando ya el ámbito de la cosmovisión, lo médico y el trabajo en los municipios tzotziles de Chamula y Chenalhó, si bien podemos vislumbrar una tendencia en las transfiguraciones que se suscitan entre sus *jpoxtavanejetic* (los que ayudan a sanar), podemos encontrar un buen número de estos, sobre todo en Chamula, que aún conciben un mundo en el que las deidades conservan un carácter dual, ciñéndose en su práctica a lo que ya fue reportado en la etnografía de las décadas de 1940 a 1970.[8] Y en el otro extremo, a *jpoxtavanejetic*, que como se muestra en este trabajo, expresan una concepción en la que la cualidad dual inherente a las deidades se ha trasformado, ubicándose unas y otras en alguno de los polos "bien-mal", con las consecuentes transfiguraciones que conlleva en la estructura de la cosmovisión y de la práctica que adquiere su sentido en aquella, aspectos sobre los que abundaré a lo largo del trabajo.

Así, en este libro me refiero a los segundos, a *jpoxtavanejetic* como a los que han experimentado cambios sustanciales en la forma de concebir el mundo y de llevar a cabo el mandato de ayudar a las personas a sanar, y de estos, a los que han optado por agruparse de manera organizada, buscando con ello, interlocución con la sociedad global, sin dejar de lado, para estar en posibilidad de contrastar, casos con colaboradores que aún permanecen independientes.

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

Primero, las medicinas etiquetadas como alternativas, y dentro de éstas específicamente las indígenas, han adquirido importancia en el ámbito de la

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

8 Véanse supra en esta introducción notas 1, 2 y 3.

política sanitaria de corte neoliberal toda vez que se contempla su incorporación a los sistemas regionales de atención a la salud-enfermedad —estrategia que el Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad (IMSS-Solidaridad) apuntaló dentro del concepto "Interrelación de las Medicinas",[9] y que en la actualidad la Secretaría de Salud define como "Interculturalidad en salud".[10] En este sentido, los *j'iloletic* y *jpoxtavanejetic* de la OMIECH y la Organización de Terapeutas Indígenas Tzeltales A. C. (ODETIT) han considerado que para la concreción de dicha estrategia es preciso que la contraparte (el Sector Salud) conozca las características fundamentales de las concepciones y prácticas ligadas a sus culturas y a las de otros pueblos, expresando que mientras esto no suceda no será posible avanzar en la planificación que tenga como resultado un programa de acciones coordinadas.

Segundo, los profundos cambios ocurridos en la mayoría de estas medicinas, a expensas de lo señalado en los párrafos anteriores, y cuya variación local estará dada en razón directa al grado de inserción de la economía local en la producción capitalista, y, en consecuencia, la incidencia de distintos agentes de la sociedad dominante en poblados y parajes instituciones de gobierno, ONG, iniciativa privada, denominaciones y sectas cristianas y musulmanes así como grupos políticos.

Un hecho marca los procesos de cambio entre los mayas de los Altos de Chiapas, referido a la realidad social en la que se inscriben sus jóvenes, quienes a diferencia de sus padres y abuelos han vivido bajo circunstancias diferentes. Obligados a un mayor contacto con agentes provenientes de la sociedad dominante, primero a temprana edad, mediante la educación formal que proporciona el Estado, que ha introducido, si no es que impuesto, la percepción, digamos, mexicana del mundo. Luego, y aunado a esto, su mayor contacto formativo e inductivo a través de los diferentes medios llamados de comunicación masiva; además, y no de menor importancia, su inserción diferente en la producción y el mercado. Otro factor que ha incidido en forma importante en esta población, y que no puede soslayarse, es el embate proselitista de diferentes grupos religiosos de corte judaico-cristiano, y recientemente musulmanes, así como diferentes agrupaciones políticas.

Los factores antes señalados han contribuido en algunas regiones a la rápida transformación de los procesos de salud-enfermedad-atención que se dan en el ámbito del tradicionalismo y, concomitantemente, a que en la actualidad muy

9 IMSS-OMIECH 1992.

10 SSA, 2002, "El enfoque intercultural en salud", SSA, México.

pocos jóvenes tzotziles y tzeltales reciban el mandato onírico para ayudar a curar a sus semejantes, lo cual conlleva, como ya es evidente entre los tzeltales de Oxchuc, la práctica médica se realice por vocación y no por mandato, que el diagnóstico se haga sobre la base de lo poco que conocen de la biomedicina y que la terapéutica esté circunscrita a la herbolaria medicinal y algunos fármacos industrializados; es decir, la desaparición drástica de las formas que durante las últimas décadas han mantenido las medicinas de los mayas de los Altos que sobrevendrá con la muerte de los ancianos que actualmente se ocupan de la atención.

En este sentido, el derrotero que llevó a la formulación del proyecto que culmina con la producción de este libro, se inscribe en uno de los objetivos que dan sentido al quehacer de la OMIECH, referido a la generación de memorias escritas sobre el ser y hacer de las medicinas tzotzil y tzeltal, que como ya se mencionó, surge de su inminente desaparición en el corto y mediano plazo, derivada, principalmente, de la escasa o nula iniciación de nuevos *jpoxtavanej* (término genérico que designa a los distintos especialistas de las medicinas tzotziles y tzeltales) debido a que los jóvenes ya no están recibiendo el mandato onírico y que los documentos generados sirvan como puntal para difundir en el sector salud lo relacionado con estas medicinas.

Con relación al ámbito de trabajo, de entre los elementos y fenómenos que caracterizan el devenir del sistema médico practicado por los tzotziles de Chamula y pedranos[11] de Chenalhó, destaca un tipo particular de *jpoxtavanej*: el que ha optado por la organización gremial como un medio, entre otros, para expandir sus horizontes comunitarios; reivindicar su posición social y especializada fuera del contexto de sus localidades; crear vínculos con la medicina dominante y la sociedad global, y allegarse recursos para el fortalecimiento, rescate y defensa de sus saberes. En definitiva, sus conceptos y formas constituyen un estilo particular dentro del ser y el hacer de la medicina tzotzil, y su intención apunta, entre otras cosas, a encontrar un lugar digno para el ejercicio de su mandato en el ámbito de la modernidad que los apabulla. Once de ellos y dos independientes, provenientes de los dos municipios señalados, amablemente nos proporcionaron los datos que nos permitieron explorar la cosmovisión que en la actualidad tienen, así como a dar cuenta de los procesos y procedimientos que son parte de su formación, iniciación y trabajo.

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

Las organizaciones a que pertenecen los *jpoxtavanej* son: la OMIECH y la Organización de Médicos y Parteras Tradicionales de los Altos de Chiapas A. C. (OMPTACH). Al momento de la investigación, OMIECH contaba con aproximadamente 720 socios, habitantes de 29 localidades y OMPTACH con 82 miembros de 28 localidades. La diferencia es que en la primera se trabaja con un sistema basado en poblados socios, es decir, participan los médicos tradicionales y los habitantes de las localidades en que viven, mientras que en la OMPTACH, organización inducida por el Programa IMSS-Solidaridad a principios de la década de 1990, se trabajaba con base en terapeutas socios.

El proyecto tuvo como base la recopilación de las historias de vida laboral de connotados *jpoxtavanej*, y a partir de ellas, la construcción de una memoria sobre la situación y perspectivas de las medicinas de los tzotziles. Antes de siquiera proponerlo en la academia, fue sometido a la mesa directiva de OMIECH, una vez que ésta aprobó la propuesta, la sometió a la asamblea de socios, donde fue aceptada y valorada como de importancia, determinando ahí mismo a los 14 *jpoxtavanej* que proporcionarían sus historias de vida y saberes sobre la tradición y la medicina. Uno desertó prematuramente del estudio.

Cuatro de los colaboradores son chamulas provenientes de diferentes localidades; tres pertenecen a la Organización de Médicos y Parteras de los Altos de Chiapas, OMPTACH, y uno es independiente. Los nueve restantes provienen de Chenalhó, de seis localidades; de éstos, ocho son miembros de OMIECH y uno es independiente. La idea de incluir colaboradores independientes nos permitiría, además de empatar los datos entre chamulas y pedranos, sopesar diferencias en los planteamientos hechos por unos y otros.

Asimismo, se determinó que las entrevistas debían realizarse en la lengua de los colaboradores, con el fin de evitar, primero el tedio y cansancio que para el entrevistado y equipo de trabajo representan las traducciones, y luego, los sesgos e información faltante derivados. Para los efectos se determinó la participación de la técnica académica bilingüe Juana María Ruiz Ortíz, tzotzil oriunda de San Pedro Chenalhó, con amplia experiencia en la aplicación de encuestas y entrevistas, a quien se capacitó para la aplicación de la guía de entrevista e indujo a los objetivos del proyecto. Como siguiente paso, se realizó una prueba piloto de la entrevista, aplicándosele a un *jpoxtavanej* durante una reunión expresa de la mesa directiva. Una vez hechos los ajustes indicados por sus integrantes, se procedió a la realización del trabajo de campo, que se llevó a cabo de 1990 a 1994.

Las historias de vida fueron registradas en audio, luego traducidas a través del mismo proceso al español, para luego capturarlas y corregirlas en ordenador.

A partir de la versión capturada, procedí, primero, a revisar las historias con el objetivo de determinar el valor y calidad de los datos, sobre la base de un cuadro al que denominé de "presencia-ausencia". Enseguida hice fichas y organicé el material, considerando las categorías por desarrollar en el trabajo y otras de importancia presentes en los textos, en una base de datos que diseñé en Access-Microsoft. Por otro lado, elaboré fichas de los diversos documentos que leí, y a partir de ellas elaboré una base de datos en el mismo programa, con iguales categorías.

Así, y dado que el material de este estudio se basa primordialmente en los datos proporcionados por los *jpoxtavanej* señalados, cabe una última consideración. Tal como señalan Signorini y Lupo, se considera que los colaboradores son parte de un reducido grupo de individuos que por estar obligados a ayudar a curar se ven precisados a hacer "elaboraciones" sobre su cosmovisión:

> [...] la sistematización de los conceptos, la riqueza de las interrelaciones y de las metáforas es obra de un número restringido de individuos estimulados a realizar operaciones especulativas por sus propias tensiones intelectuales y morales, y por intereses profesionales y de poder dentro de la comunidad en que se mueven.[12]

Como se detalla más adelante, no obstante que todas las narraciones constituyen "[...] extrapolaciones individuales del contexto cultural tradicional"[13] por provenir de individuos insertos precisamente en un mismo contexto cultural, sus disquisiciones se dan dentro de los límites de la cosmovisión que los cobija; por lo mismo, presentan grandes similitudes y las diferencias acaecen dentro de rangos que no violentan la coherencia ni la lógica de los sistemas ideológicos, para el caso, los del campo médico.

En cuanto a la relación con los colaboradores, tuve la oportunidad de conocer y tratar regularmente por lo menos a la mitad por algunos años, ya en asambleas, en reuniones de trabajo, talleres, en los jardines de plantas medicinales que las organizaciones tienen en diferentes comunidades, asistiendo a algunos rituales

12 Signorini y Lupo 1989: 13-14.
13 Signorini y Lupo 1989: 14.

encaminados a "ayudar a curar" a alguna persona, o bien, solicitando su apoyo para el tratamiento de algún enfermo o pidiendo consejo sobre el uso de alguna planta.

Fuera de quien funge como presidente de la organización, la mayoría de los *jpoxtavanej* destina una parte de su tiempo a cumplir con el mandato de "ayudar a curar" y otra a las labores del campo, unos pocos se dedican exclusivamente a la tarea de ayudar a sanar a las personas.

Considerando el acuerdo tomado en la asamblea señalada y el interés particular de los *jpoxtavanej* que colaboraron en el estudio, se ha decidido utilizar los nombres reales de los colaboradores. A continuación, hago una pequeña semblanza de los que aparecen citados en el documento.

CUADRO 1. *Jpoxtavenej* entrevistados

Manuel Hernández López	45	OMIECH	Belisario Domínguez	Chenalhó	*J'ilol, jvetom, jtoibitz*
Manuel Arias Gómez	56	OMIECH	Tepeyac	—	*J'ilol, ac'vomol*
Margarita Pérez Pérez	42	OMIECH	Cabecera	—	*J'ilol, jvetom, tzac'bac*
Antonio Vázquez Jiménez	59	OMIECH	Cabecera	—	*J'ilol, ac'vomol,*
Lorenzo Pérez Ts'unuc	65	OMIECH	Chimix	—	*J'ilol, ac'vomol, jvetom*
Mariano Pérez Ts'unuc	67	OMIECH	Poconichim	—	*J'ilol, ac'vomol, jvetom*
Manuel Pérez Cura	49	OMIECH	Tejería	—	*J'ilol, ac'vomol, jvetom*
Jacobo Ruiz Ortíz	26	PARTICULAR	Cabecera	—	*J'ilol, jtoibitz, jvetom*
Victorio Vázquez	54	OMIECH	Yabteclum	—	*J'ilol, jvetom*
Sebastián Díaz Díaz	69	OMPTACH	Yitik	Chamula	*J'ilol, jvetom*
Pascual López López	36	OMPTACH	Tzontehuitz	Chenalhó	*J'ilol, ac'vomol, jtoibitz*
Sebastián Hernández Lampoy	82	PARTICULAR	Chicuiltenal	—	*J'ilol, ac'vomol, tzac'bac, pitch'om*
Salvador Díaz Gómez	35	OMPTACH	Candelaria	S. C. L. C.	*J'ilol, ac'vomol*

SINONIMIA TZOTIL

J'ilol — rezador
Jvetom, jtamol — partera (o)
Ac'vomol — hierbatero
Tzac'bac — huesero
Jtoibitz — rezador de los cerros
Pitch'om — masajista

Don Antonio Vázquez Jiménez radicaba en la cabecera municipal de Chenalhó, en su tiempo fue un connotado *j'ilol* ampliamente conocido en los Altos de Chiapas, fungió como colaborador de varios investigadores, entre los que destaca Ulrich Köhler. Fue vicepresidente de OMIECH durante los primeros diez años desde

su fundación, de la que se retiró en 1985. Debido a su labor social y de apoyo a la comunidad, recibió el Premio Chiapas en 1992 en el área de ciencias naturales.

Don Antonio Vázquez Jiménez es de los pocos *j'iloletic* que recibió el conocimiento únicamente por la vía onírica, durante su juventud trabajaba en el cumplimiento de su mandato y cultivando la tierra, pero conforme fue ganando fama como *j'ilol* se dedicó exclusivamente a ayudar a la gente a sanar. Persona silenciosa y observadora, pero contundente en sus juicios, trascendió los límites de su cultura ayudando a enfermos provenientes de todo el orbe. Sus aportes a este proyecto fueron de importancia primordial, por su profundo y acucioso conocimiento de la cosmovisión tzotzil, pero sobre todo por su clara percepción en cuanto a lo que tiene que ver con la transfiguración de saberes y prácticas. Aproximadamente a los 80 años, siendo aún un hombre fuerte y dinámico, un infarto al miocardio dio término a su vida.

Don Sebastián Hernández Lampoy. Este anciano *j'ilol* independiente, chamula, tenía 82 años al momento de la entrevista; es originario de Chi'biltenal, comunidad enclavada al oriente de Chamula en la cadena montañosa cuya cumbre más alta es el Tzontehuitz. Hombre apegado al costumbre y *j'ilol* comprometido con su mandato, pero también campesino. Ha vivido toda su vida en la montaña. Por consejo de sus mayores se sustrajo al enganchamiento, acudiendo únicamente a los mercados de poblados indígenas como Chamula y Tenejapa, por lo que nunca visitó las fincas. De su padre recibió todo el conocimiento sobre la costumbre, de lo cual le hablaba constantemente, así como del quehacer del *j'ilol* y del *ts'ac bac* (huesero); por el lado de los colaboradores chamulas, constituye uno de los puntales con relación a datos de la cosmovisión.

Jacobo Ruiz Ortíz es el más joven de los colaboradores, 26 años al momento de la entrevista. *J'ilol* independiente, radicado en la cabecera municipal de Chenalhó, hijo de *j'ilol*, al momento de la entrevista, además de ayudar a sanar a las personas, era campesino, un año después se hizo protestante. A pesar de su juventud, mostró un conocimiento profundo de la cosmovisión y de los procesos de salud-enfermedad-atención.

Don Pascual López López es *j'ilol*, originario del paraje Tzontehuitz del municipio de Chamula, al momento de la entrevista contaba 50 años de edad. A la edad de ocho años empezó a soñar sobre su mandato; sin embargo, fue hasta los 11 años que empezó a ayudar a curar, lo que acaeció después de curarse solo de una enfermedad que lo afectó como castigo por no hacer caso del mandato.

Doña Margarita Pérez Pérez es una importante *j'ilol* y partera de la cabecera municipal de Chenalhó, ha participado en OMIECH desde su fundación, al momento de la entrevista, a sus 42 años, formaba parte de la mesa directiva desde 1995. Mujer silenciosa, enérgica y dinámica cuando se trata de ayudar a curar. En un medio social que se caracteriza por el maltrato a la mujer destacan su seguridad personal, independencia, capacidad organizativa y fuerte carácter. Bajo la tutela de su madre adoptiva transcurrió su proceso de formación como *j'ilol*.

Don Victorio Vázquez es un importante *j'poxtavanej* de Yabteclum, Chenalhó, muy cerca del nuevo municipio de Polhó. Fue expulsado de su comunidad a consecuencia de un conflicto político con el PRI, él pertenece al PRD. Fue miembro de la mesa directiva de OMIECH desde su fundación hasta el 2000. Al momento de la entrevista contaba con 55 años de edad. Detenta cinco cargos, el de *j'ilol, tsac'bac, jtamol, ac'vomol* y *jvetom*. Desde que fue expulsado de su comunidad fincó su residencia en San Cristóbal de Las Casas, dedicándose de tiempo completo a la organización y a ayudar a sanar a las personas. De sus aportes a la investigación predominan lo referente a cuevas y cerros, así como la transfiguración de saberes y prácticas.

Don Manuel Hernández López es de Belisario Domínguez, Chenalhó, pero de origen chamula; perteneció a la OMIECH desde su fundación hasta el 2000, tiempo en que fungió como miembro de la mesa directiva de la organización. A mi modo de ver, es uno de los *jpoxtavanej* con mayor conocimiento y efectividad, así como puntal en el proyecto de la organización.

Don Manuel Arias Gómez es originario de Yaxalumil, Chenalhó. Como no se comprometió como catequista de la Iglesia católica, lo que le fue prohibido en sueños debido a que ya tenía el compromiso de cumplir con el mandato de *j'ilol*, fue obligado a separarse de su esposa y a emigrar a la comunidad de Tepeyac del mismo municipio. Al momento de la entrevista don Manuel Arias Gómez contaba con 56 años. En su tardía adolescencia, y como resultado de una larga enfermedad padecida por su esposa tuvo varias experiencias negativas y violentas con otros *jpoxtavanej* sin lograr concluir la cura de su esposa en tanto no recibiera el mandato de curar, con el que le fue posible ayudarla a sanar; así entonces, es otro de los pocos *jpoxtavanej* que no pasó por el proceso de formación intrafamiliar.

En otro orden de cosas, los dos ejes de que se partió para la elaboración de las preguntas que se hicieron en torno al problema de investigación, fueron, en primer término, de carácter general: ¿Qué características tiene la cosmovisión que subyace actualmente en el campo de las medicinas que practican los *jpoxtavanejetic* chamulas y pedranos?, ¿cómo se estructura el concepto salud- enfermedad-atención?; ¿qué

concepciones se tienen acerca de la persona?, ¿cuáles son las causas y características de las enfermedades?, ¿cómo se clasifican las enfermedades? y ¿cuáles son las estrategias de diagnóstico y tratamiento?

El segundo eje se planteó en torno a los practicantes, abordando tres elementos: formación, iniciación y proceso de trabajo.

Sobre la formación, se inquirió: ¿cómo es el aprendizaje del candidato?, ¿a qué edad empieza su formación y por qué?, ¿qué tiempo toma? y ¿qué aprende?

Respecto a los procesos de iniciación: ¿cuáles son las formas de iniciación? Se tiene la certeza de que aún suceden, pero, ¿en qué medida todavía son imprescindibles para que una persona pueda curar?, o bien, ¿se han generado otros mecanismos?, ¿de qué manera se valida el trabajo de los nuevos *jpoxtavanej*? y ¿a qué edad se empieza a curar?

¿Cuáles eran y son los diferentes cargos o especialidades que se reconocen?, ¿cuáles son las características de cada cargo?, ¿existe algún tipo de jerarquización entre estos?, ¿un *jpoxtavanej* puede abocarse al cumplimiento de varios cargos?, ¿cuál es el proceso de trabajo de cada cargo?, ¿requieren los diferentes *jpoxtavanej* de un espacio sagrado para la realización de sus actividades?, ¿cómo se delimita el espacio sagrado?, ¿durante la curación el practicante sufre algún tipo de trance?, ¿los asistentes a la curación participan del trance? y ¿en qué consiste?

Siguiendo la secuencia planteada, fueron dos los objetivos generales, el primero se elaboró en términos de documentar y analizar los aspectos de la cosmovisión ligados al campo médico, y el segundo, los procesos de formación, iniciación y de trabajo en que se sumergen sus practicantes.

Particularizando, se dio cuenta del primer objetivo general a través de:

1) La documentación y análisis de los mitos de origen y creación que dan sentido al proceso salud-enfermedad-atención; dado que los elementos centrales en dicho proceso son la estructura del mundo y la noción de persona.

2) Enseguida nos propusimos dar cuenta de los conceptos que los tzotziles tienen sobre estos temas y cómo los estructuran.

3) Para terminar, en una síntesis inicial se elaboraron los contenidos de los dos puntos expuestos con las ideas que en torno a salud-enfermedad tienen los colaboradores y su relación con los aspectos propiamente médicos (formas de enfermar y las enfermedades).

Con relación al segundo objetivo general:

1) Primero se caracterizaron los procesos de formación e iniciación de los *j'iloletic*.

2) Segundo, el proceso de trabajo, es decir, los procedimientos de protección personal purificación, así como las estrategias de que se sirven para el diagnóstico y tratamiento de las enfermedades.

Las hipótesis formuladas para la investigación fueron dos:

1) La medicina de los tzotziles tradicionales opera en correspondencia estrecha con la cosmovisión que da coherencia a la existencia y prácticas particulares del grupo, siendo éstas diferentes de las de la sociedad global. Luego, los cambios que en las diferentes épocas se observan en las prácticas médicas obedecen, a su vez, a cambios suscitados en la cosmovisión.

2) Debido a cambios radicales en la cosmovisión de los jóvenes indígenas, producto del proceso educativo formal, del acceso a la tecnología, así como a los medios de comunicación masiva y de una inserción diferente a la de sus padres en la producción, existe una tendencia, ya manifiesta, hacia la modificación radical de la práctica médica indígena, e incluso a su rápida desaparición en algunos espacios con la muerte de los últimos *j'iloletic*.

Así, el trabajo está integrado por: introducción; los capítulos, divididos en tres partes, y las consideraciones finales.

La primera parte contiene esta introducción y dos capítulos en los que se contextualiza el ámbito de trabajo.

La segunda, titulada: "Realidades y cosmovisión", consta de cuatro capítulos. En el primero de estos se hacen las consideraciones teóricas a la luz de las cuales se abordan y analizan los datos de esta primera parte. En el segundo se trata sobre los aspectos de la cosmovisión tzotzil de mayor importancia en el campo médico, partiendo de la consideración del mito de creación que determina la estructura y ubicación de las diferentes deidades en el plano divino y cómo se insertan en la dinámica de los sistemas médicos estudiados. El tercero se refiere a la noción de persona, entendiendo con ello a las diferentes entidades que pueden conformarla, a saber: cuerpo humano, *c'al, ch'ulel, vayijelil* y *quibal*; los conceptos sobre su origen, las interrelaciones y dinámica social en la que se inscriben así como el papel que juegan en los procesos de salud-enfermedad-atención. En el cuarto y último de esa segunda parte se considera lo relacionado con salud-enfermedad abordándose primero lo concerniente a la salud y sus atributos desde la perspectiva de los *jpoxtavanej* "concepto, riesgos, medidas preventivas" y, segundo, la enfermedad,

también desde la perspectiva que tienen los *jpoxtavanej*: cómo conciben el origen de las enfermedades y las clasifican.

La tercera parte consta de dos capítulos: el primero trata sobre los mecanismos mediante los cuales se adquiere entre los tzotziles la capacidad de curar, cómo se aprende, los diferentes cargos o especialidades que conforman los sistemas médicos, los diversos procesos de iniciación y las formas de vida que adoptan desde que se recibe el mandato u opta por ayudar a curar. En el capítulo segundo se estudian los diferentes procesos de trabajo mediante los que se concretan estas prácticas médicas, estrategias diagnósticas y terapéuticas. Y por último las consideraciones finales.

PARTE I

CAPÍTULO 1

CHAMULA Y CHENALHÓ, DOS MUNICIPIOS DE LOS ALTOS DE CHIAPAS

Izquierda: Manuel Hernández López, chamula.
Derecha: Victorio Vázquez, pedrano.
Fotografía: Jaime Paige Pliego.

EL MEDIO, LA GENTE,
ECONOMÍA Y GOBIERNO

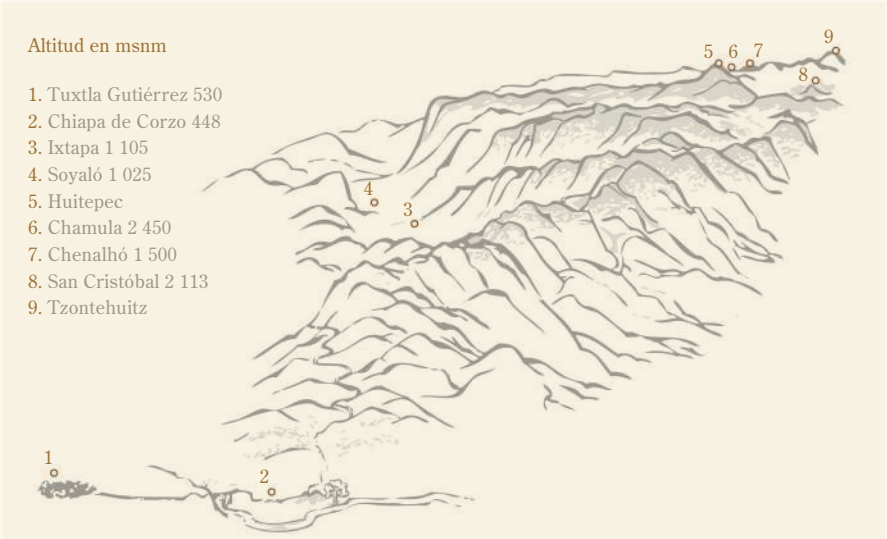
El estudio se ubica en el estado de Chiapas, en la república mexicana (mapa 1) específicamente con tzotziles habitantes de los municipios de Chamula, Chenalhó y de San Cristóbal de Las Casas, ubicados en la región Altos del estado de Chiapas en México.

MAPA 1. El estado de Chiapas.

Si uno se sitúa en la cumbre del Huitepec,[1] en un día claro, sin niebla ni nubes, al oriente verá en toda su dimensión el valle de Jovel, asiento de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas; hacia el noreste, circundado por una cadena montañosa y a mayor altura que el precedente, el valle en que se asienta el centro ceremonial San Juan Chamula, cabecera del municipio que lleva el mismo nombre, y en torno a éste, dispersos en las montañas, gran cantidad de parajes.

Más al norte se distingue una cadena montañosa que circunda lo que en sus valles es el pueblo de San Pedro, cabecera municipal de Chenalhó, y que da paso a las tierras bajas donde crecen café, piña, plátano y el maíz prolífico y veloz. Tierra en la que muchos tzotziles cultivan e intentan cosechar un lugar digno. Estos pueblos constituyen el espacio físico y sociocultural de donde surgen los datos que integran este trabajo. Formalmente los tres municipios están ubicados en el altiplano central del estado de Chiapas.

DIBUJO 1. Relieve orográfico de los Altos de Chiapas

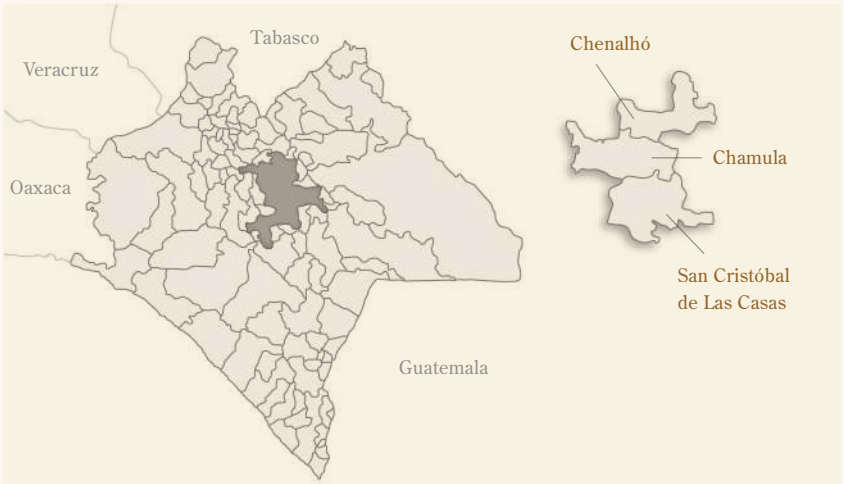


Dibujo de Alberto Beltrán.

1 Según Pozas "a los 2 760 msnm" (1977: 16), y Favre "A los 2 717 msnm" (1973: 3).

Chamula, cuya traducción es "agua espesa, como de adobe"[2] se sitúa entre los 16° 55′ y 16° 44′ de latitud norte; 92° 32′ y 92° 51′ de longitud oeste,[3] con una extensión de 82 km^2. Tiene una altitud promedio de 2 300 msnm,[4] con un rango muy variable que va de los 2 180 a los 3 000 msnm conformado a partir de las múltiples estribaciones montañosas que tienen como la mayor cúspide la conocida como *Tzontehuitz*;[5] que claramente se distingue al norte-oriente desde ese punto de observación en el Huitepec. La cabecera municipal está en los 2 260 msnm.[6]

Chenalhó, Chamula , San Cristóbal de Las Casas



El municipio de Chamula colinda al norte con los municipios de Bochil, Larráinzar, Chenalhó y Mitontic; al este con los municipios de Mitontic, Tenejapa y Huixtán; al sur con los municipios de Huixtán, San Cristóbal de Las Casas y Zinacantán; al oeste con los municipios de Zinacantán e Ixtapa.[7]

2 Secretaría de Hacienda 1977: 76.
3 INEGI 1997: 3.
4 INEGI 2000.
5 Favre 1973: 3. "A los 2 892 msnm".
6 Secretaría de Hacienda 1977: 76.
7 INEGI 1997: 6.

Cuenta con tres tipos de climas: templado subhúmedo con lluvias en verano, abarca 55.26% de la superficie del municipio; templado húmedo con abundantes lluvias en verano, 38.04%; semicálido subhúmedo con lluvias en verano, afecta 6.70 %. La temperatura media anual es de 13.9° C.[8]

En el XII Censo General de Población y Vivienda 2000 se reporta un total de 110 localidades, que se distribuyen en tres barrios, a saber: San Juan, que es el más grande y populoso; el de San Pedro, y el de San Sebastián; el punto a partir del cual se fijan los límites entre unos y otros es la plaza central.

En cuanto a población, en el mismo censo se reportaron 59 005 habitantes, de los que 28 077 pertenecían al sexo masculino y 30 928 al femenino; 9 117 del total tenían entre cero y cuatro años de edad. Toda la población es tzotzil del grupo chamula; se considera perteneciente a lo que ellos denominan religión tradicional. Es de los pocos municipios donde no se da inmigración y no hay habitantes mestizos. Los colaboradores chamulas del presente trabajo provienen de seis parajes, tres de los cuales quedan dentro de los límites políticos del municipio de Chamula: Yitik, Tzontehuitz y Chicuiltenal; dos ubicados dentro del territorio del municipio de San Cristóbal de Las Casas: Chicumtantik y Candelaria y uno en el municipio de Chenalhó: Colonia Belisario Domínguez.

Chenalhó, que significa: *ch'enal* "pozo de piedra" y *vo* "agua", se sitúa entre los 16° 53' y 17° 05' de latitud norte y 92° 38' y 92°53' de longitud oeste.[9] San Pedro es su cabecera municipal,[10] la que se encuentra en los 1 500 msnm, es decir, unos ochocientos metros menos que la de Chamula. La altura en el municipio va desde los 500 hasta los 2 050 msnm; predominan el relieve montañoso y el clima templado húmedo con abundantes lluvias todo el año. Conforme se avanza de sur a norte la altura disminuye, por esto se torna más cálido. Tiene una extensión territorial de 139.1 km^2, en la que se asientan 91 localidades.[11] Colinda al norte con Chalchihuitán y Pantelhó; al oriente con Pantelhó, Cancúc y Tenejapa; al sur con Mitontic y Chamula, y al poniente con Chamula y San Andrés.[12]

De los 27 331 habitantes censados en 2000, 13 701 pertenecían al sexo masculino y 13 630 al femenino; del total 5 058 tuvieron menos de cuatro años.

8 INEGI 1997: 5.
9 Arias 1975: 7.
10 Pérez Enríquez 1998: 21.
11 INEGI 2000.
12 Guiteras 1965: 13.

Son hablantes de tzotzil 18 953; se presume que el resto son mestizos, estos últimos principalmente asentados en la cabecera municipal.[13] Al decir de Arias, "criterio que adoptamos en este trabajo", desde la perspectiva religiosa entre los chenalheros se distinguen tres grupos: tradicionalistas, quienes dicen seguir la costumbre de sus antepasados, que según el XII Censo, correspondería a la población sin religión con 15 453 habitantes mayores de cinco años; creyentes, que siguen la religión católica, con 3 239, y protestantes o evangélicos[14] con 7 092.[15]

Los ocho colaboradores pedranos provienen de las comunidades Cabecera, Poconichim, Tejería, Yabteclum, Tepeyac y Chimix, de los cuales uno es independiente; el resto pertenece a la OMIECH.

13 Secretaría de Hacienda 1977: 80-81.
14 Rivera 2001: 68.
15 Arias 1975: 12.

ACERCAMIENTO
HISTÓRICO Y ETNOGRÁFICO

Acerca de Chamulas y Pedranos

Todos los habitantes de Chamula, como la mayoría de los de Chenalhó, pertenecen a la etnia tzotzil de la familia maya-quiché. Sobre este grupo, en el *Popol Vuh* se relata que para no someterse a los cakchiquel, los zotzil les robaron el fuego[16] y en su huida ocuparon lo que hoy son los Altos de Chiapas, parte de los llanos de Comitán y los valles orientales del Grijalva.[17] Se dice que Los zotzil dieron origen a lo que hoy son tzotziles y tzeltales. En cuanto a la lengua, "pertenece a la división tzeltal-tzotzil de la familia maya-quiché, del subgrupo mayense",[18] que actualmente constituye una "red eslabonada de dialectos más o menos comprensibles entre sí".[19] Desde la antigüedad y hasta la fecha los tzotzil-tzeltales se denominan a sí mismos "hombres y mujeres verdaderos", *bats'il vinic, bats'il ants*, y se dice que adquirieron la denominación *tzotzil* a partir de su dios tutelar, *Sots'*, murciélago, adoptado por este grupo cuando en algún momento inmemorial de su devenir, en un río hallaron un murciélago de piedra al que tomaron por dios. Desde ahí fueron conocidos como los s*ots'il- vinic,* u hombres murciélago.[20]

A pesar de que los dos municipios que nos ocupan están dentro del mismo contexto socioeconómico, históricamente las cosas han resultado ciertamente distintas para cada uno. Las circunstancias que, a mi entender, constituyen la clave

16 El *Popol vuh* dice: "Hubo, sin embargo, una tribu que hurtó el fuego entre el humo y fueron los de la casa de Zotzil [...] Cuando pasaron entre el humo, pasaron suavemente y luego se apoderaron del fuego. No pidieron el fuego de los cakchiqueles porque no quisieron entregarse como vencidos, de la manera como fueron vencidas las demás tribus cuando ofrecieron su pecho y su sobaco para que se los abrieran (Recinos 1961 [1952]: 115).
17 García de León 1985:28.
18 Guiteras 1965: 15.
19 García de León 1985: 28.
20 García de León 1985: 31.

que hace la pequeña diferencia entre ambos pueblos, y que en definitiva marca su devenir por derroteros distintos, depende del trato diferencial que han recibido por parte de la sociedad mestiza o ladina en diferentes épocas, lo que está en relación directa con las posibilidades productivas. En este sentido, se considera que la tierra en Chenalhó es productiva mientras que la de Chamula no. Por lo mismo, la del primero ha sido disputada por diversos sectores, principalmente mestizos, no así la de Chamula.

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

> [...] la comunidad fue rehecha después de la conquista, vuelta a congregar y refuncionalizada como proveedora de trabajo superfluo en tributo, especie y trabajo simple. Su economía natural básica, y las formas culturales que la acompañan (propiedad y usufructo común del suelo, relaciones más o menos igualitarias en el interior, escasa división social del trabajo, vida patriarcal, complejidad parental y clánica, etcétera) no fueron sin embargo sensiblemente destruidas, a pesar de que las comunidades se vieron reubicadas en su relación exterior, y de que el sistema Colonial introdujo nuevos valores ideológicos y económicos en su seno.[21]

Para los efectos de explotación, la comunidad, estaba sujeta al régimen de "repartimiento":

> Otra forma de extracción del excedente a que estaban sujetos los indios durante la Colonia fue el *repartimiento*, llamado también *mandamiento* o *mita* (una palabra quechua proveniente del virreinato del Perú), lo que en México se llama también *coatéquitl*. Las autoridades de cada pueblo de indios proporcionaba un número fijo de trabajadores para trabajos públicos y privados, y en tiempos limitados, sin que necesariamente hubiera un vínculo entre estos trabajadores y sus patronos [...]
>
> Además de este *repartimiento a labores*, en Chiapas hubo el *repartimiento de dinero* y *mercancía* que era una forma draconiana de crear un mercado interno conforme a las necesidades del sistema, y consistía en la distribución forzada entre los indios de mercancías, muchas de ellas inútiles, en contraparte de productos agrícolas.[22]

21 García de León 1985: 122.

22 García de León 1985: 60.

Sistema que a la postre constituye la base de la sujeción del trabajador por deudas, y que todavía era observable en Chiapas en la década de 1960.[23]

Sin embargo, los acontecimientos que nos parecen determinantes para la conformación de la estructura de lo que eran Chamula y Chenalhó a principios de la década de 1930, comienzan a gestarse a mediados del siglo XIX, cuando con la emisión de tres series de leyes federales agrarias surgidas del espíritu del liberalismo entre 1824 y 1856 bajo el supuesto de la necesidad del Estado de superar el déficit crónico del presupuesto Federal.[24]

Dada la ubicación de México dentro del complejo norte-sur como un país dependiente del capital y en el contexto del mercado internacional como exportador de materias primas, se desprende la necesidad de fortalecer, entre otros sectores, al terrateniente. Para esto es que se emite el cuerpo de leyes señalado, creando el marco legal para la venta, por parte del Estado, de lo que se dio en llamar tierras baldías, poniendo algunos candados para proteger la pequeña propiedad y la propiedad comunal indígena de los reclamantes de tierra.

Chiapas fue escenario de extremos en la implantación de dichas leyes pues en este estado fueron eliminados los mecanismos contemplados en las leyes federales para la protección de la pequeña propiedad y la propiedad comunal indígena. Esto se concretó mediante varios decretos, como el emitido el 19 de enero de 1844, que "reducía las formalidades de venta y simplificaba al máximo la presentación de pruebas de que las extensiones denunciadas estaban baldías".[25] Con ello se sentaron las bases para despojar a mayas y zoques de las tierras comunales que tenían en su poder,[26] lo cual resultaba relativamente fácil ya que debido a las condiciones de la calidad del suelo tenían que someter parte del terreno de cultivo a largos periodos de descanso para recuperar la riqueza nutritiva por lo que el sistema agrícola en uso entre los grupos mayenses, presuponía el manejo de varías parcelas que se iban alternado, lo que permitió afectar los terrenos en descanso, categorizándolos como baldíos, como fue el caso de los dos municipios que nos ocupan.

Una de las medidas que los campesinos tomaron para evitar el despojo de la tierra fue recurrir a la estrategia de asentar sus viviendas en los predios que podían serles afectados. Tres años después del decreto en cuestión el gobierno emitió una

23 Page 1996: 167, Toledo 1996: 18, Pérez Castro 1981: 224.
24 Favre 1973: 55.
25 Favre 1973: p. 58.
26 Molina 1989: 386-387.

ley mediante la que se decretaba la obligación de los indígenas de concentrarse en pueblos. Con lo que ya no estaban en posibilidad de comprobar posesión.[27]

Con relación a Chamula, la familia Larráinzar había tratado de obtener esas tierras desde la década de 1830, lográndolo en 1846 cuando denunciaron las tres cuartas partes del territorio Chamula: "476 caballerías [47 600 hectáreas] de un total de 636 [...]" con lo que se constituyó parte de la finca El Edén.[28] La mayor parte de la población se empleó como siervos; a principios de la década de 1850 eran aproximadamente 740 familias. Para poder conservar su parcela, cada miembro masculino debía cumplir con una cuota de tres días de trabajo al mes, sumando entre todos los trabajadores un total de 26 640 jornales anuales.

En 1847, bajo la gobernatura de Ramón Larráinzar, dueño ya de la finca mencionada, se emite un nuevo decreto que abre la posibilidad a los pueblos de comprar tierra y repartirla en pequeñas porciones, pero que lejos de ser una concesión era el punto de partida para apuntalar las formas de "baldiaje" requeridas en ese momento para la producción destinada al comercio. Así, se emite un segundo decreto en el que en un apartado se explicitan los tipos de *mozos baldíos* que se reconocían:

> Los que se encontraban habitando el terreno "antes de haber sido reducido a propiedad", es decir, los indios que poseían antes esas tierras en común y que de la noche a la mañana se convertían en peones sujetos; los que "por contrata entraban a servir de *baldíos*"; y los que se "iban consintiendo poco a poco en sus terrenos.[29]

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

Una vez instaurados dichos decretos, la familia Larráinzar procedió a deshacerse de sus tierras proponiendo a los chamulas la venta de la parte de El Edén que estaba en territorio que ellos reconocían como propio (a quienes, se acota, eran los únicos dispuestos a adquirirlas). Tierras por las que se convino pagar

27 Favre 1973: 58-59.
28 Rus 1995: 149.
29 García de León 1985: 152.

5 000 pesos, o sea el equivalente de 26 000 jornales, también se acota que se ignora si dichas cantidades se pagaron.[30]

La venta de la finca El Edén a los chamulas se concretó en 1855, cuando huyó del estado la familia Larráinzar, después de que los liberales de Tuxtla removieron de su cargo a Ramón Larráinzar y a los san cristobalenses que con él gobernaban, acusados de proteger al clero propietario,[31] hechos que se suscitaron en el marco del anticlericalismo liberal extendido a lo largo de la nación y que entre 1856 y 1875 se concretó en una ley federal que estableció la expropiación de las propiedades de la Iglesia católica (bienes de manos muertas), que en el estado de Chiapas abarcaban 30% del territorio y que a su vez fueron puestas en venta y adquiridas por los terratenientes.[32]

Los hechos antes referidos permitieron a los chamulas evitar todo contacto innecesario con la sociedad hispanohablante, lo que se reforzó hacia 1914, cuando determinaron que solamente podían llegar al cargo de presidente municipal aquellos ancianos que además de monolingües fueran "principales" reconocidos dentro de la jerarquía tradicional, es decir, personas con una trayectoria pública de probada fidelidad a su pueblo. De esta manera se evitó el acceso de personas bilingües a posiciones de poder ya que se consideraba que podían traicionar a su gente, transando con los contratistas "ladinos".[33]

Confiar la administración y gobierno de Chamula a "principales" conocedores de sus tradiciones coadyuvó a la recuperación, hacia las décadas de 1920 y 1930, de festejos suspendidos desde finales del siglo XIX, así como a que los *j'iloletic* realizaran sus ceremonias curativas en la Iglesia de San Juan. Hechos todos, que además de fortalecer las instancias tradicionales y ubicar la esfera de lo religioso en un primer plano en lo tocante a control social, lograron impedir que los ladinos siguieran interviniendo y controlando la vida en el interior del municipio.[34] Por otro lado, debido a que en Chenalhó la tierra y el clima son propicios para la producción agrícola los propietarios no se plantearon vender sus terrenos; por lo mismo, para 1885 la situación en el municipio de Chenalhó era muy distinta a la de Chamula. En él había cinco grandes fincas rústicas: Los Ángeles o Chixtetik, Tanaté, La Merced,

30 Rus 1995: 153.
31 García de León 1985: 153.
32 Favre 1973: 58-59.
33 Rus 1995b: 255.
34 Rus 1995b: 255-256.

Natividad y la Piedad, y dos ranchos, San Francisco y Los Chorros, mismos que se extendían en la mayor parte del territorio municipal.[35] Se ha reportado que para 1889 tan sólo un tercio del territorio de Chenalhó estaba en manos de tzotziles,[36] obviamente, las tierras de peor calidad.

Cabe señalar que los ladinos no sólo ocuparon terrenos favorables al cultivo de café, caña y diversos frutales, también se instalaron en las tierras altas del municipio donde tenían fincas y ranchos destinados más bien a la producción de fuerza de trabajo, como fue el caso del Rancho San Francisco, en lo que hoy es la Colonia Belisario Domínguez, en los límites con el municipio de Chamula, poblado por tzotziles provenientes de San Pedro, Santa Marta, y principalmente de Chamula.

En consonancia con las formas de control social utilizadas antes de la Independencia, en las fincas y ranchos de Chenalhó los tzotziles estaban sometidos al baldiaje, es decir, a una situación semiservil, sujetos a la finca.[37] Bajo esta denominación se entendía que podían cultivar una parcela para satisfacer sus necesidades inmediatas así como usar discrecionalmente bosque y pastos, que retribuían al patrón mediante trabajo.[38] Otra categoría de trabajador era la de los mozos, que erán aún trabajadores libres; sin embargo, pronto se generaron mecanismos que los sujetaron a la finca. Uno de los más frecuentes fue el endeudamiento sistemático desarrollado por los finqueros a través de las conocidas tiendas de raya, en las que los trabajadores estaban obligados a comprar y donde se les vendían los productos a precios muy por arriba de su valor en el mercado.[39]

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

En 1912 fue publicado en el *Diario Oficial del Estado de Chiapas* el artículo 24 de la Ley de Sirvientes que casi concedía autoridad sin límites y derecho de coerción a los terratenientes sobre los trabajadores, legalizándose también la posi-

35 Garza 1999: 49.

36 Favre 1973: 72.

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

38 Favre 1973: 63.

39 Favre 1973: 64.

bilidad de compra y venta de servidumbre mediante la liquidación de la deuda que los trabajadores tuvieran con los dueños de la finca. Así, y con mayor libertad, el finquero podía disponer de la mano de obra que tenía cautiva, ya fuera empleándola en sus propias tierras o enviándola a las plantaciones cafetaleras.[40] Destaca el caso de Pablo Reinek, último dueño de la finca San Francisco y de la finca cafetalera Hamburgo, en el Soconusco, quien enviaba a sus propios baldíos a trabajar a su cafetal en tierra caliente cuando así lo requería la producción.[41]

Hacia la década de 1930 se suscitaron cambios en el orden socioeconómico de casi todo el país. En Chiapas incidieron, por un lado, programas diseñados en la federación encaminados a modificar las condiciones socioeconómicas y políticas en que se insertaba la población indígena, además de favorecer la acción de diversos grupos religiosos. El resultado de dichas acciones constituye el antecedente inmediato que determina en buena medida lo que actualmente sucede en estos dos municipios que nos ocupan, destacan: la política indigenista implantada por el Estado mexicano encaminada a desestructurar las relaciones sociales tradicionales y facilitar la penetración del capitalismo al medio indígena, la acción proselitista del evangelismo o protestantismo y la pastoral emprendida por la Nueva Iglesia Católica.

Política Indigenista

Aun cuando el ideario indigenista se empieza a gestar a principios del siglo XX, con Manuel Gamio en el seno de la corriente vasconcelista, es hasta la década de 1930, durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, cuando se concreta en una política definida. En 1935 en la región de los Altos de Chiapas se fundan el Departamento de Acción Social, Cultural y de Protección al Indígena (DASCPI)[42]y, en 1936, como resultado de una negociación entre el gobierno del estado y los grandes productores de la costa, el Sindicato de Trabajadores Indígenas,[43] que tuvo como fin asegurar la provisión de

40 Garza 1999: 50-56.
41 Véase Pérez Enríquez 1994: 44.
42 Favre 1973: 74.
43 Favre 1973: 74.

la mano de obra que cíclicamente se requería en aquellas regiones.[44] Los objetivos primordiales y más urgentes de estas instituciones eran frenar los abusos de enganchadores, introducir la educación formal y sustituir a las autoridades ladinas que controlaban los municipios por jóvenes indígenas bilingües y alfabetizados.[45]

Resultado de esta incipiente política indigenista fue la constitución y fortalecimiento de diversos grupos que a la postre conformaron cacicazgos que aún mantienen el control económico, político y religioso en diferentes municipios. Los casos que aquí nos ocupan, es el de los *Tuxumetic*, como popularmente se ha llegado a designar al grupo que controla el municipio de Chamula, y el de los promotores bilingües de Chenalhó.

Los Tuxumetic

Tal como narra Robledo,[46] la historia del grupo conformado por Salvador López Tuxum, Juan Gómez Oso y Salvador Sánchez Gómez, el primero a la cabeza, constituye un ejemplo claro del tipo de cacicazgos que se formaron a partir de la política y acciones emprendidas por el DASCPI, que es importante resaltar para poder entender lo que actualmente acontece en el municipio de Chamula.

A finales de 1938, el DASCPI declaró que a partir del primero de enero de 1939, cuando entraban en funciones los nuevos ayuntamientos, sólo trataría con presidentes municipales que hablaran español. En Chamula se presentó una corriente de rechazo a esta medida, encabezada por un anciano escribano que en 1937 fue depuesto por Erasto Urbina. La oposición se debilitó cuando en diciembre de 1938 este hombre murió asesinado en circunstancias misteriosas. Con la oposición descabezada se logró el acuerdo de que en Chamula habría dos presidentes municipales: un anciano monolingüe promovido por el sistema tradicional de cargos, quien encabezaría el ayuntamiento tradicional, y un joven

44 Favre 1973: 75.
45 Robledo 1987: 69-70.
46 Robledo 1987: 70-81.

bilingüe que fungiría como escribano del primero y representaría a la comunidad como presidente municipal en los tratos con el gobierno.[47]

Para el ayuntamiento de Chamula que entró en funciones en la fecha ya señalada, se nombró a Salvador López Tuxum como escribano, posición desde la que empezó a construir su cacicazgo. A través de la gestión administrativa realizada ganó buen prestigio ante el gobierno de Chiapas y la federación, lo que más tarde lo llevó a ser nombrado secretario general del Sindicato de Trabajadores Indígenas, donde se relacionó con Gómez Oso y Sánchez Gómez, y posteriormente a ocupar diversos puestos de representación popular.

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

Para introducirse en la jerarquía religiosa López Tuxum patrocinó una importante, y por lo mismo costosa ceremonia religiosa,[48] logrando con eso ser nombrado como único presidente municipal de Chamula el primero de enero de 1943.[49] Luego se abocó a alcanzar el pináculo de la jerarquía religiosa, el cargo vitalicio de "principal de Principales". Así, además de conciliar los problemas de trasgresión del orden tradicional, logró el control de los sistemas de poder del gobierno civil, de la jerarquía religiosa de su pueblo y, con el tiempo, el acceso a los cargos más importantes de ambos.[50]

Con el poder civil y religioso en sus manos, López Tuxum se aseguró como el único intermediario, tanto para asuntos de orden sociopolítico como económico, con el mundo ladino. Su visión comercial poco a poco llevó al grupo a constituirse en el principal acaparador de la producción del municipio, a ser el distribuidor de los productos con mayor demanda, establecerse como usurero y a constituirse prácticamente en dueño de la mayor parte de la cooperativa de transportes que fue fundada con apoyo del Instituto Nacional Indigenista, previas gestiones de su grupo ante la institución.

47 Rus 1995b: 261.
48 Rus 1995b: 262.
49 Rus 1995b: 262-263.
50 Rus y Wasserstrom 1979: 153.

En la actualidad, además de extensas propiedades productivas fuera del municipio de Chamula, la familia López Tuxum posee gran número de transportes, tanto de carga como de pasajeros; además tiene la exclusividad en la distribución de refrescos embotellados y cerveza, controla las diferentes cooperativas de transporte y la producción y distribución de aguardiente (*pox*) en el municipio.

En forma resumida, hacemos eco a lo que Jan Rus dice, en el sentido de que desde finales de la década de 1950 el grupo caciquil consolida y ejerce el control en el municipio de Chamula a diferentes niveles:[51] por el lado de la sociedad global, cuenta con el apoyo del gobierno del estado y de contactos importantes en la iniciativa privada; en el interior de su pueblo controla la jerarquía tradicional y política. En síntesis, mantiene el control político, económico e ideológico.

El descontento que generaron los excesos en el ejercicio del poder en que ha incurrido el grupo de los *Tuxumetic* le ha acarreado varias crisis internas, que, entre otras cosas, han resultado en la división de los chamulas en diversos bandos así como en expulsiones de población. La primera crisis se suscitó a principios de la década de 1970 como consecuencia de la desaparición, dos años antes, de un incipiente líder opositor, Salvador López Tzetjol. En torno a este hecho el descontento se aglutinó en un movimiento popular en el que participaron diversos sectores: maestros, comerciantes, productores, católicos ligados a la diócesis de San Cristóbal y adventistas del séptimo día, quienes, incluso, se organizaron para contender por la presidencia municipal con el profesor Mariano Gómez como candidato logrando instalarlo en el cabildo para el periodo de 1971 a 1973.

Cabe resaltar que el grupo caciquil de Chamula está integrado por personas que provienen de la parte poniente y norte del municipio, por lo que el oriente nunca participó de los posibles beneficios que sí llegaron al resto del municipio, además de que esa zona se vio particularmente afectada por los excesos en que incurrió el grupo en el poder. Por lo mismo, la mayor parte de la oposición procede de dicha región.

Una vez en la presidencia municipal, el grupo opositor promovió el proceso de los caciques logrando encarcelarlos; y debido a la muerte de un importante "principal" ligado a ellos, con la ayuda de contactos clave a nivel de gobierno se las arregló para, a su vez, procesar a sus propios opositores. El gobierno del estado manejó el caso en forma política y no, como correspondía, dentro del ámbito de lo

51 Rus 1982. También véase Morquecho 1991: 2.

jurídico. Así, el gobernador Manuel Velasco Suárez puso en libertad a los presos de ambos bandos sin mediar juicio.

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

Después de protestar, tanto en San Cristóbal de Las Casas, como en Tuxtla Gutiérrez, sin obtener respuesta a sus demandas, el grupo opositor recurre al Partido Acción Nacional (PAN), que abre una oficina en San Juan Chamula. En 1974 toman el edificio de la presidencia municipal de donde son desalojados violentamente con el apoyo del ejército.

Hacia noviembre del mismo año las oficinas del PAN fueron destruidas y más de doscientos opositores a los caciques aprehendidos y vejados de distintas formas durante su cautiverio.[52] Finalmente, los prisioneros fueron trasladados a la cárcel de Teopisca y declarados expulsados del municipio bajo la acusación de ser evangelistas. A decir de Morquecho,[53] a partir de entonces no se realizan elecciones internas en el municipio de Chamula: son los principales quienes deciden quien presidirá el municipio y el llenado de las papeletas se realiza en el edificio de la presidencia municipal.

Los promotores bilingües de Chenalhó

Hasta mediados de la década de 1930 la mayor parte de la población tzotzil de Chenalhó estaba sujeta al baldiaje. Aún después del triunfo de la revolución, cuando fue abolida la servidumbre, en Chiapas los indios se seguían comprando, vendiendo y ofreciendo como parte de los tratos al vender las propiedades.[54]

52 Rus y Wasserstrom 1979: 153, Morquecho 1991: 3.
53 Morquecho 1991: 3.
54 Garza 1999: 61.

Aunque los primeros ejidos del municipio se constituyeron en 1925, el saldo negativo que en el estado de Chiapas tuvo la Revolución mexicana se reflejó en la conservación de la estructura de poder terrateniente,[55] no fue sino hasta 1934, bajo la presión del cardenismo, que se deslindó la primera dotación de tierras consistente en 800 hectáreas que beneficiaron a 66 familias. En 1960, para Chenalhó se registraron nueve ejidos de 10 601 hectáreas, lo que correspondía a 71.5% de la superficie del municipio.[56] Se realizó una entrega más en 1975, con la que se afectaron 15 625 hectáreas, lo que permitió la recuperación de la tierra para 8 034 familias que hasta entonces eran baldías.[57]

Por lo que toca a la parte de la concreción de la política indigenista, como ya se refirió en otro apartado, el cardenismo se dio a la tarea de finalizar los abusos de los secretarios ladinos sustituyéndolos por jóvenes indígenas alfabetizados, con lo que se conformó otro tipo de cacicazgos. Para el caso de Chenalhó se nombró como primer escribano a Manuel Arias Sojob, uno de los pocos tzotziles bilingües y alfabetizados, con la particularidad de haber participado en las fuerzas carrancistas durante la Revolución. Arias Sojob, al frente de sus allegados, tramitó y logró fundar, no sin serios problemas con los mestizos, la primera escuela primaria para su pueblo. Este hecho resalta pues fue precisamente el sector magisterial pedrano el que tomó el poder, esgrimiendo la educación como condición para avanzar en el escalafón del poder político de Chenalhó, creándose con ello grupos de poder entre los tzotziles pedranos y, en consecuencia, una diferencia de estatus con la mayoría de la población analfabeta. El control social se facilitó con la presencia de los promotores bilingües en muchos de los parajes, en los que fungieron como mediadores entre la comunidad y las autoridades municipales, en ocasiones con el gobierno del estado e incluso con la federación.[58] Al respecto Arias nos dice:

> Cada paraje tiene su agente municipal, cada escuela sus maestros y su comité de educación. Estos, juntamente con los hombres que han desempeñado cargos de ayuntamiento, forman el equipo de decisión y de ejecución de las autoridades municipales: son los que, cuando hay acuerdo, hacen que se cumpla lo que dice el presidente, sea con presión o con convencimiento.[59]

55 Garza 1999: 59.
56 Favre 1973: 79.
57 Pérez Enríquez 1994: 30.
58 Garza 1999: 66.
59 Arias 1975: 12.

El poder del grupo de promotores bilingües se consolidó al afiliarse al Partido Nacional Revolucionario (PNR) y, por su intermedio y con ellos al frente, se encauzan a la red de organizaciones de masas subordinadas al Estado.[60] Así como en Chamula, la resistencia de los ancianos a las nuevas formas que adoptó el poder fue subsanada mediante la participación de los líderes del grupo en ascenso en cargos religiosos.[61] Sin embargo, siempre prevalecieron, por un lado, el dominio de lo político sobre lo religioso, y por otro, el de la legalidad sobre la costumbre,[62] lo que de alguna manera asimilaban los habitantes del municipio por efecto del orden impuesto desde las fincas, que colocaban a los dos últimos elementos en un plano secundario, y que, posteriormente, determina, a diferencia de lo acontecido en Chamula, cauce y solución diferentes al problema religioso en Chenalhó.

En la década de 1970, en el municipio de Chenalhó, el debate por la toma de fincas aún no repartidas constituyó la problemática de mayor relevancia, derivada de la riqueza productiva de la región y de la alta densidad de población.[63] Las movilizaciones fueron encabezadas por el movimiento campesino ligado a la izquierda mexicana y el trabajo político religioso realizado por la diócesis de San Cristóbal. Colateralmente, pero de menor importancia, actuaron diversas organizaciones religiosas, al igual que en Chamula, lo que a su vez también derivó en un conflicto religioso.

Los hechos antes mencionados llevaron a la estructura de poder de Chenalhó a una crisis también sorteada con el apoyo decidido del gobierno del estado y la federación mediante el ya mencionado Programa de Desarrollo de los Altos de Chiapas (PRODESCH), así como con la revitalización de la Confederación Nacional Campesina (CNC). A través de estas organizaciones se enfrentó a la problemática social y económica impulsando el desarrollo rural y resguardando, por todos los medios posibles, las estructuras de poder que tan bien habían servido a los intereses de los grupos de poder del estado.

Por otro lado, en el contexto de la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR), el discurso indigenista adquirió un cariz diferente: se dejó de lado el integracionismo para dar paso a la pluriculturalidad y al respeto a las costumbres indígenas, lo que, según

60 Rus 1995b: 261, Garza 1999: 60-64.
61 Guiteras 1965: 266.
62 Garza 1999: 67.
63 Pérez Enríquez 1994: 100.

refiere Garza,[64] en Chenalhó y en ese momento en particular, se concretó en la revitalización de la tradición, el refuerzo de la costumbre y la práctica de la religión de los antepasados; en el discurso y en los hechos se manejó la pertenencia al Partido Revolucionario Institucional (PRI) como un elemento del "costumbre".

La estrategia referida surgió como respuesta específica al influjo del trabajo realizado por la diócesis, a la participación de varios de los adeptos de esta última (y no necesariamente sólo ellos) en partidos de oposición, los del Partido Socialista de los Trabajadores (PST) tuvieron mayor presencia, y a la aparición de organizaciones campesinas independientes, presbiterianos y mormones, todos descalificados por los "tradicionalistas del PRI", "bajo el argumento de que rompían con la unidad y la armonía comunitaria".[65]

En la década de 1980 se incrementan los agentes de la sociedad global que inciden en la recomposición social y política; aparecen en el escenario el ahora Partido de la Revolución Democrática (PRD) y la Organización Indígena de los Altos de Chiapas (ORIACH) que abandera las luchas de los protestantes; el PST se convirtió en el Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN) respaldado por la organización MAJOMUT (en tzotzil, "que gane la gallina"); en torno al PRI surge la Organización Campesino-Magisterial (SOCAMA).[66] También surgen diversas ONG que abanderan distintos problemas de la vida de los chenalheros, y por último, el trabajo tanto de la diócesis como de las denominaciones y sectas protestantes se acrecentó.

En 1994 se suscita el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), y aunque en todo el estado coadyuvó al incremento de las tensiones sociales y religiosas el municipio permaneció libre de la presencia policíaca y militar hasta finales de 1996. Durante 1997 los conflictos se polarizaron hasta llegar a enfrentamientos entre campesinos de distintos bandos políticos, y culmina, a finales de ese año, con la trágica y detestable matanza de Acteal. El saldo anual fue de casi ochenta muertos, muchos heridos y aproximadamente un tercio de la población desplazada y refugiada lejos de sus lugares de origen.[67]

64 Garza 1999: 75.
65 Garza 1999: 75.
66 Garza 1999:75.
67 Garza 1999: 10.

Religión

El protestantismo en Chiapas

Un elemento que ha marcado de manera determinante los procesos sociales entre los pueblos maya-zoques es el aspecto religioso; me parece que las dinámicas que se establecen en la competencia por feligreses así como en los conflictos religiosos se inician a partir de la llegada del protestantismo a Chiapas.

El Instituto Lingüístico de Verano (ILV), dependiente de la Iglesia Bautista del Sur de Norteamérica, inició la labor proselitista protestante en Chiapas en 1938.[68] Los grandes avances que lograron en el plazo de unos cuantos años, dieron pie a que otros grupos religiosos norteamericanos e ingleses también trabajaran entre los grupos indígenas del estado de Chiapas.

La llegada del ILV a México se debió a varias coyunturas. Por un lado, a la necesidad del Estado mexicano de presentar una ofensiva religiosa tendiente a neutralizar a la derecha clerical del país que a finales de la década de 1920 había conformado el amplio movimiento cristero que combatió al gobierno de Plutarco Elías Calles y que aún durante la presidencia de Lázaro Cárdenas constituía una amenaza más real que latente.

Por otro lado, la erradicación de las religiones tradicionales de los grupos indígenas de México era una de las metas principales de política indigenista integracionista, cuyos ideólogos consideraban que al romper dicho núcleo sería más fácil mexicanizar al indígena. Y un tercer factor, clave: la presencia de Moisés Sáenz que en aquel tiempo fungía como subsecretario de Educación Pública en México; antropólogo y político liberal también era un presbiteriano que vio con muy buenos ojos el trabajo que el ILV realizaba desde principios de 1920 con los cakchiquel de Guatemala, y lo invitó a extender su trabajo hacia México.[69]

En 1938, William Bentley encabeza la primera misión a Chiapas, en Yacon-quintelé, cerca de Yajalón, ahí instala un centro de entrenamiento para misioneros destinados a regiones tropicales, no sólo de México sino de todo el mundo. El equipo de trabajo inicia la conversión penetrando a los lugares más inhóspitos e incomunicados en avionetas que pertenecían a la compañía conocida como JAAR

68 Rus y Wasserstrom 1979: 87.
69 Rus y Wasserstrom 1979: 142-145.

(Jungle Aviation and Radio Service) que en Chiapas era conocida como Alas del Socorro y que era también propiedad del ILV.

En 1944, Mariana C. Slocum, quien encabeza una misión del ILV, funda una congregación presbiteriana en la localidad de Corralito, en el municipio de Oxchuc, cuyo trabajo de conversión logró un éxito inusitado. Poco después este instituto extiende sus acciones hacia la zona tzotzil.[70]

La Nueva Iglesia Católica

Otro factor también decisivo en los acontecimientos en la región de los Altos de Chiapas, por las acciones y reacciones de otros sectores políticos y religiosos, fue la pastoral instaurada por la Iglesia Católica en 1950,[71] también partiendo de Oxchuc.

A partir de la década de 1960 la diócesis de San Cristóbal se redefine dentro del marco de "la Nueva Iglesia católica" fincando su base conceptual en la "teología de la liberación" u opción de "la Iglesia por los pobres", concretamente tomando "[...] partido en la conflictividad social al lado de los oprimidos."[72] Las estrategias y cuerpo teórico de esta opción se concretaron en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que tuvo lugar en Medellín, Colombia, en 1968, y se basan en la conformación de "Comunidades Eclesiales de Base (CEB)" en las que se plantea, entre otras actividades, la lectura de la Biblia por seglares y clases populares.[73] Esto se realiza mediante la formación de catequistas de habla indígena, quienes realizan visitas evangelizadoras en las que se hacen lecturas de la Biblia, y a partir de éstas, generan discusiones con base en su aplicación en la problemática cotidiana y de fondo de los participantes.[74]

Las acciones de la diócesis entre mayas y zoques han influido de manera variable, desde la aceptación de su pastoral por todo un conglomerado, con

70 Rus y Wasserstrom 1979: 148-150, Siverts 1969: 175.
71 Harman 1990: 33.
72 Centro de Estudios Ecuménicos 1987: 104.
73 Concha Malo 1986: 233.
74 Page 1996: 168.

cambios sociales radicales como sucedió en Simojovel,[75] Margaritas, Cañadas de Ocosingo, norte de Chenalhó, San Andrés y Palenque, entre otros lugares, hasta el rompimiento con la diócesis a nivel de municipio, como en Chamula; y dentro de este rango en otras diversas situaciones.

Ofensiva católica y la contraofensiva del protestantismo

El impresionante avance de la pastoral desarrollada por la diócesis de San Cristóbal en varias regiones de Chiapas, como contraofensiva al éxito de la estrategia protestante, motivó a su vez, a principios de la década de 1980, una respuesta no menos intensa por parte de los grupos protestantes que abanderaban los intereses de la derecha norteamericana, apuntalada por tres documentos: El Informe Rockefeller y los documentos Santa Fe I[76] y II, emitidos todos a principios de la misma década.

El documento Santa Fe I, además de hacer recomendaciones de orden económico en torno a la necesidad de desarrollar entre los grupos indígenas cooperativas y otro tipo de empresas con base en el uso de tecnología apropiada que los llevaran a desarrollar pequeñas empresas privadas cuya producción se orientara a la agricultura de exportación, también propone políticas de orden cultural encaminadas, principalmente, a evitar la penetración y avance de ideologías comunistas[77].

El documento Santa Fe II destaca la importancia de combatir la tendencia "gramsciano teológica", enfatizando que uno de los principales enemigos de los intereses norteamericanos es el clero progresista adscrito a la teología de la liberación.[78] Las estrategias propuestas para el logro de dicho objetivo, se ha dicho, se inscriben en lo que se ha denominado guerra de baja intensidad:

75 Para profundizar en el tema, véase Page 1996.
76 Santa Fe I, 1992, citado en Pérez Enríquez 1994: 3.
77 Santa Fe I, 1992, citado en Pérez Enríquez 1994: 7.
78 Santa Fe I, 1992, citado en Pérez Enríquez 1994: 8.

La guerra de baja intensidad o el conflicto de baja intensidad, son los términos que se usan para describir una forma de guerra que incluye las operaciones psicológicas, la desinformación, la mala información, el terrorismo y la subversión cultural y religiosa. De modo que la guerra ideológica que se lleva adelante para concretar la eficacia de los programas económicos hacia la región, forman parte de un proyecto mundial en donde a la región le toca el papel de producir fuerza de trabajo necesaria para el desarrollo económico de otras regiones, por lo que habría de regular tanto cuestiones demográficas como ideológicas y qué mejor que la lucha de tendencias religiosas, para mantener dentro de la pluralidad de creencias la división de los sujetos sociales.[79]

Musulmanes

Ellos son otro elemento que en la actualidad llama poderosamente la atención, y aunque su trabajo religioso en Chamula y Chenalhó aún no es considerable, es preciso mencionarlo.

En 1995 se avecindó en San Cristóbal de Las Casas un grupo de familias musulmanas provenientes de La Alpujarra, España; instalaron un puesto de venta de pan y pasteles en el mercado municipal donde, se supone, realizaron los primeros contactos con indígenas que recién se habían separado de congregaciones protestantes. En el lapso de unos cuantos meses el grupo de españoles abandonó el mercado y puso un negocio de pan y pasteles en un local cercano al centro de la ciudad.

Para finales del 2001, como refiere Morquecho,[80] habían adquirido un predio y arrendado o comprado varias casas en la colonia Nueva Esperanza, al norte de la ciudad, en un área en la que confluyen varias colonias con población indígena proveniente de varios municipios, y en su mayoría protestantes. Ahí fundaron el Centro de Desarrollo Social para Musulmanes Misión para el Da´wa A. C., que les permitió consolidar la conversión de un número considerable de expulsados chamulas, fundar una escuela ("madraza") para el estudio del Corán, un albergue para personas "necesitadas" y un área para realizar ceremonias religiosas.

79 Santa Fe I, 1992, citado en Pérez Enríquez 1994: 8.

80 Morquecho 2004: 3 y 31.

A finales del 2001, a raíz de los trágicos acontecimientos acaecidos en Nueva York en septiembre de ese año, los musulmanes españoles se sintieron muy presionados por las autoridades migratorias y por parte de la sociedad local, lo que los llevó a cerrarse, en el sentido de evitar que se conociera más sobre sus actividades religiosas. De hecho, investigadores que han intentando trabajar entre los conversos al Islam refieren que estos se han negado a ser entrevistados.[81] En cuanto a la cantidad de musulmanes ya presentes en San Cristóbal a principios de 2004[82] se contabilizaban 200.

Dinámica Religiosa en Chamula y Chenalhó

En lo que toca al protestantismo, el trabajo del ILV entre los tzotziles no resultó tan exitoso como entre choles y tzeltales. Trabajaron entre ellos por más de dos décadas, sin influir mayormente; tenían como principal escollo que los caciques de los diferentes pueblos rechazaban enérgicamente sus actividades. Así, después de muchos años de trabajo en el municipio chamula, el balance de conversos hasta 1968 era de 20 familias.

Por otro lado, con relación a la acción católica, según señala Gabriela Robledo,[83] durante algunos años antes de 1965, cuando fue expulsado de Chamula un grupo de misioneras clarisas, no se habían suscitado reacciones en contra del trabajo realizado por la diócesis. En 1966 ésta logra reestablecer el trabajo de pastoral planteándose como objetivo el desarrollo integral del indígena chamula, la formación espiritual y la capacitación de catequistas y seminaristas. Se realizaron proyectos de "promoción social" en los rubros de producción agropecuaria, oficios artesanales, salud y servicios urbanos.

La misión católica señalada fue recibida en forma hostil por las autoridades del municipio, que condicionaron su permanencia a la realización de sus actividades exclusivamente dentro del perímetro de la cabecera municipal, además de no

81 Entrevista a la técnica académica bilingüe Juana María Ruiz Ortiz, 27 de septiembre de 2000.
82 Morquecho 2004: 5-6.
83 Robledo 1987: 81-87.

permitirles la construcción de capillas o ermitas. Sin embargo, el grupo pastoral no se ciñó a tales condiciones, trabajó en todo el municipio y, además, construyó una capilla en el paraje de Candelaria, al oriente del municipio.

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

En octubre del mismo año las autoridades religiosas de Chamula rompieron con la diócesis y se declararon formalmente ligados a la Iglesia Católica Ortodoxa Griega, con la que entran en contacto en su sede en Tuxtla Gutiérrez. En la década de 1970, cuando el grupo caciquil es vencido en las elecciones municipales, la pastoral puede de nueva cuenta trabajar durante algunos años más.

Cuando en 1974 el grupo caciquil retomó el poder, el equipo de pastoral sufrió un atentado en la plaza de San Juan Chamula, seguido de la expulsión, junto con los disidentes políticos, de los grupos de católicos que había en el municipio. Estos expulsados formaron, en las faldas del Tzontehuitz en el municipio de San Cristóbal, las comunidades de la Florecilla y Paraje Caridad. Asimismo, es en esta época cuando la labor del protestantismo comenzó a rendir frutos, de las 20 familias, ya señaladas, en 1972 pasó a casi ochenta, y ya en 1976 eran más de ochocientos.[84] Según Rus y Wasserstrom la propuesta del ILV permitió aglutinar el descontento contra el caciquismo, pero debido a la política religiosa de no confrontación, aquellos que adoptaron la fe protestante prácticamente estuvieron al margen de la lucha por el poder político.[85]

Otra vertiente del protestantismo que también ha operado en Chamula es el adventismo, introducido por el chamula Domingo López Ángel, cuyo grupo se alió a la facción anticaciquil que ganó las elecciones en la década de 1970.[86] Este líder ha jugado un papel determinante en la lucha que los expulsados de todos los órdenes han mantenido contra las autoridades de Chamula y del estado.[87]

84 Rus y Wasserstrom 1979: 155.

85 Rus y Wasserstrom 1979: 153.

86 Robledo 1987: 89.

87 En algún momento en la segunda mitad de la década de 1990, López Ángel abandona la Iglesia Adventista del Séptimo Día debido a pleitos con la dirigencia político-religiosa, convirtiéndose al Islam seguido por ocho familias de sus allegados (entrevista Gaspar Morquecho 2004. Entrevista con la técnica académica bilingüe, Juana María Ruiz Ortiz, 27 de septiembre de 2000.)

La crisis del poder caciquil de la década de 1970 denota, entonces, varios hechos que fueron determinantes en las características que adoptó la vida al interior del municipio. Por un lado, se afianza la relación gobierno-Tuxumetic, con el consecuente endurecimiento de los mecanismos de control económico político y religioso que llevan a un febril tradicionalismo dentro del municipio y a la tajante intolerancia a todo aquello que represente diferencias o amenace al poder caciquil.

En este sentido, la medicina chamula se reafirma como un mecanismo de control social, pues, ¡ay de aquel! que ose recurrir a la medicina moderna sin hacerlo en primera instancia, y en ocasiones solamente, a los *j'iloletic*, ya que corre el riesgo de ser acusado de evangelista o católico y, por ende, expulsado del municipio.

Por otro lado, y dado que la disidencia fue incapaz de una vía política para solucionar la problemática sociopolítica, la insatisfacción es captada por los diversos grupos religiosos operando en el municipio —léase católicos y protestantes.

Por lo que a Chenalhó toca, el padre Chanteau, francés de nacionalidad, encabezó durante varias décadas el trabajo de la Iglesia católica eclesiástica; a principios de 1998 fue expulsado de México por manifestarse a favor de las víctimas de la matanza de Acteal, en diciembre de 1997. La actividad del equipo pastoral a su cargo se hizo dentro del marco de la política religiosa de la diócesis de San Cristóbal, tema sobre el que se abundó más arriba.

También en Chenalhó, la Iglesia presbiteriana inició en la comunidad de Chimtik, en 1958, su labor proselitista, encabezada por Marcos Quentío Max quien fue formado en Tapachula. Durante tres años el trabajo religioso se circunscribió a dicha comunidad para después extenderse por todo el municipio,[88] sumándosele más tarde la actividad de otras sectas y denominaciones. A partir de una encuesta realizada en 1985 Pérez Enríquez[89] registró la siguiente distribución religiosa: tradicionalistas 51%, católicos eclesiásticos 15%, presbiterianos 15%, adventistas 4% y sin religión 4%.

Es claro, al registrarse población adscrita a diferentes Iglesias, se denota que la dinámica en torno a lo religioso ha tenido un desenlace muy diferente en el municipio de Chenalhó, las expulsiones por este motivo han sido escasas y más bien se han suscitado, en zonas que al igual que Chamula conservaron una autonomía relativa y por lo mismo tuvieron sus propias formas de gobierno, en las que la religión ha

88 Pérez Enríquez 1994: 47.

89 Pérez Enríquez 1994: 165.

jugado un papel hegemónico. Este es el caso de Santa Marta, localidad que se encuentra al poniente del municipio, asiento de un grupo social perteneciente a un pueblo distinto, con su propia patrona: Santa Marta, sus miembros son conocidos como "marteños" (pueblo que no forma parte de este estudio).

El otro caso es el del ejido Belisario Domínguez, que se constituyó en 1935 a partir de lo que fuera la finca San Francisco, cuyo último propietario fue Pablo Reinek, también dueño de la finca cafetalera Hamburgo, ubicada en el Soconusco. Este finquero de origen alemán enviaba a los acasillados de la finca San Francisco a trabajar a la Hamburgo en tiempos de limpia y cosecha. El territorio donde se asienta el ejido Belisario Domínguez perteneció al municipio de Chamula hasta 1942 —año en que pasó al territorio de Chenalhó[90]—, pueblo al que pertenece la mayoría de sus habitantes "y por lo mismo mucho más ligados a éste".

La expulsión religiosa en Belisario Domínguez se suscitó el 27 de noviembre de 1984, de los expulsados algunos eran presbiterianos y otros católicos ligados a la diócesis de San Cristóbal. En asamblea, la comunidad decidió la expulsión de los religiosos, con base en los ataques verbales que venían haciendo en contra de los *j'iloletic*.[91] Fuera de estos dos casos, las confrontaciones religiosas han sido resueltas dentro del marco de la legalidad nacional, es decir, haciendo valer el derecho constitucional a la libertad de culto.[92]

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

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

90 Pérez Enríquez 1994: 45.
91 Pérez Enríquez 1994: 64-65.
92 Pérez Enríquez 1994: 61.

> [la] comunidad indígena es un producto colonial, y sólo es considerada jurídicamente como tal en la medida en que acepta los patrones culturales y económicos que le son impuestos [...] La cultura indígena local es también un producto, una sincretización indo colonial en la cual muchos valores impuestos habían sido ya profundamente interiorizados.[93]

Se asegura con ello, la permanencia de la comunidad de las regiones montañosas en el ámbito socio económico del tributo y de la reserva de mano de obra estacional.[94]

Por otro lado, en el caso de Chenalhó, primero, al no estar presente la religión en la solución de la problemática referida al control social, toda vez que esto se realizaba en el nivel de la finca y del municipio sobre la base de la "aplicación de las leyes", y, segundo, a que el caciquismo establecido en el municipio encabezado por los maestros bilingües estaba más ligado a las estructuras de la sociedad nacional, la conflictividad religiosa no pone en entredicho el poder y no precisa de expulsiones por lo que el problema derivó hacia su solución legal, es decir, en el marco constitucional del derecho a la libertad de credo, que ha permitido la coexistencia, casi pacífica, entre los adeptos de las distintas denominaciones y sectas cristianas, y en este devenir el diálogo permanente entre los diferentes actores sociales va permeando y transfigurando las diferentes visiones del mundo y consecuentemente las prácticas a que dan lugar, entendiendo "transfiguración étnica", como los procesos a través de los cuales, como señalan Bartolomé y Barabas, se realizan "[...] sucesivas alteraciones internas tanto biológicas (mestizajes) como culturales, y en sus formas de relación con las sociedad envolvente"[95] entre los grupos étnicos, en un intento por mantenerse como entidades étnicas ante el embate de los diferentes agentes de la sociedad dominante. "Es decir, que la transfiguración supone la existencia de cambios adaptativos que cambian la fisonomía cultural."

93 García de León 1985: 124.
94 García de León 1985: 124.
95 Bartolomé y Barabas 1996: 28.

PARTE I

CAPÍTULO 2

MORBIMORTALIDAD, SERVICIOS E INTERRELACIÓN

CONDICIONES DE VIDA

Las condiciones de salud de un pueblo son resultado y reflejo de sus condiciones de vida. Dentro del panorama nacional (que tampoco es muy alentador) las de los pueblos amerindios de Chiapas constituyen las peores. Veamos.

En 1995 el estado de Chiapas ocupó el primer lugar en marginación, arrojando un índice de 2.36, seguido del estado de Guerrero que alcanzó 1.91 y Oaxaca con 1.85.[1] En Chiapas, sobre la base de la primera clasificación, la media en cuanto a dicho índice se ubica en un rango que va de -0.021 a -0.73, en contraste, Chamula y Chenalhó presentan índices de 1.99 y 2.4, respectivamente, encontrándose en el extremo, el municipio de San Juan Cancuc, con un índice de 3.15.[2] Para 1999 el Programa IMSS-Solidaridad, dentro de una gradación cualitativa, califica de muy alto el índice de marginalidad del estado,[3] ello debido a las condiciones de pobreza en que viven los pueblos mayas de la entidad. Entre los diversos elementos que apuntan hacia esta situación de marginalidad he seleccionado algunos, que a su vez nos permitirán comprender con mayor precisión el porqué de las condiciones de salud en que viven chamulas y chenalheros.

En primer término, a través de los datos censales podemos ver que entre 1970 y 1990 la tasa de crecimiento del estado de Chiapas fue más elevada que la media nacional al situarse en 3.64%, con relación a la de 2.6% nacional. Aún y cuando dicha tasa disminuyó casi a la mitad entre 1990 y 1995, se redujo a 1.97%,[4] el

1 Secretaría de Hacienda 2000: 383.
2 Secretaría de Hacienda 2000: 384-385.
3 IMSS-Solidaridad 2000: 71, "en una escala de cinco niveles, a saber: muy baja, baja, media, alto y muy alto."
4 Secretaría de Hacienda 1998: 172.

aumento de la población casi al doble entre 1970 y 1990 repercutió negativamente en las condiciones de vida de la población.

Para los municipios de Chamula y Chenalhó, en el periodo de 1990 a 1995 dichos índices se situaron en 0.4%, para el primero y 1.77% para el segundo;[5] aumentando a 2.54 en Chamula en el periodo de 1995 al 2000, y reduciéndose sensiblemente en Chenalhó a -2.15,[6] seguramente como resultado del incremento del subregistro y la migración por efecto de los estragos causados por la guerra de baja intensidad. El incremento demográfico, entre otros factores, ha coadyuvado a agudizar el conflicto agrario, por un lado en el uso intensivo de la tierra, y por otro, en la disminución del tamaño de la propiedad por efecto de la herencia.

En cuanto al rubro educativo, el índice de analfabetismo a nivel nacional en población mayor de 15 años fue en 1999 de 10% mientras que para Chiapas correspondió a 24.3%, más del doble que para el resto del país, que resulta tan alto a expensas de los elevados índices que se reportan para municipios como Chamula y Chenalhó que alcanzaron 69% y 51%, respectivamente. Pero lo peor del caso, en este mismo rubro, son los índices que se presentaron en rezago educativo, es decir, en menores de 15 años, para quienes se registró a nivel estatal 27%, dependiendo, a la vez, de los altos índices presentes en los municipios indígenas, que para Chamula fue de 67% y Chenalhó de 31%.[7] Lo alarmante de este último dato es que supone que existe una infraestructura escolar y personal asignados, capaces de cubrir a todos los niños.[8]

Otro dato de importancia es el relacionado con la actividad laboral, que mientras para el total del país arrojó 22.65% de trabajadores dedicados a actividades agropecuarias, en Chiapas lo hace 58.89%; sin embargo, la mayoría de esa población dedica parte de su tiempo laboral a la producción estacional en tierras de pésima calidad, lo cual es cada día más difícil debido a la reducción del tamaño de la propiedad, a la escasez y encarecimiento de la tierra, que obliga a la mayoría, por periodos cada vez más largos, a buscar su subsistencia en el trabajo asalariado, mecanismo que a la vez, debido a la gran competitividad que existe en el mercado laboral estatal, sitúa los salarios ofrecidos muy por debajo del mínimo

5 Secretaría de Hacienda 1998: 178.
6 Secretaría de Hacienda 1998: 178.
7 Secretaría de Hacienda 2000: 240.
8 Para abundar en el tema véase Pineda 1995.

legal. Al respecto, Juan Pedro Viqueira[9] señala que las fuentes de trabajo en las fincas cafetaleras en las que antaño eran los indígenas coaccionados a trabajar por carecer de otra fuente de fuerza de trabajo, ahora no forman parte de la oferta de trabajo para estos toda vez que en ellas se emplea a migrantes guatemaltecos, a quienes se paga salarios aún más bajos. Por otro lado, los terrenos que antaño eran arrendados a indígenas en tierra caliente han sido incorporados a la agricultura capitalista o bien destinados a la ganadería. Lo anterior ha obligado a esta población a buscar su subsistencia fuera del estado, preferentemente en la industria de la construcción en Tabasco y Quintana Roo.

Aquellos que logran un trabajo dentro del estado están condenados a percibir un salario muy por debajo del salario mínimo legal. Al respecto, en 1990 se reportó que 26.53% de los trabajadores mexicanos percibían menos del salario mínimo, en Chiapas el índice llegaba a 58.89%, equivalente hasta diciembre de 1994 a 12.89 pesos (US 1.43), y de ahí a diciembre de 1998 fue de 26.05 pesos (US 2.94),[10] a finales del 2000 el salario mínimo era de 37.90 pesos (US 3.79),[11] que no alcanza ni los 150 US dólares, que supone el mínimo con el que mensualmente puede sobrevivir una familia.

Servicios de Atención a la Salud-Enfermedad en Chamula y Chenalhó

En el censo del 2000 se reportó una población total para el estado de Chiapas de 3 920 892 habitantes, de estos 689 971 eran derechohabientes de los sistemas de seguridad institucionales, es decir, 17.6%. En el municipio de Chamula, de un total de 59 005 habitantes, sólo tres eran derechohabientes, es decir, 0.005%, mientras que en Chenalhó, de un total de 27 331 habitantes, 15 lo eran, o sea 0.05%.

Contrastan estos datos con Tuxtla Gutiérrez, donde de un total de 434 143 habitantes, 180 874 eran derechohabientes, lo que arroja un porcentaje de 43.3%.[12]

9 Viqueira 1995: 224-225.
10 Secretaría de Hacienda 2000: 408.
11 *La Jornada*, 13 de octubre de 2000, pág., 22.
12 INEGI 2003: 165-166.

Resalta la gran disparidad entre derechohabientes a nivel estatal, capital del estado y los municipios que nos ocupan.

En el 2002 se reportó un total de 16 440 individuos como recursos humanos para la salud al servicio de las instituciones públicas del sector salud.[13] De estos 4 206 eran médicos, es decir, 25.6%; 6 619 paramédicos, 40.3%, y 5 615, 34.2%, otros. Guardando esta relación, para Chamula se reportó un total de 26 individuos de los que entre seis y siete eran médicos. De los 26, 12 pertenecían a IMSS-Oportunidades y 14 a la entonces SSA. En Chenalhó había 19, de los que entre cuatro y cinco eran médicos. De los 19, cinco trabajaban para IMSS-Oportunidades y 14 para SSA. De lo anterior se deduce que para Chamula había una relación médico-población de 1 por 8 429 habitantes, mientras que en Chenalhó, la relación fue de 1 por 5 466 habitantes.[14] Como podemos ver, la cobertura de los servicios de salud en Chamula y Chenalhó es más que insuficiente, aunque ciertamente la población se ha encargado de subsanar esto de alguna manera, aunque no suficientemente; es claro que los servicios del Estado, al ser mínimos, no influyen en las posibles variaciones que acaezcan en las condiciones de vida de esta población.

Morbimortalidad

Para acercarnos al perfil de mortalidad fue preciso recurrir a los datos que para el estado de Chiapas existen. Como se verá, si bien los datos respecto a mortalidad general e infantil, así como a la esperanza de vida al nacer,[15] sitúan al estado de Chiapas en una situación muy conveniente, hay que resaltar que considerando la baja cobertura que tienen las instituciones de salud, y que se ha señalado, podemos esperar un subregistro ciertamente elevado en los municipios con población predominantemente maya y zoque.

13 INEGI 2003: 160.

14 INEGI 2003: 168.

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

En el 2003 la tasa de mortalidad general para México fue de 4.5 decesos por cada 1 000 habitantes; de entre las 15 diferentes tasas que se presentaron en los estados, Chiapas ocupó el décimo lugar con una de 4.1, el primero lo tuvo el estado de Oaxaca con una tasa de 5.2, siendo la tasa más baja del país la de Quintana Roo, con 2.9.[16]

Por lo que corresponde a mortalidad infantil, para el 2002, a nivel nacional se tuvo una tasa de 13.5 decesos infantiles por cada 1 000 niños; Chiapas tuvo una de 10, siendo la más alta la de Puebla, con 20.2, y la más baja la de Guerrero con 5.8.[17]

En el 2003, a nivel nacional la esperanza de vida al nacer arrojó un promedio de 74.9 años, 72.4 para hombres, 77.4 para mujeres. Para el Estado de Chiapas se calculó en 73.2, 70.6 hombres y 75.9 mujeres; la más alta a nivel nacional fue de 76.1, para el Distrito Federal y Baja California y la más baja de 73.5 para Oaxaca.[18]

En el 2002, entre las principales causas de mortalidad general para el estado de Chiapas[19] (cuadro 1) los tumores malignos ocuparon el primer sitio con 11.7% y una tasa de 4.9 decesos por cada 10 000 habitantes, problema que a nivel nacional ocupó el segundo lugar con una tasa de 6.0. Las enfermedades del corazón se situaron como segunda causa con 10.5% y una tasa de 4.4, siendo ésta la primera causa de muerte a nivel nacional con una tasa de 7.6. En tercer lugar se situaron los accidentes con 9.4% y una tasa de 4.0, causa que a nivel nacional ocupó el cuarto lugar con una tasa de 3.7. La cuarta causa de muerte en el estado fue la diabetes mellitus, con un porcentaje de 8.4% y una tasa de 3.5, mientras que en lo nacional ocupó la tercera causa de muerte con una tasa de 5.6. La quinta causa de muerte fueron las enfermedades del hígado ligadas a problemas de alcoholismo con 6.2% y una tasa de 2.6 ocupando a nivel nacional también el quinto puesto con una tasa de 2.9. El sexto lugar lo ocuparon ciertas afecciones originadas en el periodo perinatal con 4.8% y una tasa de 2.0, mientras a que nivel nacional ocupo el séptimo lugar con una tasa de 1.9. El séptimo lugar lo ocuparon las enfermedades cerebro vasculares con 4.6% y una tasa de 1.9, mientras que a nivel nacional esta causa ocupó el sexto lugar con una tasa de 2.7. El octavo puesto lo ocuparon la influenza y la neumonía con 3.6% y una tasa de 1.5, a nivel nacional fueron la novena causa

16 http://www.inegi.gob.mx/esi/contenidos/espanol/tematicos/mediano/ent.asp?t=mpob54&:c=3231. Fuente CONAPO, *Proyecciones de la población de México, 2000-2030*, México, D. F. 2002.

17 *Ibídem.*

18 *Ibídem.*

19 *Ibídem.*

de muerte con una tasa de 1.2 y las enfermedades infecciosas intestinales con 3.6% y una tasa de 1.5, a nivel nacional ocuparon el undécimo lugar con una tasa de 0.5. El noveno fueron las agresiones con 2.9% y una tasa de 1.2, ocupando a nivel nacional el décimo lugar con una de 1.0.[20]

CUADRO 1. Defunciones generales por causa principal 2002

Causa	Estructura	tasa x		Estructura	tasa x	
	Nacional	%	10 000	Chiapas	%	10 000
Total	459 687	100	47.2	16 424	100	41.9
Tumores malignos	58 599	12.7	6.0	1 923	11.7	4.9
Enfermedades del corazón*	74 325	16.2	7.6	1 726	10.5	4.4
Accidentes	35 639	7.8	3.7	1 552	9.4	4.0
Diabetes mellitus	54 925	11.9	5.6	1 381	8.4	3.5
Enfermedades del hígado	28 449	6.2	2.9	1 020	6.2	2.6
Ciertas afecciones originadas en el periodo perinatal**	18 582	4	1.9	790	4.8	2.0
Enfermedades cerebrovasculares	26 583	5.8	2.7	758	4.6	1.9
Influenza y neumonía	11 706	2.5	1.2	586	3.6	1.5
Enfermedades infecciosas intestinales	4 687	1	0.5	585	3.6	1.5
Agresiones	10 088	2.2	1.0	474	2.9	1.2
Las demás causas	136 104	29.6	14.0	5 629	34.4	14.4

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

* excluye paro cardiaco
** incluye tétanos neonatal

Fuente: *Cuaderno número 15*, Estadísticas demográficas 2003, INEGI, Aguascalientes, México, 2004.

Si bien todo el panorama anterior sitúa al estado de Chiapas en una situación nada despreciable dejando ver que empiezan a despuntar causas de muerte ligadas al desarrollo, mantiene, sin embargo, tasas de mortalidad muy por arriba del promedio nacional, específicamente en lo relacionado con la mortalidad ligada

20 *Ibídem.*

al periodo perinatal, a la influenza y neumonía y a enfermedades infecciosas intestinales, que son problemas ligados a la pobreza, al rezago en materia de servicios médicos, servicios sanitarios y a la educación.

Si nos asomamos a la mortalidad acaecida en menores de un año (cuadro 2) destaca la gran mortandad que hay en el país en torno al periodo perinatal en el que sucede más de la mitad del total de las muertes del grupo reportándose 50.9% para 2002.[21] En Chiapas, donde para 2001 se reportaron 160 290 nacidos vivos,[22] las afecciones en el periodo perinatal ocuparon también como causa el primer lugar de mortalidad con 828 casos, una tasa aproximada de 51.6 por cada 10 000 nacidos vivos, lo que nos deja ver que en todos los niveles hay serios problemas institucionales de cobertura, además de una inadecuada relación con parteras, ya que en las acciones que se emprenden con éstas no se respeta ni refuerzan las prácticas que coadyuvan a un mejor desenlace. La segunda causa son las malformaciones congénitas con 215 casos y una tasa de 1.3, que también es la segunda causa de muerte

CUADRO 2. Número y tasa de defunciones de menores de un año según causa. 2001

Causas	Frecuencia	%	Tasa x 1000
Infecciones respiratorias agudas	994	45.87	16.8
Infecciosas internas por otros organismos	171	7.89	2.9
Desnutrición leve	151	6.97	2.6
Dermatitis	134	6.18	2.3
Gastritis, duodenitis y úlcera	111	5.12	1.9
Amibiasis intestinal	106	4.89	1.8
Desnutrición moderada	77	3.55	1.3
Otitis media aguda	52	2.40	0.9
Parasitosis	43	1.98	0.7
Shigelosis	39	1.80	0.7
Conjuntivitis purulenta	38	1.75	0.6
Todas las demás causas	251	11.58	4.3
Total	2 167	100.00	36.7

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

21 *Ibídem.*

22 INEGI 2003: 69.

a nivel nacional. La tercera, enfermedades infecciosas intestinales, con 166 casos y tasa de 1.0, a nivel nacional la quinta causa de muerte. Cuarta, influenza y neumonía con 86 casos y tasa 0.5; a nivel nacional son la tercera causa de muerte. Quinta, infecciones respiratorias agudas, 43 casos, tasa de 0.27; sexta causa a nivel nacional. Sexta, septicemia, 38 casos, tasa de 0.24; octavo lugar a nivel nacional. Séptima, desnutrición, 29 casos, tasa de 0.18; séptimo lugar a nivel nacional. Octava, accidentes, 23 casos, tasa de 0.14; cuarto lugar a nivel nacional. Novena, meningitis, 10 casos y tasa de 0.06; a nivel nacional ocupa la decimotercera posición. Décima, bronquitis crónica y la no especificada, enfisema y asma, ocho casos y tasa de 0.05; duodécima posición a nivel nacional.[23]

A nivel nacional, entre los menores de cero a cuatro años la mortalidad durante el periodo perinatal ocupó también el primer lugar con una tasa 31.5 por cada 1 000 habitantes, dato aún preponderante para ambos grupos. En tanto que entre las personas de 1 a 4 años de edad (cuadro 3), la primera causa de muerte fueron las enfermedades infecciosas intestinales con una tasa de 3.5 por 1 000 habitantes, causa que a nivel nacional ocupó el tercer sitio. La segunda fueron la influenza y la neumonía con tasa de 2.3, ocupando el cuarto lugar a nivel nacional. Tercera, accidentes, con tasa de 2.1, ocupando en lo nacional el primer sitio. Cuarta, desnutrición y otras deficiencias nutricionales con tasa de 1.4 ocupando a nivel nacional el sexto lugar. Quinta, malformaciones congénitas, deformidades y anomalías cromosómicas, con tasa de 1.0 ocuparon en lo nacional el segundo puesto. Sexta, tumores malignos con tasa de 0.8, ocupando a nivel nacional el quinto lugar. Séptima, septicemia, con tasa de 0.6, séptimo en lo nacional. Infecciones respiratorias agudas, con tasa de 0.6, ocupando en lo nacional el octavo lugar. Bronquitis crónica y la no especificada, enfisema y asma con tasa de 0.4, ocuparon a nivel nacional el duodécimo lugar. Agresiones, con tasa de 0.4, ocupando a nivel nacional el décimo lugar.

Así, podemos notar que a nivel nacional el perfil de mortalidad gira en torno a enfermedades infecciosas, siendo más alta esta tendencia a nivel del estado de Chiapas.[24]

De las diez principales causas de mortalidad en menores de 1 a 4 años, destaca que cinco son problemas de orden infeccioso situándose las que a nivel nacional

23 Para Chiapas, INEGI 2003: 168. Nacional, http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/tematicos/mediano/ent.asp?t=mpob54&c=3231. Fuente CONAPO, *Proyecciones de la población de México, 2000-2030* México D. F. 2002.

24 Nacional, *ibídem*.; Chiapas, INEGI 2003: 169.

CUADRO 3. Principales causas de mortalidad en personas de 1 a 4 años, en Chiapas, 1999

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

Fuente: http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/tematicos/mediano/ent.asp?t=mpob54&c=3231

Fuente: CONAPO, Proyecciones de la población de México, 2000-2030 México D.F. 2002. Para Chiapas, INEGI 2003.

ocupan los primeros lugares, a partir del cuarto, lo que inclina, dentro de la pobreza del país, al estado de Chiapas a un perfil de mayor pobreza.

En relación con los municipios de Chamula y Chenalhó la única información que fue posible obtener la proporcionó el Departamento de Informática de la Jurisdicción Sanitaria II, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, de la SSA, que nos proporcionó datos referentes al periodo que va de enero a junio de 2002, sobre la morbilidad y mortalidad registradas por dicha institución.

Con relación a la morbilidad, podemos observar en el cuadro 4 que los diez principales motivos de consulta externa en Chenalhó correspondieron a enfermedades infecciosas, entre las que destacaron alarmantemente las respiratorias agudas y enseguida la amibiasis intestinal, lo que está en relación directa con la mortalidad, porque, como se puede observar en el cuadro 5, las defunciones que se presentaron en el mismo periodo corresponden a los principales motivos de consulta.

CUADRO 4. Morbilidad general Chenalhó, enero-junio, 2002

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

Fuente: http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/tematicos/mediano/ent.asp?t=mp o b54&c=3231
Fuente: CONAPO. Proyecciones de la población de México, 2003-2030 México D. F. 2002. Para Chiapas. INEGI 2003.

Por otro lado, Graciela Freyermuth, a partir de la revisión de las actas de defunciones acaecidas entre 1988 y 1993,[25] como se puede ver en el cuadro 6, pudo aproximarse al perfil de mortalidad de Chenalhó, y los datos que obtuvo no distan de los que nos ofreció la Jurisdicción Sanitaria II.

Por lo que toca al municipio de Chamula, en lo que respecta a morbilidad, como nos muestra el cuadro 7, al panorama infectocontagioso se agregan al perfil obtenido, tanto la desnutrición en diferentes grados como las dermatitis, lo que nos reitera que las condiciones higiénico-sanitarias y la disponibilidad de alimentos son mucho más precarias que en Chenalhó.

25 Freyermuth 1993: 114.

CUADRO 5. Mortalidad Chenalhó, enero-junio 2002

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

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

CUADRO 6. Mortalidad de hombres y mujeres de 15-49 años, según actas de defunción, Chenalhó, 1988-1993.

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

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

CUADRO 7. Morbilidad reportada por SSA para Chamula, enero-junio 2002

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

Fuente: Freyermuth 2000: 14.

Para el mismo municipio, tal como muestra el cuadro 8, la mortalidad es más elevada que en Chenalhó, pero también se da a expensas, principalmente, de problemas infectocontagiosos de vías respiratorias y del sistema digestivo.

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

CUADRO 8. Mortalidad, Chamula, enero-junio, 2002

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

Fuente: Freyermuth 2000:14

Recursos de las Medicinas Tradicionales de los Mayas de los Altos

Los practicantes de las medicinas tradicionales de los mayas de los Altos varían en número año con año. Esta situación tiene una causalidad multifactorial en la que destacan: las conversiones religiosas de los practicantes; las conversiones religiosas de la comunidad, en las que se prohíbe la práctica de la medicina tradicional; migraciones temporales y definitivas, así como el retiro por edad o muerte del *jpoxtavanej*.

En 1989 Freyermuth estimó, con 95% de confianza[26] —datos que sería difícil sostener en la actualidad debido a los factores citados en el párrafo anterior— que en los Altos de Chiapas había entre 572 y 1 378 *j'iloletic*, de 230 a 390 rezadores de los cerros, de 86 a 433 hueseros y de 1 061 a 1 736 parteras. Hay que considerar que dentro de estos rangos, aproximadamente 20% tenía hasta tres especialidades, y que hasta 70% de los *j'iloletic* atendía entre una y tres comunidades;[27] mientras que el total de los partos eran atendidos por las parteras mayas.[28]

En cuanto a las enfermedades consideradas como de filiación cultural y que los *jpoxtavanej* consideran de su exclusiva competencia, entre las más frecuentes, en el IV Encuentro de Médicos Tradicionales realizado en 1989,[29] fueron reportadas las siguientes: *potzlom* (enfermedad de sueños sexuales), *me'vinic* (alteración), *ch'ulelal* (enfermedad del *ch'ulel*), *comel* (espanto), *c'ux jch'utic* (dolor de estómago), *c'oc'* (calentura), *chuaj* (atarantamiento), *ac'bil chamel* (enfermedad por brujería), *ic'* (aire), *ta xixtalan ch'ulelal* (*ch'ulel* jugueteado), *c'ac'al'sic* (calosfríos, paludismo), *q'uel-satil* (mal de ojo), *xenel* (vómito), *tsa'nel* (diarrea).

26 Freyermuth 1993: 73, 82, 83 y 85.
27 Freyermuth 1993: 70-71.
28 Freyermuth 1993: 85.
29 Véase OMIECH 1989.

POLÍTICA DE SALUD DIRIGIDA A LOS PUEBLOS INDÍGENAS

En materia de política sanitaria, dentro del Estado neoliberal mexicano, las medicinas populares, y especialmente las que tienen connotaciones étnicas, aparecen en el discurso en un primer plano. Su consideración como un recurso de salud insustituible dentro del esquema de extensión de cobertura inserto en las estrategias de atención primaria de salud va aparejado a la descapitalización gradual a que ha sido sometido el sector salud a partir de la década de los ochenta, que como se muestra en el apartado anterior, se refleja en los escasos recursos humanos que se destinan a los municipios que nos ocupan. A través de esta política se intenta suplir la atención de primer nivel "que es y debiera seguir siendo responsabilidad del Estado" depositándola en los terapeutas de estas medicinas.

Así, pareciera que en la política sanitaria del Estado mexicano está implícito el hecho de que en la medida en que la comunidad recurra a las instancias tradicionales de atención, medicina privada o compra directa de medicamentos en farmacias, absorberá el gasto en salud. Y como expresamos en otro trabajo:

> [...] Coadyuvando, así, por un lado, a disminuir el volumen de enfermos atendidos por las instancias oficiales, lo que corre paralelo a la disminución del presupuesto federal asignado a este renglón, aunado a la redefinición de las acciones que las instituciones de salud prestan en estos ámbitos: la instrumentación de programas de fomento a la salud y aplicación de medidas puntuales en la prevención de las enfermedades infectocontagiosas y al fortalecimiento de las instancias organizativas de médicos tradicionales, mediante la asignación de fondos, que no tienen parangón con el costo que representa el mantenimiento de un hospital o un programa de salud, es decir, con un costo mínimo para el Estado en lo relativo a los programas de apoyo a la medicina indígena.[30]

30 Page 1996: 46.

Dicho proceso ha sido inducido desde las agencias internacionales, Organización Panamericana de Salud (OPS)/Organización Mundial de la Salud (OMS) y Organización Internacional de Trabajo (OIT), a través de la generación de foros de discusión con técnicos de diferentes países, en especial de aquellos que tienen a su cargo la planeación en salud, y resultado en la elaboración de apartados en los diferentes tratados y convenios internacionales que establecen la necesidad de incorporar a los practicantes de las diferentes medicinas populares a los sistemas nacionales, regionales y estatales de atención a la salud. De entre los documentos que han tenido mayor importancia en la conformación de políticas y estrategias en salud, destacan la Declaración de Alma-Ata, emitida en 1978, donde se formuló el famoso lema de "Salud para todos en el año 2000" y el Convenio 169 de la OIT, emitido en 1989.[31]

En México el ajuste de la política sanitaria al neoliberalismo y a las recomendaciones de las organizaciones internacionales de salud se concretó, legalmente, con la adición de un tercer párrafo al artículo cuarto constitucional, referente a la salud, dando lugar a la correspondiente ley reglamentaria, la Ley General de Salud, publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 7 de febrero de 1984.[32]

Por otro lado, sobre la base de las estrategias propuestas para la APS, a finales de la década de 1970, el médico Gonzalo Solís Cervantes, originario de Yucatán y entonces encargado de la Sección de Mínimos de Bienestar del Centro Coordinador Indigenista (CCI) Tzeltal-Tzotzil que el INI tenía en San Cristóbal de Las Casas, propuso y desarrolló el incipiente modelo de lo que más tarde serían las organizaciones de médicos indígenas y la interrelación de éstas con las instituciones médicas. Entre las actividades encaminadas al fortalecimiento de la medicina indígena organizó encuentros entre médicos tradicionales de la misma o de diferentes regiones, instaló huertos de plantas medicinales en Unidades Médicas Rurales (UMR), escuelas y albergues de educación indígena, puestos de salud del mismo INI y herbarios.

En 1983, la propuesta fue retomada por el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), que en convenio con el gobierno del estado y la entonces SSA, realizaron, con el mismo médico como responsable, los programas denominados de "Medicinas Paralelas" y de "Atención Primaria de Salud". En 1985, se da por terminado el convenio y algunos de los técnicos y un médico participante en dicho

31 Page 1996: 27.

32 Véase SSA 1986: 40 a 51.

programa convocan a médicos tradicionales de Chenalhó, Chamula, Tenejapa, Oxchuc y Margaritas para conformar lo que hoy es la OMIECH,[33] que desde sus inicios ha recibido financiamiento principalmente de la Fundación Alemana Pan para el Mundo, y fondos para infraestructura y proyectos provenientes del gobierno federal vía INI y la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL). También ha recibido apoyo de OXFAM, la embajada de Holanda en México, la Fundación Mc Arthur y la Fundación Chagas.[34] En 1986 las comunidades de Oxchuc se separaron de la OMIECH para conformar la ODETIT.[35] En 1989, cuando el INI vuelve a encabezar las estrategias encaminadas a incorporar a los médicos indígenas de México en los sistemas de atención a la salud-enfermedad, los modelos generados en los programas referidos fueron considerados para, a través de la inducción planificada, conformar las 52 organizaciones de médicos tradicionales que existieron hasta 1995 y el Consejo Nacional de Médicos Indígenas Tradicionales (CONAMIT).[36]

Por el lado de las Instituciones de atención a la salud-enfermedad, en 1983, lo que entonces era el IMSS-Solidaridad llevó a cabo el "Programa de Interrelación con la Medicina Tradicional" que planteó como punto nodal la participación de la comunidad en el cuidado de la salud y el aprovechamiento de los recursos de las medicinas tradicionales en las acciones de Atención Primaria de Salud[37] a través de la realización de acciones encaminadas a delinear la posible interacción entre las medicinas tradicionales con la biomedicina, objetivo que por cierto nunca se alcanzó.

En 1992 el IMSS-Solidaridad plasma en un convenio con la OMIECH la aceptación, por parte de la cúpula institucional, de que al desarrollarse el Programa IMSS-COPLAMAR, hoy IMSS-Oportunidades, hubo errores y omisiones que obstaculizan el acceso de los indígenas a los servicios que presta; asimismo, se resaltó la falta de previsión de circunstancias y situaciones que redundaron en la mala aplicación de las acciones; por último, se reconoció la necesidad de que las comunidades participen en la planeación, ejecución y evaluación de los programas de salud dirigidos a ellos.[38] De esta manera, entre los objetivos de mayor importancia en dicho convenio destacan: adecuarlos servicios a las características socioculturales de la población indígena, difundir los fundamentos teórico-metodológicos de la medicina indígena

33 Page 1996: 75.
34 Page 1996: 38.
35 Page 1996: 38.
36 Page 1996: 39.
37 IMSS-Solidaridad 1992: 10.
38 IMSS-Solidaridad/OMIECH 1992: 4.

tradicional entre el personal del programa y enriquecer ambas medicinas mediante el intercambio de experiencias y conocimientos.[39]

Como resultado de dicho convenio, al menos en la clínica de campo con que el programa cuenta en San Cristóbal de Las Casas, se lograron "mientras quienes firmaron el convenio estuvieron al frente del Programa" importantes avances en la relación interinstitucional. Entre otras cosas, la participación de las organizaciones en los cursos de inducción a médicos de UMR y personal de la clínica hospital de campo de San Cristóbal, lo que generó un cambio de actitud de dicho personal mientras estuvo de alguna manera adscrito a la clínica, hacia la medicina tradicional y su utilidad; así como hacia las circunstancias culturales que han obstaculizado el uso de los servicios hospitalarios por parte de los indígenas.

Dentro de la estrategia de fortalecimiento de las medicinas indígenas, entre 1994 y 1995 la federación, a través de SEDESOL-INI, canalizó recursos financieros para la creación de centros de desarrollo de la medicina indígena en Chiapas. Así, en terrenos del Centro Coordinador Indigenista de San Cristóbal de Las Casas fue construido el Centro de Desarrollo de la Medicina Maya, operado por la OMIECH, instalación que a la fecha cuenta con un laboratorio de herbolaria para elaborar medicamentos con base en plantas medicinales, el museo de la medicina tzotzil, instalaciones para trabajadores y administrativos, un aula y dormitorios para los visitantes; también fueron autorizados recursos a la ODETIT para la creación del Centro de Desarrollo de la Medicina Indígena Tzeltal, que fue ubicado en la cabecera municipal de Oxchuc.

Por otro lado, en 1995, con el objetivo de generar y/o fortalecer los vínculos de interrelación entre la medicina dominante y las medicinas indígenas, se inició la canalización de recursos a las organizaciones de médicos indígenas por intermedio del Programa IMSS-Solidaridad, que de esta manera se convirtió en ese momento, por encima de la SSA, en el ejecutor de la política de salud relacionada con los pueblos indios. Del presupuesto de la federación destinado al fondo de apoyo al desarrollo de la medicina indígena tradicional, al estado de Chiapas se asignaron 180 000 pesos, de los cuales se entregaron 60 000 pesos a cada una de las tres organizaciones del estado:[40]

39 OMIECH 1992: 6.

40 Page 1996: 40.

En total, de 1995 a 1999 el Programa apoyó 214 proyectos comunitarios de medicina tradicional, aportando una inversión de casi cuatro millones de pesos que benefició a 80 grupos u organizaciones de médicos indígenas tradicionales, que a su vez, agrupan a cerca de 3000 miembros pertenecientes a poco más de 500 localidades del universo de trabajo; los grupos beneficiados fueron 22.[41]

Relación que se ha quedado en el financiamiento y que, al menos en la región de los Altos de Chiapas, no fue más allá, toda vez que IMSS-Solidaridad no ha generado programas encaminados a consolidar la interrelación de la medicina ni aceptado las diferentes propuestas presentadas para la realización de proyectos piloto encaminados a la construcción de un modelo de atención mixto para regiones indígenas.[42]

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

En el caso del estado de Chiapas, fue hasta el 30 de octubre de 1990, cuando se publica en el *Periódico Oficial del Estado* número 101, la Ley de Salud del Estado a que da lugar la Ley de Salud Federal.[43] Esta ley incluye en el título IV "Recursos humanos para la salud", el "Capítulo IV: De los auxiliares de fomento a la salud",[44] encaminado a normar la práctica de la medicina tradicional y herbolaria, dando cuenta de la situación legal de los médicos indígenas tradicionales chiapanecos dentro del contexto del Sistema Estatal de Atención a la Salud.

Si bien esta ley sienta el precedente de ser la primera que considera la incorporación de las medicinas indígenas en un Sistema Estatal de Atención a la Salud, adolece, primero, de serias omisiones en su elaboración y, segundo, de sesgos que, como expongo en otro trabajo,[45] no permiten su aplicación.

Lo correspondiente al capítulo que referimos fue promulgado en 1991, cuando aún se discutían en la federación las características que tendría la adición

41 IMSS-Solidaridad 1992: 322.

42 Entre 1997 y 1998, se propuso al Programa IMSS-Solidaridad el proyecto piloto "Interacción coordinada entre la medicina indígena y el sistema médico Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad en una comunidad tzeltal de los Altos de Chiapas", para realizarse en la cabecera municipal del municipio tzeltal de San Juan Cancuc.

43 Véase Gobierno del Estado de Chiapas 1990.

44 Congreso del Estado de Chiapas 1990: 48-51.

45 Page 1996: 42.

de un primer párrafo al artículo cuarto de la constitución mexicana, respecto a los derechos culturales de los pueblos indígenas, cuya propuesta fue presentada al Honorable Congreso de la Unión hasta el 7 de diciembre de 1990 y su aceptación publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 28 de enero de 1992, es decir, dicho capítulo fue emitido mes y medio antes de ser propuesta la adición mencionada al cuarto constitucional, cuando en todo el país, y sobre todo en las Cámaras de Diputados de las diferentes entidades federativas, ya se discutía sobre el particular dos años antes de su promulgación. Es también de suma importancia el hecho de que el Convenio 169 de la OIT ya estaba vigente en la legalidad mexicana y que no fuera considerado por quien hizo la propuesta de ley ni por quienes dentro del Congreso del Estado de Chiapas la avalaron; por último y no de menor importancia, es el hecho de que los grupos directamente afectados por dicha ley no fueron nunca informados ni convocados para consulta.

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

> [...] incorporar a los médicos indígenas tradicionales, que no a su medicina, a la estructura del Sistema Estatal de Salud, lo cual podemos constatar desde el título mismo: "De los auxiliares de promotor de la salud", lo cual llama la atención, porque además del hecho de la incorporación, resalta que de entrada se ubica a los médicos indígenas tradicionales en el nivel más bajo del escalafón del organigrama del sector salud, introduciéndonos de lleno en el espíritu biomédico, integracionista y descalificador de las prácticas curativas tradicionales de los indígenas a que se refiere este documento.[46]

Entre el articulado destacan varios elementos: establecer el "[...] control del ejercicio de la medicina tradicional";[47] que para obtener el reconocimiento que otorga la ley, los médicos indígenas estén obligados a recibir "[...] adiestramiento suficiente en materia de fomento a la salud o en actividades elementales de primeros auxilios y atención médica simplificada, en cualquier institución del sector salud";[48]

46 Page 1996: 43.
47 Congreso del Estado de Chiapas 1990, artículo 81.
48 Congreso del Estado de Chiapas 1990, artículo 85, inciso II.

"[...] el reconocimiento será individualmente y no a grupos ni organizaciones, tampoco se otorgarán registros ni apoyarán trámites".[49]

Lo que nos ha llevado a concluir,[50] primero, que con dicha ley claramente se pretende medicalizar "entendiéndose con ello la biomedicalización de las medicinas indígenas" las prácticas médicas de los diferentes grupos indígenas del estado. Segundo, no reconocer los conocimientos, destrezas y efectividad de los practicantes de la medicina indígena tradicional. Tercero, la estructura del capítulo muestra el desconocimiento de los ámbitos del aparato legislativo y del sector salud del estado de Chiapas acerca de la estructura, carácter e importancia que para las comunidades indígenas tiene la medicina indígena tradicional, procediéndose como si los médicos indígenas y las comunidades estuvieran esperando la primera oportunidad para deshacerse de su medicina y recibir los parabienes, unos, de la atención biomédica, y otros, el conocimiento; dejándose, de lado, en primer término, que esos grupos participan de una visión de la realidad distinta de la que tiene la sociedad global, y, en segundo, la importancia histórica que para estos tiene la tradición médica, por integrar ideas y prácticas que de manera determinante han coadyuvado a su sobrevivencia física, cultural y espiritual, ante el constante embate de la sociedad colonial. Por fortuna este aspecto de la ley resultó tan desafortunado para el mismo gobierno del estado que constituye letra muerta.

Con la clara intención de resolver el conflicto emanado del capítulo IV citado, en marzo de 1999 fue emitida la Ley de Derechos y Cultura Indígenas del Estado de Chiapas, que en el capítulo VI denominado de los Servicios de Salud, en los artículos 49, 50 y 51 se establece que los médicos tradicionales indígenas pueden practicar sus conocimientos ancestrales dentro del marco establecido por la Ley de Salud. Por otro lado, se establece que las clínicas y hospitales deben proveer espacios y apoyos para que los médicos indígenas tradicionales puedan practicar. Por último, en este apartado por primera vez se plantea la posibilidad de apoyar a los médicos tradicionales indígenas para la conservación y desarrollo de sus medicinas, por la vía de programas estatales y municipales que se diseñen para los efectos.[51] Sin embargo, mientras el capítulo IV de la Ley de Salud no sea derogado o modificado, los avances reales, con relación a las reivindicaciones de las organizaciones de

49 Congreso del Estado de Chiapas 1990, artículo 88.
50 Page 1996: 43.
51 Albores 1999: 14-15.

médicos indígenas en torno a la Ley de Salud, serán relativos, ya que no se produce modificación alguna al estatus legal.

El levantamiento zapatista, el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés y la suspensión del diálogo entre el EZLN y el gobierno federal colateralmente repercutieron en el avance de la estrategia de interrelación de las medicinas, estancando el proceso. Sin embargo, los médicos indígenas no han cejado en la creación y consolidación de los órganos que les permitan, a partir de una posición de fuerza, tener un peso decidido en cualquier derrotero de la política de salud dirigida a pueblos indígenas; para los efectos, desde 1994, se han sostenido diversos encuentros apoyados por el Instituto Nacional Indigenista, que ha permitido a las 11 organizaciones que actualmente existen en el estado, conformar el Consejo de Organizaciones de Médicos y Parteras Tradicionales Indígenas de Chiapas A C. (COMPTICH).[52]

Con la llegada de Pablo Salazar Mendiguchía a la gobernatura estatal, a partir de diciembre de 2000 en el COMPTICH se consideró la posibilidad de desarrollar junto con el gobierno del estado un modelo de atención mixto para regiones indígenas, para lo que se presentó una propuesta en las mesas de discusión para la elaboración del Plan Sexenal de dicho gobierno; al respecto la única acción del Instituto de Salud del estado de Chiapas fue la realización de un taller, en octubre de 2001, para iniciar la discusión de lo que podría llegar a ser la interrelación entre los servicios de salud y las medicinas indígenas; sin embargo, después de eso no se ha realizado ningún otro acercamiento.

Interrelación de las Medicinas y Modelos de Atención a la Salud - enfermedad

Una de las posibilidades para la incorporación de las medicinas populares en los sistemas regionales de atención está contenida en el planteamiento programático

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

de lo que fue el Programa IMSS-COPLAMAR, denominado bajo el concepto de "interrelación entre las medicinas". Según informó esta institución[53] las acciones que han emprendido en este rubro han sido las siguientes: Primera etapa, 1979-1981, contacto informal con terapeutas tradicionales. Segunda etapa, 1982-1989, primera fase, Proyecto piloto Chiapas; segunda fase, generalización del proyecto en el ámbito nacional; tercera fase, consolidación del proyecto. Tercera etapa, 1990-1995, relación con las organizaciones de médicos indígenas tradicionales. Cuarta etapa 1996-1999, fortalecimiento de estrategias de interrelación con terapeutas tradicionales y trabajo con organizaciones de médicos indígenas tradicionales.

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

En la república mexicana la propuesta de interrelación ha sido mejor comprendida e, incluso, impulsada por las organizaciones de médicos indígenas que por el sector salud, al grado de que desde ellas se han hecho diversas propuestas tendientes a generar un modelo de atención mixta para regiones indígenas, que en el mejor de los casos ha sido archivado por el IMSS y ni siquiera considerado por la SSA a nivel de discurso.

Es bajo la tutela del gobernador Pablo Salazar Mendiguchía que el Instituto de Salud del estado se ha forzado a considerar estos aspectos, más por el interés del ejecutivo en persona que por la presión de sus titulares; por lo mismo, dicho proceso, si así se lo puede llamar, está plagado de dificultades y obstáculos.

Después de más de dos décadas en que la incorporación de las medicinas ha sido tema de discusión de distintas instancias gubernamentales, fue hasta el 2002 que la SSA se posicionó oficialmente con relación a las medicinas indígenas y desarrollo una estructura, la Dirección de Medicina Tradicional, encaminada a ocuparse del asunto. A través de la misma se publicaron dos documentos, "El enfoque intercultural" y "El Personal operativo de la SSA y su relación intercultural con la Medicina Tradicional", ambos en julio de 2002.

En Chiapas dicha iniciativa toma cuerpo en junio de 2004 mediante la realización de talleres sobre interculturalidad dirigidos al personal de la institución. Para el caso de que la "interrelación" o "interculturalidad en salud" llegase a concretarse, para

53 IMSS-Solidaridad 1992: 315.

los *jpoxtavanej* organizados es claro que ésta tendrá que darse bajo las siguientes premisas: primera, que el modelo generado tendrá que considerar que cada agente trabajará en los espacios en que habitualmente lo ha hecho, los *jpoxtavanej* son enfáticos en negarse a hacerlo en espacios *ex profeso* para el trabajo conjunto, descartando con ello la iniciativa de las clínicas de atención mixta.

Las organizaciones de médicos indígenas de Chiapas proponen partir inicialmente de la referencia y contrarreferencia de pacientes, y dependiendo de cómo se susciten las experiencias particulares de las diferentes regiones, avanzar en el sentido de realizar acciones conjuntas de atención a la salud-enfermedad. Segundo, tendrán que considerarse las siguientes propuestas, resultado de una discusión que data de varios años de trabajo, realizada en comunidades socias de la OMIECH y de la ODETIT:

I.- Toda legislación que se realice, a nivel federal o de los estados en relación con los pueblos indígenas, estará contenida en apartados específicos de Derecho de los Pueblos Indígenas [...]

2.- Que en todo proceso legislativo en materia de derecho de los pueblos indígenas, realizado en los estados, sean tomados como directriz, la Ley Reglamentaria correspondiente al primer párrafo del Artículo Cuarto de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, una vez que este haya sido modificado según la demanda de diferentes organizaciones indígenas del país, así como el Convenio No. 169 de la OIT, suscrito por México, y que constituyen los tres órganos máximos de referencia.

3.- Que es improcedente legislar sobre los mecanismos internos de la medicina indígena tradicional por ser ésta, parte de la costumbre y tradición de los pueblos indios [...]

4.- Que, en todo caso, lo legislable son las características bajo las que debe interactuar el sector salud de la sociedad global con las comunidades indígenas y sus médicos tradicionales [...]

5.- Se debe adicionar un capítulo a las leyes de salud, tanto federal como de los estados, donde se establezca que se respetan los mecanismos propios de los grupos indígenas para la validación de la práctica de sus médicos indígenas tradicionales. Mecanismos de validación fincados en la costumbre indígena y que han sido aplicados durante siglos.

6.- Se deben asegurar mecanismos jurídicos y financieros destinados a la conservación, fortalecimiento, rescate de recursos en vías de extinción y desarrollo de las medicinas indígenas tradicionales, así como apoyo a sus organizaciones.

7.- Que toda legislación que se realice, en torno a la medicina tradicional, tome como base la determinación de los médicos indígenas tradicionales de continuar siendo independientes,

al mismo tiempo que estar coordinados con las instituciones de salud, apoyados por ellas pero no como asalariados o con menosprecio, sino por el contrario con respeto y apoyo mutuo.

8.- Que el trabajo que se realice en coordinación con el Sector Salud tenga como base un programa especial en cuyo diseño participemos por igual las organizaciones de médicos indígenas tradicionales y las instituciones.

9.- Que las comunidades indígenas y médicos indígenas participemos en la planificación, programación, desarrollo y evaluación de los programas oficiales de salud, aprovechando los conocimientos que tenemos de las regiones, de la cultura, de las necesidades y de las formas de llegar a los habitantes de nuestras comunidades.

10.- Que el Gobierno Estatal apoye, a través de sus instituciones proyectos de investigación, capacitación y servicio, abocados a afinar las relaciones entre las medicinas tradicionales y los sistemas de salud.

11.- Consideramos que en los planes de estudio de las instituciones formadoras de recursos humanos, sobre todo aquellas cuyos egresados realizarán su trabajo profesional en zonas indígenas, debe de ser considerada la inclusión de materias como antropología médica, medicina social, botánica y herbolaria medicinal; ya que es necesario que estos cuenten con conocimientos que les permitan desenvolverse en nuestras culturas y darnos los apoyos que realmente necesitamos.

12.- Que los servicios de clínicas y hospitales asentados en las regiones indígenas se adecuen a las necesidades de la población. La adecuación mencionada tendría que realizarse en coordinación con los médicos tradicionales, sus organizaciones y representantes de las comunidades.

13.- Que los Gobiernos Federal y de los Estados apoyen la documentación, así como la identificación y preservación de los recursos naturales usados por la Medicina Indígena Tradicional.

14.- Que no se obstaculice la libre participación del médico tradicional como autoridad religiosa, dentro de la organización jerárquica tradicional.

15.- Por ningún motivo se podrá obligar a los médicos tradicionales a tomar cursos con contenidos propios de la medicina oficial, como son los de fomento a la salud, primeros auxilios y atención médica simplificada. Correspondiendo a la libre decisión de cada persona tomarlos o no. En su lugar se sugiere que se fijen mecanismos encaminados a la organización de encuentros entre médicos tradicionales y la creación de Centros de Desarrollo de la

Medicina Tradicional, que tengan por objeto el intercambio, enseñanza y fortalecimiento de las técnicas y procedimientos de nuestra medicina.[54]

Precisamente, el proyecto del que deriva este libro fue el primero de una serie encaminados a documentar en su totalidad los elementos de las prácticas médicas que realizan los socios de la OMIECH y la ODETIT, y tiene como objetivo, además de fungir como memoria del acontecer actual, empezar a dar a conocer a la sociedad global, y específicamente al sector salud, la situación que éstas guardan, además del impacto real que tienen en sus ámbitos de incidencia. Y es el primero, en tanto considera que para que el sector salud y otros de la sociedad nacional estén en posibilidad de entender, aunque sea en forma parcial, el sentido de la medicina de los tzotziles, es preciso partir de los conceptos en que se sustenta para luego estar en capacidad de generar programas de salud dentro de los que deben resaltar aquellos que coadyuven a reforzar los procesos de "interrelación" o "interculturalidad" entre las medicinas, buscando con ello que los resultados de investigación influyen, además de en el lineamiento de las políticas de salud en la planificación y su concreción en acciones que deben responder a las necesidades sentidas y reales de los tzotziles y de otros grupos, y que esto repercuta positivamente en sus condiciones de vida.

54 Page 2002: 117-121.

PARTE II

CAPÍTULO 1

REALIDADES Y COSMOVISIÓN

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

MEFISTÓFELES: ¡En eso reconozco al hombre docto! ¡Lo que vosotros no tocáis, lo que os queda a una legua de distancia, lo que no comprendéis, lo que os falta en absoluto, lo que no contáis y creéis que no es verdad, lo que no pensáis y no tiene para vosotros peso alguno, lo que no acuñáis, pensáis que carece de todo valor!

Fausto, *J. W. Goethe*

Escribe, Guzmán: El último acto de la creación no fue más que eso, el último; no el acto culminante, sino el acto del descuido, del tedio, de la falta de imaginación; ¿es concebible que el Padre, omnipotente, haya creado directamente esta odiosa burla que somos los hombres? De ser así, o no sería Dios, o seria el más cruel de los dioses... o el más estúpido. Piensa que así como nosotros, y no Dios, somos quienes a Dios nombramos y su nombre escribimos, nuestra pecaminosa soberbia nos hace creer y decir que Dios nos creó a su imagen y semejanza. Entiéndeme, Guzmán; quiero purificar totalmente la esencia de Dios liberando al Padre Creador del pecado supremo: la creación de los hombres; no podemos ser obra suya, no podemos, no... Déjame liberar a Dios del soberano pecado que le atribuimos: la creación del hombre. ¿De quién somos obra entonces, Señor?

Terra nostra, *Carlos Fuentes*

INTRODUCCIÓN

El Complejo Religioso Mesoamericano

Los mayas, como muchos otros grupos étnicos de México, fueron parte del complejo religioso mesoamericano; al respecto, López Austin señala que la confluencia de diversas sociedades con distinto grado de desarrollo e interacción en diferentes ámbitos y con diferentes grados —económico, político, religioso y de dominación-subordinación— dio como resultado la conformación de un: "[...] complejo religioso mesoamericano —y con él el mítico, el mágico, y, en términos más amplios, el de la cosmovisión— como un conjunto estructurado de procesos sociales, creencias, prácticas, valores y representaciones que se van transformando a lo largo de los siglos."[1]

El ámbito geográfico del complejo religioso mesoamericano abarcaba una extensa zona de Norte y Centroamérica; por el norte limitaba con el río Sinaloa, por el noroeste con los ríos Mayo y Yaqui, por el noreste con el río Pánuco, por el sur los límites estaban en Belice, Guatemala y El Salvador y por el sudoeste en Honduras, Nicaragua y Costa Rica.[2] Todos los pueblos insertos en esta región constituyen, como expresa López Austin: "[...] comunes deudores de una cultura madre, a la que llamamos Olmeca, cuyo origen se sitúa, según algunas de las opiniones autorizadas, en el sur de Veracruz y en el occidente de Tabasco, por allá del año 2000 a. n. e. [a.C.]".[3] Pero que, como señala en un trabajo más reciente, sus orígenes se remontan aún más atrás, a la época: "[...] en que los pueblos nómadas llegaron a depender de tal forma de los productos de sus cultivos que se asentaron definitivamente junto a

1 López Austin 1992: 28.
2 López Austin 1975: 7.
3 López Austin 1975: 8.

sus sembradíos (2 500 a. C.).[4] Y cuya cohesión fue otorgada por el cultivo del maíz, el frijol, el chile y la calabaza, que, según señala, su domesticación data de entre 7 500 y 5 000 a. C.[5] Complejo que estuvo matizado por una gran heterogeneidad entre las diversas sociedades que lo integraron, y, por lo mismo, incluyó vínculos diversos y variables, que lo hicieron "[...] rico en expresiones regionales y locales". Por lo mismo, Mesoamérica no se caracterizó precisamente por la "[...] presencia de rasgos típicos", o "[...] por un promedio de constantes", su valor deriva "[...] de todo el complejo de relaciones, de sus combinaciones y pesos relativos y no de la mera relación dominante".[6]

Según este autor, lo que cohesionó y ha permitido la persistencia del complejo religioso mesoamericano es un "núcleo unificador muy resistente al cambio",[7] mas no "inmune a él",[8] inscrito en lo que Braudel delineó como rutas de la larga duración histórica[9] que ha permitido que las relaciones suscitadas en el decurso histórico entre las sociedades participantes en dicho complejo, hayan dado origen "[...] no sólo a semejanzas entre éstas, sino a diferencias e inhibiciones, producidas por las diferencias asimétricas".[10] Es decir, los diferentes hechos y elementos cosmogónicos, así como el desarrollo de los diferentes campos, no sucedieron, ni suceden, necesariamente en todas estas sociedades en forma paralela, con la misma duración, ni se han visto sujetos a los mismos procesos, o a embates homogéneos provenientes de la sociedad nacional. Sin embargo, la estructura basamental ha persistido con tanta fuerza que aún hoy después de más de quinientos años de coloniaje encontramos entre los grupos indígenas cosmovisiones claramente diferenciadas de la sociedad nacional, aún cimentadas en el complejo religioso mesoamericano. Por ejemplo, sobre el grupo otomí, Galinier señala:

> Los otomíes conservan viva una verdadera cosmovisión en la que integran conceptos de espacio y tiempo, una noción de persona, una teoría del destino que tiene incontestables fundamentos precortesianos [...] confirma la vigencia, en un estrato muy profundo de la percepción del cosmos, de representaciones que no han desaparecido del patrimonio común

4 López Austin 2001: 49.
5 López Austin 2001: 51.
6 López Austin 1975: 8.
7 López Austin 1993: 13.
8 López Austin 2001: 59.
9 Braudel 1999: 94-95.
10 Cabe remitir al lector a la tesis doctoral de Andrés Medina Hernández (1999), en la que realiza un acucioso recorrido de la cosmovisión mesoamericana, a través de la revisión de la etnografía de la región.

de los grupos que constituyen la familia otomí-pame, como un rasgo "arcaico" escondido detrás de la diversidad lingüística y cultural. Todos esos factores nos invitan a "excavar" en el sistema ritual y en la cosmología de los otomíes orientales para alcanzar el núcleo duro del *eidos* otomí, de lo que ha resistido tras complejos procesos de transformación, a cuatro siglos de colonización.[11]

Precisamente, es la noción de núcleo unificador muy resistente al cambio, inscrito en la muy larga duración,[12] lo que nos permite inscribir, con sus semejanzas y diferencias, a la cosmovisión de los grupos mayas de los Altos de Chiapas dentro del contexto del complejo religioso mesoamericano, que en su dinámica contiene: primero, elementos antiguos ligados al núcleo duro del complejo religioso mesoamericano y propios, es decir, los creados dentro de la dinámica de los pueblos mayas, que han otorgado unidad a la cosmovisión y a lo religioso, por proveer y a la vez proteger, "[...] valores, creencias, prácticas y representaciones fundamentales". Segundo, los conformados por elementos "más vulnerables al cambio". Tercero, los de "naturaleza efímera",[13] estos últimos de naturaleza más lábil. Todos los cuales pasan y han pasado por diferentes ritmos de actualización y de creación, como resultado de la influencia de los diferentes determinantes en el decurso histórico.[14] De entre los vehículos de *expresión privilegiados* [15] del núcleo duro de la cosmovisión[16], el mito de origen constituye una base importante para comprender el porqué y el cómo de la medicina entre los tzotziles de Chamula y pedranos de Chenalhó.

Para tal aseveración se parte de que si bien en su versión actual dicho mito presenta una estructura diferente a la registrada en el *Popol vuh*[17] debido a la incorporación de diversos elementos al paso de los siglos, en ese proceso de creación continua[18] de cosmovisión que es condición necesaria a todo proceso social, éste no ha perdido su fundamento estructural. En este sentido, uno de los elementos más resistente al cambio, que López Austin denomina como perteneciente al núcleo duro de la cosmovisión, resulta ser el que delimita, primero, la premisa para

11 Galinier 2001: 455.
12 Braudel 1999: 94.
13 López Austin 1984: 17.
14 López Austin 1993: 11.
15 López Austin 2001: 64.
16 López Austin 1993: 13.
17 Recinos 1961 [1952]: 27.
18 López Austin 2001: 63.

la creación de la humanidad actual (considerando otras creaciones y exterminios previos) y la razón por la que aún rige en la ideología; segundo, la estructura del universo que tiene el objetivo claro de coadyuvar a que la humanidad cumpla con el mandato primigenio de nutrir a las deidades y, tercero, la conformación de la persona, aspectos que entre estos tzotziles, trascienden el espacio del ritual para proyectarse en la dialéctica de la dinámica social y con más especificidad en cada acto de la vida cotidiana.

En el campo médico, el ámbito que en este estudio nos ocupa, veremos cómo lo antedicho determina las formas que adoptan la salud, la enfermedad y la muerte y, en consecuencia, las características que adquieren, no sólo la atención misma sino también los procesos de formación e iniciación de quienes se ocupan de ella.

La Noción de Cosmovisión

Antes de adentrarme en el capítulo creo necesario explicitar qué entiendo por cosmovisión, toda vez que este concepto constituye el elemento en torno al cual gira lo que a continuación se presenta, en este sentido, junto con López Austin, la entiendo como:

> [...] un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo que se integra como un conjunto estructurado y relativamente coherente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender racionalmente el universo.[19]

La cosmovisión constituye pues "[...] el macrosistema conceptual que engloba todos los demás sistemas, los ordena y los ubica". Asimismo: "[...] pone en primer plano y generaliza algunos de los principios básicos pertenecientes a uno o varios sistemas y extiende el valor de las taxonomías".[20] Que a mi modo

19 López Austin 1993: 13; 1984: 20.
20 López Austin 1993: 58.

de ver se complementa con la siguiente cita, de Andrés Medina, quien señala que la cosmovisión es: "[...] una matriz en la que se articulan las concepciones y las orientaciones relativas al tiempo y al espacio, así como la configuración de la persona [...] en la que se inscribe el conjunto social, en este caso la comunidad, y desde la cual reproduce y recrea su cultura".[21]

Punto nodal en el campo médico, aunado a que la noción de persona es un elemento central, sino es que el más importante en su abordaje y comprensión. De entre los sistemas ideológicos[22] que conforman la cosmovisión e inciden en el campo médico, el religioso y el mítico son de crucial importancia, y para los puntos que se tocan enseguida, especialmente el mítico, toda vez que constituye el principal núcleo generador y reproductor de la cosmovisión; en él está presente la "expresión de una totalidad"[23] desde una perspectiva "profundamente religiosa",[24] dado que, como señala Eliade, "[...] son el producto de la experiencia religiosa general y no de una determinada clase de seres privilegiados".[25]

El mito, carece de autoría, por lo mismo, es un producto histórico, social, ideológico, que sólo adquiere sentido y existe como tal cuando tiene como referente a la sociedad y se integra dinámicamente a ésta, cumpliendo diversas funciones[26], determinando en parte los procesos socioculturales. Como producto histórico, el mito proviene de la memoria ancestral, va cambiando a lo largo del tiempo ajustándose a las necesidades sociales —"es persistente en el tiempo pero no inmune a él"[27]—, es decir, se transforma, sin perder su esencia,[28] a expensas, esencialmente, de elementos muy resistentes al cambio, que forman parte

21 Medina (1999: 94 y 105). Cabe señalar la distinción que Medina hace entre los conceptos de cosmología, "[...] referido a los datos relativos a los orígenes del mundo y a las explicaciones locales sobre las particularidades culturales de una comunidad o sociedad determinadas" proveniente de la antropología cultural, y el de cosmovisión, de mayor profundidad, procedente de la filosofía y fundamentado en el estructuralismo de Lévi-Strauss.

22 Los sistemas ideológicos constituyen el plano abstracto de los campos particulares de acción, en nuestro caso, el campo médico, ya que constituyen los determinantes, en primera instancia, del movimiento y de las transfiguraciones étnicas que se suscitan, tanto en los diferentes principios generales como en la manera particular de conciencia interna, articulando coherentemente los elementos de los sistemas ideológicos de otros campos que se imbrican, así como el peso relativo que estos adquieren en el complejo que se forma. Los sistemas ideológicos están indisolublemente ligados al plano de lo concreto, en el que se manifiestan: "[...] en formas particulares de acción, que incluyen instituciones, prácticas, normas, reglas, medios de transmisión ideológica y, en fin, todo medio de realización directa de las funciones de la acción en el campo particular" (López Austin 1993: 18).

23 Meslin 1978: 225.

24 Meslin 1978: 225.

25 Eliade 1976: 24-25.

26 "[...] puede ser a la vez expresión de realidades superiores al hombre y consideradas sagradas para él y medio también de justificar un orden social, de transgredir, sublimándolas a través de un personaje heroico, unas prohibiciones sociológicas y de explicar unas situaciones típicas que todo hombre, poco o mucho, encontrará a lo largo del itinerario de su vida" (Meslin 1978: 225).

27 López Austin 1992: 26, Meslin 1978: 231.

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

del núcleo duro de la cosmovisión. Se transmite, se preserva de generación en generación y actualiza a través de diversos mecanismos entre los que destacan la tradición oral, el ritual y los sueños.

El mito, hecho relato, en su discurso se presenta como persuasivo y paradigmático,[29] sitúa y orienta al individuo y a la colectividad en la realidad, ubicándolos en el sitio que en el orden de la naturaleza les corresponde; constituye "[...] un conocimiento integrado unitariamente a la actividad humana en tanto participa en la realidad misma del mundo".[30] Su interiorización ubica al individuo en la raíz de la experiencia de vida revelando el sentido particular de objetos y fenómenos, y motivando la emotividad y el sentimiento[31] al que se ve indisolublemente ligado. Proceso que si bien se suscita entre consciente e inconsciente, preferentemente acontece en el ámbito del segundo.

Sin embargo, para este trabajo, que no versa sobre el mito sino sobre el campo médico, lo que interesa respecto primero es su estar vivo, su presencia ideológica dinámica y determinante en los procesos que se suscitan en torno al campo médico, "su capacidad generadora y condicionante de otros procesos".[32]

El punto de partida, entonces, son los mitos de origen de los tzotziles,[33] que definimos como unidades subordinadas al mito cosmogónico más general. Y de éstos, dada la necesidad de particularizar, se rescatan los elementos que dan sentido y forma al campo médico tzotzil. En este sentido, el elemento mítico de mayor importancia, primero, por constituir claramente un elemento perteneciente al núcleo duro de la cosmovisión, y segundo, por situarse en el tiempo en una época primigenia, en la de la creación, sentando con ello el antecedente que da sentido a los demás elementos del campo médico, es el siguiente: el propósito de *Riox*[34] al abocarse a las distintas creaciones fue dejar sobre la Tierra a un ser cuya tarea preeminente, sino única, era la de dar manutención a las deidades

29 Meslin 1978:229.

30 Meslin 1978: 235.

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

32 Jung 1966: 108.

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

34 No se toma en primera persona, sino como la divinidad en su totalidad, tal como expresa Gossen: "Aunque *Rio˜s* es un préstamo tomado del castellano Dios, el significado del término tzotzil es mucho más general que el del vocablo castellano. *Rio˜s* alude a todo un conjunto de fenómenos religiosos, que incluyen, Dios (sinónimo de *Htotik*, el Sol); santos individuales y sus imágenes; actos religiosos [...] gestos religiosos [...] y quizás otros" (1980: 207-209).

celestiales; propósito que al no cumplirse fue y es razón suficiente para coercionar o, en caso extremo, exterminar a las diferentes humanidades —en su totalidad, parcial o individualmente. El propósito de *Riox* de crear una humanidad[35] con capacidad persistencia y transfiguración entre los mayas, así como su importancia en la conformación y determinación del campo médico de los tzotziles referidos han sido documentadas entre chamulas desde 1960,[36] pedranos[37] y andreseros[38] desde la década 1960, y cuya única razón de existir sea ésta, se encuentra claramente expresado en el *Popol vuh*'.

Las diferentes creaciones y consecuentes destrucciones que se narran entre los mayas[39] indican con precisión que el exterminio de las diferentes humanidades se debió a su incapacidad estructural, ya fuera física, emocional, intelectual o espiritual, para cumplir el objetivo de adorar y proveer el sustento de las deidades.[40]

35 Sobre el particular, en el *Popol vuh*, se dice: "Cuando el creador y el Formador vieron que no era posible que [los animales] hablaran, se dijeron entre sí: 'No ha sido posible que ellos digan nuestro nombre, el de nosotros sus creadores y formadores. Esto no está bien', dijeron entre sí los Progenitores [...] Así, pues, hubo que hacer una nueva tentativa de crear y formar al hombre por el Creador, el Formador y los Progenitores.'¡A probar otra vez! Ya se acercan el amanecer y la aurora; ¡hagamos al que nos sustentará y alimentará! ¿Cómo haremos para ser invocados, para ser recordados sobre la tierra? Ya hemos probado con nuestras primeras obras, nuestras primeras criaturas; pero no se pudo lograr que fuésemos alabados y venerados por ellos. Probemos ahora a hacer unos seres obedientes, respetuosos, que nos sustenten y alimenten. Así dijeron' " (Recinos 1961 [1952]: 27).

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

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

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

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

40 En los mitos de origen presentados en el libro de Guiteras se habla de que la carne de los primeros hombres fue hecha de lodo, pero: "[...] se des-

Aquí es preciso enfatizar, como un factor incidental en la conformación de las diferentes respuestas emocionales y nosológicas de los actuales tzotziles, la manera en que resaltan los defectos e imperfecciones que caracterizaron a las diferentes humanidades, y que concomitante, llevó a su destrucción por no avenirse a los objetivos de las deidades. Esto claramente indica que la última creación, la humanidad actual, si bien se aviene a la intención primordial no es del todo perfecta, por un lado, permanece latente la posibilidad de su destrucción —en la actualidad, dadas las características que ha adquirido el mito, la amenaza de destrucción del total de la humanidad ya no es tan patente, pero aún la manifiestan en forma aislada los colaboradores; sin embargo, en lo que respecta a grupos e individuos este concepto no constituye una amenaza virtual, sino que se concreta en lo cotidiano—, que no sucederá en tanto cumpla el mandato de mantener a las deidades. Este hecho también fue documentado entre los chamulas en la década de 1970.[41]

Por otro lado, tenemos la creación de otros mecanismos mediante los cuales las deidades obligan a que la humanidad tzotzil centre su atención de vida, su cotidianeidad en dar atención, adorar y proveer a las deidades de sustento, nos referimos al complejo de alteridad —*ch'ulel, valijelil y* nagual—, así como a la dirección y mediación proporcionada por diferentes deidades de la Tierra, pero en especial los Apóstoles.

hacía, estaba blanda, no tenía movimiento, no tenía fuerza, se caía, estaba aguada, no movía la cabeza, la cara se le iba para un lado, tenía velada la vista, no podía ver hacia atrás. Al principio hablaba, pero no tenía entendimiento. Rápidamente se humedeció dentro del agua y no se pudo sostener". Más adelante dice: "Los dioses se reunieron y acordaron consultar con la abuela-abuelo *Ixpiyacoc, Icmucané*, quien echó la suerte con granos de maíz y 'tzité' (conocido en Guatemala como árbol de Pito) y en náhuatl como *tzompanquahuitl*), de lo que resultó que el hombre, en el segundo intento fue hecho de madera [...] Existieron y se multiplicaron; tuvieron hijas, tuvieron hijos los muñecos de palo; pero no tenían alma, ni entendimiento, no se acordaban de su Creador, de su Formador; caminaban sin rumbo y andaban a gatas" (Guiteras 1965: 27-30). Luego menciona: "Los segundos hombres fueron destruidos por medio de una gran inundación. Los terceros hombres fueron hechos de otras maderas, *tzité* y espadaña (planta de la que se saca el tule con el que se hacen petates), pero tampoco hablan, ni pensaban y fueron nuevamente destruidos, por medio de una resina que descendió de los cielos, así como deidades que con sus armas los desmembraron. Los descendientes de estos hombres, son los monos. Mucho tiempo después, ya que *Hunahpú* e *Ixbalanqué* había ascendido a los cielos para pasar uno a ser el Sol y el otro la Luna, fue creado el cuarto hombre: Y dijeron los Progenitores, los Creadores y Formadores, que se llamaban *Tepeu* y *Gucumatz*: 'Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados; que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra.' Así dijeron" (Guiteras 1965: 103). Por último, señala que: "La cuarta humanidad fue hecha de maíz, de mazorcas amarillas y blancas: "[...] ésta fue su sangre, de esta manera se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz [en la formación del hombre] por obra de los progenitores [...] Y moliendo entonces las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, hizo Ixmucané nueve bebidas y de este alimento provinieron la fuerza y la gordura y con él crearon los músculos y el vigor del hombre. Esto hicieron los Progenitores, *Tepeu* y *Gucumatz*, así llamados" (Guiteras 1965: 104).

41 Gossen escribe: "[...] en cada una de las tres primeras creaciones del universo, el Creador no logró su ideal de humanidad y destruyó sus abortados esfuerzos. Aunque los chamulas creen que la actual Cuarta Creación es el ensayo más exitoso, también saben que está llena de iniquidades y que incluso está en peligro de destrucción; por lo tanto, están interesados en defenderla de la mala conducta de la gente perversa" (1980: 45). Y más adelante, nos dice: "[...] La única circunstancia que podría causar su repetición en Chamula, sería que los indios descuidaran sus obligaciones para con los santos y demás deidades. Una negligencia de ese tipo podría acarrearles un castigo y hasta la destrucción de la Cuarta Creación" (Gossen 1980: 186).

Dos Mitos

En términos generales, el mito de origen entre los tzotziles de la actualidad se presenta en dos versiones que tienen diferencias consustanciales con su antecedente prehispánico,[42] incluso con la información recabada en las décadas de 1960 y 1970, datos que son más parecidos al mito de origen prehispánico.[43] Lo que resalta de las diferencias es que en la actualidad ya no se narra la destrucción de las diferentes humanidades. Al respecto, consideramos que dichos cambios se suscitaron como consecuencia de la resignificación de elementos menos resistentes al cambio a partir de la incorporación de elementos del mito de origen judeocristiano, primero con la determinante influencia que ejerció la Conquista y evangelización inicial, pero, sobre todo considerando el intenso trabajo pastoral —sin parangón con ninguna otra época— realizado por la Iglesia Católica Diocesana y por las sectas y denominaciones de orden cristiano y judaico en los Altos de Chiapas en las seis últimas décadas.[44] Sin embargo, se podrá observar a continuación cómo los elementos que hemos considerado como centrales y más resistentes al cambio prevalecen. Así, el estado actual de dichos mitos es el siguiente. En la primera versión, sostenida por la mayoría de nuestros colaboradores,[45] se piensa que la Tierra tiene dos estratos: el de arriba, donde vivimos los humanos, los Apóstoles, los *Anjeletic* y los enemigos (el Diablo y sus ayudantes), y el de abajo, región a la que los humanos no tienen acceso y donde viven personas muy "chiquitas" que tienen los pies chuecos y dioses diferentes a los de la humanidad que vive en la superficie. En el mito de referencia, aunque no se aluden las diferentes destrucciones de la humanidad, se señala que Jesucristo primero situó sobre la superficie de la Tierra a las personas "chiquitas de pies chuecos", mientras que a los ancestros de sus actuales habitantes los situó en la parte inferior.

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

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

44 Véase Page 1996: 43.

45 Trece *jpoxtavanej,* todos los provenientes de Chamula y algunos de San Pedro Chenalhó; obviamente no es estadísticamente significativo, pero de alguna manera sí muestra una tendencia.

El Apóstol Obispo, intercedió ante *Riox* logrando que se enviara a esa primera humanidad bajo la superficie de la Tierra situando a los ancestros de los actuales tzotziles en su lugar. Lo hizo convencido de que la gente que entonces estaba sobre la superficie de la Tierra no respondía a las necesidades nutrimentales de las deidades, ya que, aunado a su incapacidad física para realizar algunas actividades inherentes a la labor de adorar, como son cargar y trasladar a las deidades durante las procesiones, no sentían ni profesaban respeto hacia ellas, por lo que no se interesaban en cumplir el mandato primigenio; y aunadas otras características de orden negativo que, como apunto más arriba, resaltan, como el hecho de que no sabían comer ni tenían educación. En síntesis, no eran como los que podrían suplirlos, en ese momento habitantes de la parte inferior del mundo. El hecho sucedió de la siguiente manera.

Un día, ya lejano, llegó a la Tierra un Santo Apóstol llamado Santo Obispo, les ordenó a los primeros hombres que lo cargaran, pero no pudieron, lo que el santo vio muy mal. Éste hecho lo expuso ante otros Apóstoles y Jesucristo, insistiendo en que esa gente no era apta para habitar la superficie de la Tierra, inclinándose por hacer un intercambio entre ésta y los que habitaban bajo su superficie, logrando que así se acordara. Al hacerse el cambio el resultado fue el esperado porque la humanidad que había permanecido bajo la superficie de la Tierra ofrecía abundantes plantas, velas e incienso a las deidades; además, eran capaces de cargarlos y nutrirlos.

Ahora bien, la condición para su permanencia, dado que ya no se vislumbra la destrucción de la humanidad pero sí la de volver a su situación anterior, estriba en cumplir en forma perenne con el mandato primigenio, lo que permite a la humanidad que actualmente reside sobre la superficie de la Tierra, además de mejorar sus condiciones existenciales, mantenerse en una situación de menor sufrimiento en el sentido de que en el mundo inferior la naturaleza es áspera y seca; no hay alimentos, por lo que la gente se tiene que alimentar del olor de los alimentos que consumen los que están sobre la superficie de la Tierra; y cuando el Sol, en su recorrido, pasa por esos lugares, irradia un calor tan abrasador, que si los que viven bajo de la superficie no se protegen, pueden sufrir graves quemaduras, mientras que cuando no está ahí por andar iluminando y calentando la superficie de la Tierra, la temperatura de ese lugar es fría en extremo.[46]

46 Véanse para Zinacantán a Fabrega y Silver (1973: 25) y para San Pablo Chalchihuitán a Köhler (1995: 1). En Venustiano Carranza se habla de la existencia de enanos que viven bajo la superficie de la tierra, a los que, como reporta Díaz Salas, se denomina *koncave'etik; pixulum* (1963: 259). 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 grandes

Aquí es interesante destacar la presencia e importancia de dos de los elementos del núcleo duro prehispánico persistentes en la actual narración del mito de creación, el de la sucesión de diferentes humanidades sobre la superficie de la Tierra y el de haber logrado la creación de personas con capacidad para cumplir con el primigenio designio sagrado de nutrir a las deidades. Por otro lado, el de la resignificación del elemento relativo a la exterminación de las humanidades, suplido por la amenaza siempre presente de su relego a un sitio de sufrimiento extremo; apuntando el estrato debajo de la superficie de la Tierra, en cierto sentido, al modelo del infierno católico, en que destacan elementos de éste, como serían el calor y frío insoportables, hambre nunca satisfecha y sufrimiento permanente.

En la segunda versión del mito se narra que inicialmente los ancestros de los actuales tzotziles —y se presume que también el resto de la humanidad— fueron colocados, por el Señor Jesucristo en la primera Tierra, una superficie completamente plana. En ésta la gente no requería esfuerzo alguno para lograr su sustento; no conocían el agotamiento, el hambre ni la incomodidad, en síntesis, el sufrimiento. Las deidades celestiales suponían que al permitir que la gente viviera una vida fácil y confortable no encontraría impedimento para centrar todas sus energías en servirles, mencionándolas, adorándolas y nutriéndolas. Pero sucedió que sus criaturas adoptaron una actitud arrogante y ni por asomo se acordaban del mandato primigenio, y mucho menos de dar manutención a sus creadores.

Entonces, en vez de optar por el exterminio de esta humanidad, las deidades se tomaron cinco días para modificar el mundo. Para ello hicieron piedras, y con ellas montañas y cerros, con lo que dieron estabilidad y fuerza a la Tierra. Estas estructuras son consideradas por algunos de los tzotziles de hoy como pilares del mundo.[47] También crearon cuevas, barrancas, grandes cañones, ojos de agua, arroyos, ríos, lagunas y mares, todo con el objetivo de habitarlos con deidades secundarias asignadas a la Tierra en orden de coadyuvar a que la humanidad cumpliera el mandato sagrado. Además crearon muchos más árboles y otras plantas.[48]

sombreros para no ser quemados. En otras partes de los textos de Fabrega y Silver (1973: 101-102) y de Köhler (1995: 1) se señala que esta gente es demasiado débil para trabajar y que se alimenta del olor de las comidas. Los primeros mencionan que usan sombreros, Köhler dice que se cubren la cabeza y nuca con lodo. Cuando el Sol se encuentra en el cenit de *kolontik*, en la superficie de la Tierra es media noche.

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

48 En la década de 1960, entre los andreseros, Holland reportó un mito en el que se menciona una tierra plana; sin embargo, en esa versión aún es

El objetivo principal de los cambios señalados fue proveer sufrimiento a la humanidad, de tal manera que constantemente recordara a las deidades y cumpliera con sus obligaciones.

Me parece que este mito, en la parte que corresponde al mundo plano y a las características de la vida humana, de alguna manera reconstruye e incorpora el mito del paraíso judeocristiano. En ambos, todo está dado, la humanidad vive en estado excelso sin tener la necesidad de realizar esfuerzo alguno para allegarse sustento, y lo que corresponde con la noción de pecado primordial tiene que ver, en el caso que nos ocupa, con no cumplir el mandato divino: servir, adorar, mencionar y nutrir a las deidades. Que sería el elemento resistente al cambio proveniente del mito prehispánico persistente en esta versión.

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

Otro elemento por destacar, en ambos mitos, es que independientemente de la estructura definitiva que adquiere el mundo —lo que conlleva la modificación en el orden de todas las cosas—, está la consideración de que si bien existe la amenaza más general de exterminio ésta, después de un tiempo, pasa a un plano secundario, deja de constituir una amenaza directa lo que coadyuva al relajamiento en el cumplimiento del mandato primigenio. Con ello, las deidades se percatan de la imperfección fundamental de su creación, atando a la humanidad adicionalmente a

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

mecanismos que la coercionan y regulan, estando de esta manera obligada a realizar el trabajo para el que fue creada, como es el caso del complejo de persona, otro elemento prehispánico —del que hablaremos con mayor detalle en otro capítulo—, así como otros más recientemente adquiridos, como los libros o libretas de registro divino, deidades del panteón católico y lugares habitados por éstas.

Otro hecho mítico que apunta al planteamiento inicial sustentado se relaciona con la creación de la palabra y del objetivo de ésta. El mito establece que primero la gente no hablaba. El Señor Jesucristo percibió que eso hacía del humano un ser incompleto, entonces lo dotó de la palabra para que se expresara igual que los dioses y con el mismo lenguaje dirigiera sus plegarias. Para lograrlo le pidió a su madre la "Virgen de Santa María" que hiciera tres tortillas con "hoyitos" y se las dio a comer a la primera pareja —por esto este secreto se utiliza con los niños que no quieren hablar, se les administra y en un corto lapso desaparece el impedimento. Ese hecho también marcó la idea del origen de la tortilla.

Al dotar a la humanidad de palabra Dios ordenó que la utilizara para decir cosas buenas y no mentiras, y así se hizo. Pero luego el Diablo "[...] metió los chismes, las mentiras y las malas palabras".[49]

Finalmente, el mito sobre la creación y su objetivo se completa con otro elemento muy resistente al cambio proveniente del complejo religioso mesoamericano, que es la figura de la deidad que sustenta y cobija al complejo de seres que la habitan: la Tierra, y quien fue creada para ser madre, Madre Tierra, la madre cargadora de los hijos de Dios, un ente vivo con voz y voluntad propia; un ser sagrado, que se presenta en sueños como una mujer blanca de cabellos negros, tan largos que cuando ella está de pie llegan hasta el suelo.

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

El Señor Jesucristo le dijo que la única razón por la que la había creado fue para cobijar, criar y sostener a sus hijos los humanos, y para ellos había también creado los árboles y todas las cosas, que no había ningún otro lugar donde ponerlos y que

49 Colaborador, Victorio Vázquez (pág., 85).

por lo mismo ella los tenía que aguantar, debía ser la "cargadora", la "abrazadora" y los debía besar a todos.

No quedándole otra alternativa y, además, sabiendo que dependía de los hijos de Dios para su manutención, adoptó su papel de Santa Tierra Madre: amable, protectora y nutricia, sapiente de todos los pecados y delitos, pero también castigadora y exterminadora implacable.

Además de sostener a la gente, la Madre Tierra hace crecer sobre su superficie los alimentos que le permiten mantenerla; cuando se le pide, impide que se caiga en poder del Diablo y sus ayudantes. Ella ha llegado a querer tanto a sus hijos que hasta permite que la lastimen con el azadón, el machete o el pico a la hora de preparar la tierra y sembrar; que se ponga sobre su faz la suciedad; que se la pise y se cometan pecados; que se queme su hierba, su zacate y los montes. Por eso cada día se le debe pedir perdón y protección, y periódicamente ofrecerle un ayuno, hincarse, y antes de empezar a trabajar sobre su superficie, se le debe pedir perdón y permiso.[50]

Por otro lado, aunque no bien explícito en nuestros colaboradores, pero de discernimiento posible a partir de la narración de las interminables batallas que se libran sobre la Tierra entre el bien y mal, la Madre Tierra es la única deidad del panteón tzotzil actual aún concebida con cualidad dual: capaz de criar, cobijar y nutrir a sus hijos, pero también de aniquilarlos de la manera más violenta, atrayéndolos hacia los precipicios o la profundidad de las aguas, cimbrándose mediante los terremotos, así como dando cauce al bien o al mal, según se le suplique.

Anteriormente, según refieren los colaboradores, se consideraba a la Madre Tierra, que representa el principio femenino, madre de la vida universal, como la potencia suprema; todas las demás fuerzas y la vida tenían su origen y emanaban de ella; y también como una devoradora implacable; todas las fuerzas de la naturaleza: eclipses, lluvia, vientos, tempestades, terremotos, se movían a su arbitrio según quisiera beneficiar o dañar, encauzando su ira o su amor maternal. La Madre Tierra castigaba y destruía, demandaba sacrificios continuos; sus órdenes debían obedecerse sin protestar, y para no ser abandonado por ella se debía ser minucioso en las ofrendas, ya que por una falta o desviación leve se perdía su favor.

50 Por otro lado, Guiteras nos dice en su trabajo, que la Madre Tierra tolera de mala gana a la gente, que hace presa de sus criaturas; en ocasiones el hedor de algunos nada higiénicos hijos de Dios va más allá de lo tolerable y cuando encuentra la oportunidad, arrastra los *ch'uleltic* de las personas a sus profundidades y de esta manera los enferma. La procreación la ofende sobremanera (1965: 234-235).

Así pues, la presencia de la Tierra en el mito, indica y refuerza con claridad el sentido de la misión primordial de la humanidad, la razón última de su existencia: cumplir el mandato de adoración y manutención de *Riox*,[51] ligándose como los otros elementos descritos a la dinámica del mandato primordial.

Libros o libretas de registro divino

Otro elemento clave, seguramente legado de la Colonia, son los libros o libretas de registro. Las deidades celestiales llevan el registro pormenorizado de todos los actos de sus hijos haciendo anotaciones en unos libros, libretas o listas gigantescas. Una versión dice que de estos documentos están encargados varios dioses secretarios y el Padre Secretario, y los encargados de revisar las anotaciones son los dioses policías. Otra establece que quienes revisan los libros son San Pedro o San Pablo y que informan al Señor Jesucristo sobre los actos de los difuntos para determinar el paradero de sus *ch'ulel*. Cada hora las deidades encargadas revisan lo que hacen las personas y lo registran en los libros.[52]

En una versión se dice que existen dos libros, uno en el que se registra todo el bien que se hace, y en el otro, todos los pecados-delitos que se cometen. Otra establece que son tres libros; con pasta de plata cada uno como de trescientos kilogramos y del tamaño de una casa. Se dice que uno de los libros está en el Cielo, otro en la Tierra y el tercero en el Infierno. Uno es verde, uno celeste y el último negro. El colaborador aclara que en su sueño no le explicaron qué significaban los colores, pero deduce que los pecados-delitos más graves están en el negro, en el celeste los pecados-delitos menores y en el verde se está cuando no se tienen pecados.

51 En la década de 1960 Guiteras reportó entre los pedranos que la Madre Tierra era considerada como guardiana de la tradición, la rectitud y el orden moral (1965: 234-235).

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

En todos los libros se consignan el nombre de la persona, lugar de nacimiento y residencia, fecha de nacimiento y probable fecha de muerte. En el primer libro, que está en el Cielo, se registra quien ha cumplido con las obligaciones de nutrir a las deidades, es decir: ofrendado, con velas, incienso, plantas y flores; orado; ayunado; cuantas veces se ha hincado y llorado ante Dios, así como todas sus buenas acciones. En el segundo y tercer libros se registran uno a uno y en forma pormenorizada los pecados-delitos cometidos por cada persona, sobre todo en el que lleva el Diablo, como son: golpear a las esposas y a los hijos, tener otras mujeres u hombres fuera del matrimonio, meterse con personas casadas, robar y asesinar.

La función más importante de los libros de registro celestiales se da, tanto para los que creen en la existencia del infierno —y que son sujetos de un juicio inmediato al morir—, como para los que dicen que el infierno aún no existe y, en consecuencia, todo premio o sanción se otorgará en el momento del juicio final. En ambos casos, a cada persona se la juzgará con base en lo asentado en dichos registros, y según el balance será colocada del lado derecho con los "buenos" o del lado izquierdo con los "malos". Cada persona tiene derecho a tres días de aclaración, en ese lapso se le formulan preguntas relacionadas con las causas por las que no ofrendó o cometió cada uno de los pecados-delitos que se tienen anotados en los libros; en seguida se emitirá el juicio definitivo, tal y como sucede en la Tierra cuando alguien comete algún delito que lo lleva a los tribunales, y primero se le conceden tres días de aclaración, porque así lo dejó Dios.

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

Cuando una persona ha acumulado cierta cantidad de pecados-delitos sin encomendarse para pedir perdón, ni ofrecido regalos a las deidades para su protección, se asienta en los libros y es abandonada a su suerte, y seguramente al caer en las manos del Demonio, enfermará, y de no rectificar, morirá.

En estas listas, también consta qué personas tendrán cargos y responsabilidades y quienes no, ahí están escritos los nombres de los que son y serán representantes de *Riox*.

A los *jpoxtavanejetic* se los vigila más que a otras personas: si cumplen con las "promesas" que les fueron entregadas, si cuando les solicitan sus servicios salen

a curar, si terminan sus tratamientos y dejan a los enfermos sanos y comiendo, si engañan a la gente, si cobran, si piden más de lo que la gente puede ofrecer a cambio de sus servicios, si su comportamiento es arrogante o sencillo y de buen trato. Todo ello es registrado minuciosamente en los libros y revisado a cada momento.

Pero los *jpoxtavanej*, antes que nadie, si cumplieron a cabalidad con su mandato y por sus esfuerzos aquí en la Tierra, al morir se van por el camino recto, el estrecho, lleno de flores, el que sólo es para unos cuantos y que lleva al Cielo. Si alguna persona muere, pero su hora no está marcada en alguna de las tres libretas, será regresado a la Tierra y resucitará en su cuerpo antes de ser enterrada.

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

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

El Quehacer de las Deidades en el Campo Médico

Estructura del universo

Para entender cómo se organiza el mundo sagrado en torno a la necesidad divina de nutrimento es preciso partir de la estructura que entre chamulas y pedranos se considera tiene el universo.

Del análisis de la información relativa a la estructura del mundo se puede concluir que, independientemente del concepto que vierten los diferentes colaboradores sobre la estructura del universo, coinciden en que ésta se distinguen tres regiones fundamentales: Cielo, entre el Cielo y la Tierra y en

torno a la superficie de la Tierra. Considerando dentro de esta estructura tanto al plano natural como al sobrenatural, y que en este último tienen lugar tanto las experiencias de la mayoría como las de las entidades anímicas de la persona como sus experiencias oníricas. Al respecto, Arias escribió en la década de 1970 que tanto tzeltales como tzotziles conciben el mundo como una unidad a la que se denomina *Vinajel-Balamil* (Cielo-Tierra).[53] Sostiene que la vida, el estado de vigilia, tiene lugar sobre la superficie de la Tierra mientras que las experiencias oníricas en el plano del *Yan-Vinajel-Yan Balamil* (Otro Cielo-Otra Tierra), por lo que toca al *ch'ulel* y *vayijelil* estos pueden desplazarse en ambos ámbitos. Lo que sucede en Cielo interno-Tierra interna, no está muy claro.[54]

Cielo

En el Cielo, *Vinajel*, vive el Padre Celestial, arriba del Señor Jesucristo. A diferencia de lo que sucede entre el Cielo y la Tierra, y ésta misma, ahí no hay estratos, es residencia tan sólo del Padre, del Señor Jesucristo y de la Virgen. El Señor Jesucristo es quien se ocupa de los asuntos de los humanos, se sienta en una silla de oro y tiene una oficina donde se reúne con deidades menores a tratar diversos asuntos referentes a sus hijos. En ella hay una mesa de oro con cuatro sillas.[55]

La humanidad tiene prohibido llegar al Cielo, principalmente porque come y despide un olor fuerte y desagradable,[56] y los dioses celestiales no lo soportan. Por eso a los que realizan un viaje onírico les enseñan ese lugar desde lejos, como a un kilómetro de distancia. En otra versión se dice que si a una persona le permiten entrar al Cielo no debe tocar nada. Por un lado, se describe que el Cielo está en el aire porque Dios no necesita tener donde pararse; por otro, que es como un monte lleno de flores, las que se describen de diferentes colores o sólo blancas, además de plantas alrededor de una casa con cuatro o seis lados de oro y plata, llena de arcos

53 Arias 1975: 39.

54 Arias 1975: 39.

55 Holland reportó los mismos datos en su etnografía de San Andrés (1963: 69).

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

y puertas de oro. Alrededor hay caña y frutales como naranja y lima y al entrar se percibe el perfume de sus flores.

Los datos relacionados con la estructura del Cielo: riqueza, lujo, belleza, blancura; así como la posición de espectador lejano, despreciado y limitado en su movilidad, muestran la asimilación de la posición social y opresión en que han vivido los pueblos indígenas desde la llegada de los españoles. En alguna parte del Cielo, no precisada, se guarda la esencia de la materia sagrada ofrendada por los *j'iloletic*: el olor del copal, el calor de velas y veladoras, la fragancia de las flores y el calor y estruendo de los cohetes.[57] La Virgen de Santa María tiene una casita rodeada de flores de diferentes colores. Se dice que junto está la casita de la Virgen de Guadalupe.[58]

Entre Cielo y Tierra

La importancia de esta región, si así se la puede llamar, estriba en que en sus diferentes niveles —los que sean, tres o nueve— superpuestos,[59] alberga diferentes elementos que por el lado de su cercanía a la Tierra se acercan a lo mundano, y conforme al Cielo a lo sagrado.[60]

57 En la década de 1970, Fabrega y Silver documentaron que entre los zinacantecos se cree que arriba de la tierra se ubica el cielo, donde viven el Padre Sol—" *Totil K'akal* o *Kahvaltik ta vinahel*" y la Madre Luna "*Ch'ul me'tik*" y que según la referencia algunos colaboradores los identifican como el Dios Padre de la religión católica y otros con el Señor Jesucristo (1973: 25). Por otro lado, Köhler relata que en la década de 1960 entre los pableros se decía que la región más peligrosa del universo era precisamente el techo del mundo, habitado por seres malévolos deseosos de devorar las almas de los humanos (1995: 1).

58 Llama la atención cómo en la última década, el culto a la Virgen de Guadalupe ha aumentado en importancia entre chamulas y chenalheros; en este sentido destaca la participación de las "Antorchas Guadalupanas", grupos de jóvenes que corriendo en relevos llevan una antorcha desde su comunidad al templo de la Virgen en San Cristóbal o viceversa durante los días en que en San Cristóbal de Las Casas se celebra la fiesta de esta Virgen.

59 Sobre los escalones, estratos o planos del universo hay una interesante discusión que entabla Köhler (1995: 110), respecto al modelo piramidal del universo tzotzil que Holland presenta, comentado que en una revisión que él hace de la etnografía realizada entre tzotziles, en todos los casos encontró que los diferentes estratos, independientemente de su número, se superponen unos en otros; y no como plantea Holland: "[...] La tierra es el centro del universo, siendo una superficie plana y cuadrada, sostenida por un cargador en cada esquina. Ven el cielo como una montaña con trece escalones, seis en el oriente, seis en el occidente, con el decimotercero en medio formando la punta del cielo" (1963: 69).

60 Pensamos que dicho espacio sería el equivalente de lo que Arias, denomina Otro Cielo-Otra Tierra, cuando se refiere a los componentes estructurales del Universo: "[...] sus aspectos o partes son los siguientes: Cielo Interno-Tierra Interna (*Yut Vinajel-Yut Balamil*) u Otro Cielo- Otra Tierra (*Yan Vinajel-Yan Balamil*) y Superficie del Cielo-Superficie de la Tierra (*Sba Vinajel- Sba Balamil*) o Este Cielo-Esta Tierra (*Li' ta Vinajel-Li 'ta Balamil*)" (1975: 39).

La idea de escalones o estratos del mundo ha sido reportada en Mesoamérica y, por supuesto, entre los antiguos mayas para quienes el cosmos estaba estratificado en nueve o 13 pisos celestes y nueve para el inframundo, y al igual que entre los pedranos y chamulas de la actualidad, cada uno estaba habitado por diferentes deidades.[61]

En este apartado nos referiremos, según el contexto, a los diferentes niveles del cosmos ya como estratos o pisos, entendiéndolos sobrepuestos, o bien como habitaciones.

Entre los actuales tzotziles de San Pedro Chenalhó y San Juan Chamula, las referencias al número de estratos entre el Cielo y la Tierra son variables y los conciben como un continuo en el que se intercalan varios, que van de tres a 13.[62] En este sentido, en varios de los testimonios se deja ver que un *j'ilol* en su iniciación onírica viaja a tantos estratos conforme al poder que se le entrega; esto confunde porque muchos afirman que sólo existe el número de estratos que han recibido. Otros opinan que no hay estratos, que sólo es algo simbólico que se menciona en el rezo, que realmente representa los días que Jesucristo trabajó en la creación, empezando un lunes y terminando un sábado, 13 días; si no significaría el número de puertas que se tienen que pasar para llegar a Dios, cada una guardada por el número de deidades soldado que corresponde al de la puerta y que evitan que algunos de los que están "dentro" puedan escapar. Pero también se nos dijo que cada puerta es vigilada por dos deidades soldado.

Uno de los colaboradores, que niega la existencia de los estratos, nos indica que hay diferencias en la forma en que se reciben las promesas y que a algunos les entregan estratos, y a otros, como a él, no. Sin embargo, acepta que es posible que existan.

Los estratos que se mencionan en el rezo también pueden ser una referencia a habitaciones de diferentes deidades, argumento que se apoya en que ellas, en general, están suspendidas en el aire sin necesitar punto de apoyo. Así, las

61 López Austin (1992: 62-63), Montolíu (1989: 41).

62 En la década de 1960 Holland reportó, respecto a lo que era San Andrés Larráinzar, lo siguiente: "La Tierra es el centro del universo, siendo una superficie plana y cuadrada, sostenida por un cargador en cada esquina. Ven el Cielo como una montaña con trece escalones, seis en el oriente, seis en el occidente, con el decimotercero en medio formando la punta del cielo. Desde abajo se asemeja a una cúpula o una taza puesta sobre la superficie de la Tierra. Una gigantesca Ceiba sube del centro de la Tierra, el Cielo, es una enorme montaña o pirámide. Este concepto de 'montaña de la tierra' se simboliza muchas veces en los antiguos códices. Bajo la Tierra está situado el mundo inferior, *Olontik*, el mundo de los muertos, constituido por nueve, trece, o un número indeterminado de escalones" (Holland 1963: 69). Asimismo, los pableros en la década de 1960, según reporta Köhler, concebían el universo dividido en tres planos rectangulares sobrepuestos, de los que la superficie terrestre era el del centro; el superior, lejos de la Tierra, el Cielo (*Vinajel*) sostenido por cuatro postes o dioses; por debajo, el *Kolontik* donde habitan personas de estatura aproximada a un metro. Además, señala que el universo tiene la forma de una casa de las que tienen techo de paja (Köhler 1995: 1, 105).

opiniones respecto al número de estratos, habitaciones y estructura del mundo son muy variables,[63] de tal manera que ni siquiera se puede afirmar que exista una tendencia a favorecer cierto número. Parece ser que tal precisión no es tan trascendente, pero que sí lo es la función que tienen entre los tradicionalistas chamulas y chenalheros.

En general, se dice que en uno de los primeros estratos, en dirección a la cúpula celeste, viven los *Mucta ch'ulel* de los Apóstoles; otro insistentemente se describe como inhabitado, no visitado por nadie, ni por el Señor Jesucristo; se presume que será el infierno una vez que tenga lugar el fin del mundo, y que en él se pueden observar hermosos mares o inmensos jardines. En otro, de relevante importancia y que algunos nombran Jerusalén, residen los *ch'uleltic* de los muertos, en donde descansarán hasta el día del juicio final.

Alguno o algunos estratos, pero a lo sumo dos, están habitados por pequeñas personas que, según refieren quienes los han visitado en viajes oníricos, sufren demasiado, son muy envidiosos, violentos y es manifiesto su deseo de dañar a *los ch'uleltic* de los humanos que osan aventurarse por su territorio.

Entre los estratos superiores es posible se describan grandes fábricas destinadas a la producción ya de automóviles ya de aviones. En un de los estratos que la mayoría de los colaboradores ubica cerca del Cielo, se sitúa al Padre Sol, *Ojoroxtotil*.[64]

La noción de estratos tiene particular importancia en la organización del mundo tzotzil, y concomitante al campo médico, es parte de ésta en el sentido de que todo lo bello y lo prohibido que los caracteriza constituyen una invitación prevista por las deidades, para hacer caer en diversas trampas a los *ch'uleltic* de los humanos que no han cumplido con el mandato sagrado; entidad siempre curiosa, fácilmente cede a la tentación, sobre todo a la que le despiertan esos lugares.

63 Cinco de 13 escalones, uno de nueve escalones, tres de tres escalones, uno de dos escalones, uno de cinco escalones y uno de nueve escalones.
64 Sobre el *Ojoroxtotil*, Guiteras nos dice lo siguiente: "El *Ojoroxtotil* o Señor Padre Devorador de Jaguares (que se deriva de *Ahau* y *Ax* o *Axes* de los mayas) recibe también el nombre de Dios y siempre se dice que existió en el 'principio'. Recibe, igualmente, el título de *Totimal* (principio masculino, que mi colaborador me tradujo por Padre de Todo)" (1965: 231).

En torno a la superficie de la tierra

Para la mayoría de los colaboradores, en torno a la Tierra existen de dos a tres estratos, a saber, y como ya se mencionó: la superficie de la Tierra, *Osil-Balamil*[65] en donde residimos, tanto los humanos como las deidades secundarias; *Olol*,[66] bajo la superficie de la Tierra donde reside la humanidad que se mencionó precedió a la actual sobre su superficie. Los que conciben tres, que son los menos, incluyen el inframundo o Infierno, o el "final del mundo", donde se comercia con las almas atrapadas por los seres malignos.

La parte que habita la humanidad tiene, entonces, una ubicación intermedia debido a la importancia que tiene para *Riox*; este estrato facilita su protección. También para eso Dios dejó a los Apóstoles en las iglesias y a los *Anjeletic* en las cuevas y en los ojos de agua.

Cerros y cuevas

Sobre las creencias y representaciones en torno a cuevas, ojos de agua, la Santa Cruz, piedras y árboles, además de que provienen de elementos prehispánicos cuya persistencia es más que evidente entre los pueblos amerindios, Broda aduce:

> [...] se explica por el hecho de que continúan en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria y el deseo de controlar estos fenómenos. Por tanto, los elementos tradicionales de su cosmovisión siguen respondiendo a sus condiciones

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

66 Guiteras señala que: "[...] existe otro estrato cuadrado, donde moran los *yojob*, los enanos, gentecilla que nunca ha "pecado". Se dice que ellos viven el *'O'lol*. El *'O'lol* constituye la parte media o centro de*'Osil-Balamil* el interior del cubo donde, de igual manera se localiza el *Katibak*, o reino de los muertos" (1965: 231).

materiales de existencia, lo cual hace comprender su continuada vigencia y el sentido que retienen para sus miembros.[67]

Entre los tzotziles actuales las cuevas y los ojos de agua son de importancia vital porque constituyen lugares sagrados en la geografía de la cosmovisión, y en relación con el campo médico, núcleos importantes en la génesis de la salud o la enfermedad,[68] razón por la cual su estructura y organización no puede dejar de mencionarse para un mejor estudio y comprensión del problema que nos ocupa. La cueva,[69] en general, se encuentra en estrecha relación con la montaña o cerro, de hecho, constituye uno de los accesos a *Yan Vinajel-Yan Balamil*, Otro Cielo-Otra Tierra,[70] que yace en su interior; por lo mismo, conceptualmente constituyen lo mismo y su tratamiento en el discurso se entremezcla frecuentemente.

Así como en el universo, la estructura basada en estratos se reproduce en el interior de las cuevas-cerros. Llega a tener hasta 12 niveles o habitaciones y 13 puertas. En cada uno de estos niveles o puertas los *Anjeletic* que las habitan almacenan los diferentes productos y cosas bajo su poder. Según una de las descripciones, en un nivel almacenan la semilla de maíz; en otros, frijol, semillas de verduras, fruta, chile, tomate y arroz; animales como pollos, cerdos, caballos y

67 Broda 2001: 168.

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

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

70 Broda reporta un relieve grabado sobre la roca de una cueva en el sitio preclásico de Chalcatzingo, Morelos, en el que la entrada de la cueva se simboliza como las grandes fauces del "Monstruo de la Tierra" y acota la importancia que se atribuye a las cuevas, señalando la construcción de la Pirámide del Sol en Teotihuacan sobre una cueva natural (2001: 479-480).

becerros, y en otro el agua.[71] Por ello, a los *Anjeletic* se dirigen las plegarias para que *Riox* otorgue buena lluvia y consecuentemente abundantes cosechas.[72]

El conocimiento de estos pormenores está en manos de los *j'iloletic* y de los *jtoibitz* (rezadores de los cerros), porque es lo que les permite pedir en forma adecuada lo que implica a la cueva y sus deidades.

Un colaborador refirió que en las cuevas-cerros los *Anjeletic* guardan armas dejadas por los antepasados de los humanos y de las que se han apropiado. Señala que en la cueva de *Ch'enal uch* (cueva de los tlacuaches), en el municipio de Chenalhó, por el rumbo de Yabteclúm, hay 13 armas y tiene la idea de que en caso de guerra[73] los *Anjeletic* reventarán la cueva para proporcionar dichas armas a sus hijos. No hay certidumbre respecto a si en este comentario el colaborador se refiere a los hijos de los *Anjeletic* como familia o a los hijos de *Riox*, los humanos de Chenalhó.

En otras habitaciones de la cueva-cerro se guardan animales dañinos y plagas.[74] Nuestro colaborador, en un viaje onírico, visitó una repleta de culebras. A estos animales los *Anjeletic* los liberan cuando quieren infligir un castigo a la comunidad por no ofrendarles cuando corresponde o por no respetarlos.

De lo anterior hay que hacer notar los visos que aún se conservan del carácter dual que anteriormente tenían las deidades de la Tierra, presente aún en el inconsciente de los tzotziles, al aseverar que castigan si no se les ofrenda, cuestión que se contrapone a lo planteado en otro lugar de este trabajo, en donde se establece que quien no ofrenda queda desprotegido por las deidades y a merced del Diablo, y en este sentido se documentó entre la mayor parte de los colaboradores que cuando una cueva tiene el carácter dual bien-mal, *Anjeletic* buenos y malos comparten un mismo recinto, manejando cada cual los recursos que le competen según su función, como es el caso de la cueva-cerro de *Ch'enal uch*, que, además, es muy rica en semillas y otras cosas, por lo que en su parte exterior se pueden

71 Broda señala que entre los mexica: "Se decía que la lluvia procedía de los cerros en cuyas cumbres se engendraban las nubes. Para los mexica las montañas eran sagradas y se concebían como deidades de la lluvia. Se les identificaba con los Tlaloque, seres pequeños que producían la tormenta y la lluvia y formaban el grupo de servidores del dios Tláloc" (Broda 2001: 466). En el mismo texto nos dice que durante la temporada de secas el agua era almacenada en el interior de los cerros para soltarla en la temporada de aguas, y no sólo ésta, también el maíz y todo el alimento. También señala que existía una comunicación subterránea entre los cerros, las cuevas y los ojos de agua con el manto de agua situado en el interior de la tierra, y que dichas aguas procedían del Tlalocan. Datos semejantes han sido reportados en México, Guatemala, Belice y Honduras (Broda 2001: 478-479, 481).

72 Heyden señala que en México muchas de las ceremonias en torno al agua tienen lugar en las cuevas. Por ejemplo, véanse los casos de los graniceros que viven en las faldas del Popocatépetl y del Iztac Cihuat (1995: 502).

73 Entrevista realizada antes de los cruentos hechos que tuvieron lugar en Acteal.

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

observar seis cruces, restos de gran cantidad de velas y copal, ofrendas de plantas y flores, y en la parte interior los restos de velas grandes.

En esta misma región hay varias cuevas importantes: al noreste del municipio de Chenalhó, un *Anjel* conocido como *Tab* habita una cueva de un cerro muy grande, tiene 12 estratos y un cuarto en cada uno. Cada jueves ese lugar sagrado es visitado por muchas personas.

Algunos pedranos piensan que en la mayoría de las cuevas-cerros de Chenalhó sólo hay *Anjeletic* chicos, como la cueva-cerro *Joj vits* (cuervo) que aunque es chica porque sólo tiene nueve habitaciones-estratos, tiene mucho poder y trae muy buena suerte. Es habitada por un *Anjel* chico de color verde. A él también se le pueden pedir semillas, animalitos y salud. Viendo la cueva de este cerro en la perspectiva del plano de *Yan Vinajel-Yan Balamil*, los arcos de las puertas están formados por flores de oro y plata.

Por el rumbo de la cabecera municipal de Chenalhó está la cueva que se llama *Na'oj* o *Natoc*, ahí también habita un *Anjel* chico.

Hay otra cueva-cerro muy importante por el rumbo de Chalchihuitán, el *Anjel* que la habita es muy grande y rico, y provee muy buena comida a sus protegidos. Cuando se pasa cerca de una cueva-cerro habitada por *Anjeletic* buenos y malos no se debe decir el nombre de la cueva porque si así se hace los *Anjeletic* malos liberarán culebras[75] para que asusten a la persona o personas y puedan así atrapar sus *ch'ulel*. Las culebras serían el equivalente de los perros que ladran y asustan. Así, cuando uno llega a una cueva hay que observar el comportamiento que los antepasados enseñaron.

En los cerros donde sólo hay *Anjeletic* buenos el comportamiento del hombre es libre y se puede conversar, como en las inmediaciones de la cueva conocida como *Joj vits*, a donde llegan muchos rezadores de los cerros, formándose a veces dos o tres grupos. En ese lugar la gente se queda entre dos y tres horas.

Los miércoles hay que cuidarse pues al no estar los *Anjeletic* blancos y verdes, ni los Apóstoles, sobre la superficie de la Tierra, porque llevan al Cielo las ofrendas de

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

los tzotziles para Jesucristo, todas las puertas de los lugares que tienen apropiados los *Anjeletic* negros y rojos, cuevas, ojos de agua y ríos, están abiertas y fácilmente se puede perder el *ch'ulel*.

Ojos de agua

Hay dos tipos de ojo de agua, normales y sagrados. Los normales pueden pertenecer a deidades del bien o del mal, lo que dependerá del tipo de *Anjel* [76] dueño, y de si es blanco o verde, o rojo o negro. En tanto, los ojos de agua sagrados invariablemente están bajo el poder de *Anjeletic* verdes o blancos.

Los ojos de agua normales están siempre habitados por algún *Anjel* menor, se encuentran en las planicies o lugares bajos de los cerros, montañas o cañadas. Se dice que cuando el agua es buena se les indica a los *j'iloletic* por la vía onírica. Los ojos de agua sagrados son siempre de agua azul, se encuentran generalmente en lo alto de las montañas, son muy antiguos y nunca han dejado de manar; es agua de *Anjeletic* verdes y blancos muy poderosos; se localizan en sitios secos, donde no debiera haber agua; durante las sequías aumentan su caudal y el agua se pone mucho más azul.

Los ojos de agua sagrados, por estar en lo alto de los cerros, protegen a las comunidades contra los vientos y enfermedades que vienen de otros pueblos o municipios. Cuando algún mal proveniente de otro lado se aproxima, los *Anjeletic* que viven en estos sitios altos se comunican con los *Anjeletic* verdes y blancos dueños de las cuevas para que tomen las medidas precautorias necesarias para desviar el mal y que éste no afecte a sus protegidos. Con esas aguas sacian su sed las deidades de la Tierra, los *Petun Cuch'umetic* (humano-dios, abrazadores de la Tierra y el Cielo).

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

Los ojos de agua sagrados se encuentran protegidos por una piedra que los tapa, lo que además coadyuva a que el agua no se ensucie. Se dice que en esos lugares se bañaban los abrazadores del Cielo y de la Tierra; también por eso son lugares sagrados. A uno de estos (el lugar no se específica porque es secreto) se dice que llegan 13 *Petun Cuch'umetic* que vienen de Chamula, Mitontic y San Pedro Chenalhó. El conocimiento sobre la ubicación de los ojos de agua sagrados también es revelado a los escogidos por las deidades a través de la vía onírica:

> [...] Entonces, pasé por esa piedra blanca y allí encontré 13 Apóstoles parados y me preguntaron: "¿A dónde vas?" Y como me llevaba un señor les dijo: "Le voy a mostrar el ojo de agua, es *j'ilol* ayudador de los hijos de Dios aquí en la Tierra, y necesita el líquido para ayudar a sus semejantes, por eso le voy a enseñar. Así que ustedes no pueden decir nada y ahí nos vemos".
>
> Los Apóstoles no dijeron nada y se quedaron allí. Por eso sé que esa agua está cuidada. Además, hay dos *Anjeletic* que viven allí, así lo he visto, están parados a los costados del agua, por eso nadie puede entrar, sólo si es una persona comisionada por nosotros.[77]

Una vez que el sitio fue mostrado al candidato, éste tuvo que ir a realizar una ceremonia para colocar cruces.

Se menciona un ojo de agua por el rumbo de la cabecera de Chenalhó, que se conoce como Agua de Méndez, y recibe este nombre debido a que una familia con este apellido colectaba agua en ese lugar. Este mismo colaborador menciona otros lugares: *Vaxec quem*, Merced y *Joxib*. De estos manantiales se saca agua para la purificación de los enfermos. Esto se hace mediante un ritual en el que tres hombres seleccionados por el *j'ilol* tienen que recoger 13 tantos de agua cada uno con un vaso de cristal o una taza de porcelana (no se puede meter cualquier recipiente, se requiere uno especial) y depositarlos en un ánfora, acción que se tiene que realizar tres veces en tres días diferentes, porque son tres días de baño y el enfermo no se puede bañar con agua del día anterior. Para que los tres hombres puedan acercarse sin riesgo al ojo de agua es preciso que el *'j'ilol* los purifique y pida permiso a *Riox*. En caso de que una familia llegue a vivir cerca de un ojo de agua tiene que poner velas para eliminar el peligro que esto pueda implicar. Como última consideración con relación a cerros o montañas y ojos de agua, cabe señalar que aún hoy se registra,

77 Colaborador Mariano Pérez Ts'unuc (pág., 30).

aunque sin precisión, que por sí mismos son deidades;[78]se describe, por ejemplo a la montaña como guardiana ante la entrada de las enfermedades procedentes de otras tierras.[79]

Lugares sagrados sin residente

Piedra

Según se ha mostrado, en los sueños de algunos *j'iloletic*, en un cerro por el rumbo de la Tijera (es decir, donde se abren dos caminos) San Andrés-San Pedro hay una gran piedra "metida" en la tierra a la que llega la gente a rezar. Adquirió lo sagrado debido a la siguiente historia.

San Pedro y San Miguel apostaron que quien levantará la piedra se quedaría en lo que hoy es San Pedro Chenalhó. El Señor Jesucristo avaló la apuesta, pero como su preferido era San Pedro, puso más peso en la piedra cuando San Miguel la cargó y de esta manera ayudó a que San Pedro ganara y permaneciera en la que hoy es su tierra y casa. La Madre Santa Catarina se enojó, porque ella también se quería quedar, pero como no aguantó el coraje (enojo) se puso muy nerviosa y mejor se retiró. Se fue a quedar hasta el último pueblo para no tener problemas.[80]

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

79 También Holland refiere la existencia de montañas sagradas, para cada comunidad, y que la más importante se le denomina Calvario (1963: 107).

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

Los árboles

Aunque cada vez tiene menor vigencia las ofrendas a los árboles o frente a estos, al grado de que en el material de campo recolectado constituyen una referencia colateral, aún se pueden observar. Estas ofrendas se hacen preferentemente ante especímenes muy viejos, de 120 a 200 años de edad. En el imaginario de los tzotziles de San Andrés, en la década de 1960, el árbol aún conservaba un sentido sagrado ya que representaba el árbol de la vida.[81] Su antecedente reside en la imagen mesoamericana de la estructura del mundo consistente en cuatro o cinco árboles cósmicos que se elevan desde el plano terrestre hacia el Cielo,[82] sus profundas raíces conectan la superficie de la Tierra con el inframundo y los diferentes niveles de sus follajes con los estratos que hay entre Cielo y Tierra.[83] La mayoría de los reportes[84] de la década de 1960 señalan que los tzotziles mencionan la sustitución de árboles por cuatro pilares. Holland,[85] reporta la emergencia de una gigantesca ceiba, que corona la pirámide que conforma los escalones del Cielo, mientras que el mundo es sostenido por cuatro dioses cargadores. En la actualidad, cuando los tzotziles se refieren a estas estructura designan a los cerros como sostén de la Tierra.[86]

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

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

83 En referencia al imaginario náhuatl, López Austin menciona que cuatro árboles cósmicos sostienen el Cielo y son vías de tránsito de los dioses y sus fuerzas entre Cielo y Tierra (1967: 66). Noemí Quezada nos dice: "Con el diluvio desaparecieron los cerros bajo las aguas, cayó el cielo sobre la tierra y todo murió. Reunidos los cuatro dioses, Tezcatlipoca Rojo, Tezcatlipoca Negro, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli, se dieron a la tarea de levantar el cielo. Cada uno de ellos hizo un camino dentro de la tierra. Para que los ayudase en esta tarea crearon a cuatro hombres; Cuauhtémoc, Tzcóatl, Itzmali (Itzcalli) Yenexúchitl. Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, dioses en disputa por el poder cósmico, se unen esta vez para sostener el Cielo transformándose en árboles, el primero en el Quetzalhuéxotl y el segundo en el Tezcacáhutl, 'árbol de los espejos'" (Quezada 1996a: 53). Finalmente, Eliade refiere: "Pero importa recordar desde ahora que en un sinnúmero de tradiciones arcaicas, el Árbol Cósmico, expresando el propio carácter sagrado del mundo, su fecundidad o su perennidad, se halla estrechamente relacionado con las ideas de reacción, de fertilidad y de iniciación y en última instancia, con la idea de la realidad absoluta y de la inmortalidad. El Árbol del Mundo se convierte así en el Árbol de la Vida y de la Inmortalidad. Enriquecido por innumerables contrafiguras míticas y símbolos complementarios (la Mujer, el Manantial, la Leche, los Animales, los Frutos, etc.), el Árbol Cósmico se presenta siempre ante nosotros como el mismo depósito de la vida y el señor de los destinos" (Eliade 1976 [1968]: 200- 201). Entre los tzotziles de Venustiano Carranza, Díaz Salas menciona el diluvio y la conversión en monos (1963: 265).

84 Guiteras (1965: 231), Köhler (1995: 88).

85 Holland (1963: 69). Sin embargo, el modelo planteado por Holland es severamente criticado por Köhler, quien señala que los datos que aquél presenta diferentes de lo que se encuentra en la etnografía de otros pueblos tzotziles y lo acusa de forzar el modelo europeo presente entre los mayas de Yucatán (1995: 108-113). Por otro lado, este modelo es idéntico al que Montolíu presenta con relación a la estructura del mundo presente en el *Chilam Balam de Chumayel* (1989: 48).

86 Colaborador Jacobo Ruiz Ortiz (pág., 33).

La Santa Cruz [87]

La Santa Cruz, ser vivo distinto del hombre, y objeto de la veneración sagrada, simbolizaba entre los pueblos prehispánicos al árbol de la vida y también la fecundidad.[88] Alrededor del 3 de mayo, días más días menos, se la conmemora[89] con ceremonias y fiestas en todos los Altos de Chiapas —tal y como en el resto del México indígena—, ya que así como se la vincula con la Tierra, lo sobrenatural y la fertilidad, también se une en forma importante con la sequía y el agua que llega del Cielo y a la que hay sobre la Tierra.

Broda considera que aún en la actualidad entre los pueblos indígenas de México, Guatemala y Honduras[90] una de las fiestas más importantes es la de la Santa Cruz, sobre el particular nos dice:

> [...] Cae en el apogeo de la estación seca, cuando se preparan las tierras para la siembra y los campesinos esperan con ansia las primeras lluvias. Este vínculo ancestral con los ciclos estaciónales y agrícolas ha pasado prácticamente inadvertido pues en la liturgia católica "la Santa Cruz" no ocupa un lugar tan destacado como en la vida ceremonial de innumerables pueblos indígenas.[91]

Entre los tzotziles que nos ocupan la Santa Cruz está presente en todo lugar sagrado, en cada altar y centro ceremonial, en los que se colocan una o varias cruces, generalmente tres. La Santa Cruz es considerada como un pasadizo o puerta,[92] punto de comunicación y acceso entre los espacios sobrenaturales y el

87 Según refiere López Austin (1996: 65) para los nahuas: "La superficie de la tierra estaba dividida en Cruz, en cuatro segmentos. El centro, el ombligo, se representaba como una piedra verde preciosa, horadada, en la que se unían los cuatro pétalos de una gigantesca flor, otro símbolo del plano del mundo". En otro texto (1989: 12) resalta que los conquistadores españoles registraron la existencia de la Cruz como parte de la simbología religiosa entre los Mayas de Yucatán.

88 Broda (2001: 178).

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

90 Broda 2001: 170.

91 Broda 1991: 170.

92 También mencionado por Fabrega y Silver (1973: 24). Por otro lado, Pitarch refiere: "[...] aquello que pasa a través de la Cruz es la sustancia inmaterial de los alimentos, los *ch'ul*". Más adelante, señala: "La Cruz sirve para transportar las palabras del texto junto con la fragancia de las sustancias —todas ellas catalogadas como muy "calientes"— que se hallan sobre la mesa. Es evidente que lo que pasa a través de la Cruz es lo *ch'ul* de estas

espacio temporal humano; es una deidad dual, por un lado recibe las plegarias de los que piden por el bien y la salud, y por otro, se menciona que escucha a los nagualeros[93] y les permite su conversión frente a ella.

Además de la fiesta mencionada, entre los tzotziles de Chenalhó, San Andrés y Zinacantán, se realizan otras dos dirigidas a la Santa Cruz,[94] cuando el maíz jilotea (cuando aún no está maduro, *xilotl*, voz náhuatl que significa cabello) y hacia el final del ciclo agrícola, previa a la cosecha.[95] Estos días los *jtoibits* (rezadores de los cerros) acompañados por sus vecinos hacen procesiones para visitar, adornar y rezar frente a cada grupo de cruces localizado en los lugares sagrados y centros ceremoniales de su entorno. Cabe resaltar que entre los tzotziles estas festividades no están dirigidas exclusivamente a la Santa Cruz, el ceremonial incluye cuevas, montañas y ojos de agua.[96] Con este fin, a lo largo del año se hacen colectas en cada comunidad para reunir los fondos necesarios para la compra de cohetes, velas, copal y enseres que se utilizan en estas celebraciones.[97]

sustancias: el resplandor de la vela, el humo del copal, el vapor del alcohol y muy posiblemente (aunque esto no puedo asegurarlo) 'el sentido' de las palabras pronunciadas" (Pitarch 1996a: 111-112, 221). El mismo autor menciona cierta especialización de las cruces: "[...] las que están en manantiales o al pie de los cerros comunican más fácilmente con los señores de la montaña correspondiente; las de los altares domésticos con las montañas *Chi'iibal* o con los *lab* secuestradores de *ch'ulel*, o con los Santos de Cancuc u otros pueblos; las cruces de senderos y encrucijadas con los *lab* de uno mismo y otros propósitos inapropiados; las de la iglesia con las autoridades políticas mexicanas" (Pitarch 1996a: 206-207).

93 Se usa el binomio nagualero/nagual para distinguir entre la persona en su forma humana y en su forma no humana.

94 Guiteras (1965: 235-236), Holland (1963: 94-95), Vogt (1966: 89).

95 Sobre el particular, Broda señala: "El ritual de yalo tepetl (ida al cerro) abarca una secuencia de fiestas íntimamente relacionadas con el ciclo agrícola: 1) el 1 y 2 de mayo (significativamente, las principales ceremonias no tienen lugar el 3 de mayo, la fiesta católica propiamente dicha, sino dos días anteriores); 2) el 15 de agosto, y 3) el 13 de septiembre (Good, notas de campo, 1980). En las tres fechas se rinde culto a las Santa Cruz y a Tonatzin (Nuestra Madre, la Virgen [María])" (Broda 2001: 176).

96 Broda menciona la existencia de cruces de agua en Mesoamérica, cruces pintadas de color azul que se pueden observar en las cumbres de importantes cerros y en cuevas y ojos de agua (2001: 176).

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

Iglesias

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

Deidades de la Tierra

Los tzotziles actuales, con excepción de lo ya mencionado sobre la Madre Tierra, no conciben a las deidades como entes que prodigan indistintamente el bien y el mal, las ubican en una o en otra de las dos cualidades, hecho que constituye una de las transfiguraciones étnicas más recientes y de mayor importancia en su cosmovisión.

Las deidades celestiales, y un grupo de deidades de la Tierra, entre éstas, todos los Santos, Apóstoles y Vírgenes, así como los *Anjeletic* verdes y blancos, prodigan el bien, mientras que las deidades que prodigan el mal son el Diablo y los *Anjeletic* negros y rojos residentes de algunas cuevas y ojos de agua.

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

Las deidades del bien, tanto celestiales como terrenas, se abocan a prodigar el bien y brindar protección exclusivamente a aquellos que las mencionan y ofrendan, abandonando a su suerte a quienes no lo hacen como es debido o que no lo hacen, dejándolos a merced de las deidades del mal y sus ayudantes, cuya única tarea es causar mal y exterminar a los impenitentes.

Después de la creación las deidades celestiales llegaron al Cielo y entonces desde ahí se abocan exclusivamente a observar a la humanidad y a recibir las ofrendas que ésta les envía por intermedio de las deidades terrenales, en quienes depositaron todo el "trabajo", y de las que nos ocuparemos más adelante.

Todas las deidades, pero especialmente aquellas de la Tierra, están sujetas a un orden jerárquico, dentro del cual el Señor Jesucristo, que está en el Cielo, es el jefe máximo. Todas están sujetas a la voluntad de sus superiores inmediatos y directamente de cualquier deidad que tenga un rango más elevado y tienen bajo su mando a quienes tienen un rango menor; están "encadenados, nadie se manda solo".

Por otro lado, las diferentes categorías de deidades secundarias habitan la superficie de la Tierra con el único propósito de coadyuvar, de una manera u otra, a que la humanidad tzotzil cumpla con el propósito primordial de nutrir a *Riox*.

En el orden de las deidades de la Tierra, o secundarias, se pueden distinguir dos grupos, las que habitan sitios del entorno natural: cuevas, ojos de agua, cerros, lagunas, ríos, arroyos, etcétera, y el grupo de las que preferentemente, habitan iglesias, ermitas y en altares de las casas. De éstas, las de las iglesias corresponden a transfiguraciones étnicas de las deidades prehispánicas y las restantes a la incorporación en la cosmovisión de deidades provenientes del panteón católico. Ambos tipos contienen elementos mixtos, resultado de la reelaboración durante siglos.

Las deidades que habitan el entorno natural,[98] fuera de los espacios construidos por el catolicismo, están encargadas del manejo de los recursos de la naturaleza vitales para la vida, como el agua en todas sus formas; la semilla; la fauna silvestre, doméstica y perjudicial; la temperatura y el viento, todos los cuales serán manejados discrecionalmente en función del grado de cumplimiento del mandato primordial por parte de la humanidad.[99] Aunada a esta labor de control, y con las

98 Como reportan Holland (1963: 93) y Mercedes de la Garza (1984: 51) entre los tzotziles de San Andrés, en la década de 1960, se las conocía como: "[...] *chauc*, posible cognada de *Chaac*, el Dios maya de la lluvia". Entre los mames de Santiago Chimaltenango, De la Garza menciona a los "Guardianes de los Cerros" (1984: 85). Entre los tzeltales de Cancuc, Pitarch (1996a: 48- 49) traduce *yaj wal witz*, como "señor de la montaña". Por su parte Kohler reporta que entre los tzotziles de Chalchihuitán a estas deidades se les denomina *yahwal wi¢* "dueños de los cerros" o "señores de los cerros" que también son conocidos como *anhel* u *ohow* (1995: 8). En Zinacantán se les conoce como *totilme'iletik*, y a las deidades que residen bajo la superficie de la tierra se les designa como *Yahval Balamiletik* o *Anheletik* (Fabrega y Silver 1973: 24). Entre los tojolabales Ruz menciona al *Niwan Pucuj*, quien es el "dueño del monte", de todos los animales (1982: 64). Thompson refiere que los *Tzultacahs*, parangón de los *Anjeletic*, son, asimismo, deidades de la tierra que tienen bajo su dominio el agua, el rayo, el relámpago y el trueno; cuidan a los animales, a los que tienen encorralados en sus dominios y que a ellos se ofrenda para obtener buenas cosechas. Los mayas yucatecos designan como *Yuntzilob*, o "Dignos Señores" a las deidades que los protegen dentro de sus comunidades y en los caminos, y a las milpas. También se les denomina *Balam*, los cuales no tienen forma definida (Thompson 1979: 352-353, 380).

99 Pitarch nos dice: "Los *Anjel* son quizá por antonomasia los dueños de los cerros, unos seres que viven en ciertos cerros, gobernándolos desde su interior de modo que afectan, entre otras cosas, la fertilidad del terreno donde se planta el maíz. Igualmente, los *Anjel* producen las nubes bajas de lluvia (no las altas que se interpretan como efecto del evaporación de la superficie terrestre) que despiden por las bocas de las cuevas, junto con cierto tipo de rayos denominados "rayos verdes". Ahora bien, en Cancuc también se denomina *Anjel*, entre otras cosas, a cualquier entidad anímica (dentro del lenguaje ritual de las oraciones de curación), a los cancuqueros que poseen 13 *lab* (nahuales) y que por tanto tienen la obligación de velar por el resto de los miembros de su linaje mayor [de una manera no muy distinta que los "ángel de la guarda" mediterráneos], y también se llama *Anjel* al *may*, el tabaco silvestre molido con cal que es consumido en circunstancias ceremoniales" (Pitarch: 1996a: 74).

deidades que residen en iglesias y altares, fungen como representantes de las deidades celestiales (*Riox*) ante la humanidad, manteniendo un contacto estrecho con los tzotziles que han sido elegidos como representantes de la humanidad ante *Riox* y con quienes interactúan, dotándolos de conocimiento y poderes diversos con el objetivo de que encabecen los rituales encaminados a cumplir el mandato divino y reencauzar a todos aquellos que se desvían de éste, y que por lo mismo sufren.

Deidades del entorno natural

Entre chamulas y pedranos se llama *Anjeletic* a las deidades de más alto rango de las que habitan el entorno natural. Éstas, definitivamente corresponden a deidades prehispánicas, toda vez, que, por un lado, entre nuestros colaboradores se dice que: "Antes, nuestros dioses eran los *Anjeletic*, las cuevas, los cerros. Dios los construyó para poner a los *Anjeletic*, para que ahí llegara la gente a pedir perdón, alivio y sostén, porque antes no había ni iglesias ni fiestas".[100]

Del lado de Dios, del bien, hay *Anjeletic* verdes y blancos (un colaborador señaló que también azules), todos ellos antes estaban en el Cielo. Dios los nombró junto con los Apóstoles como sus representantes, "para que estén en la Tierra cuidando de sus hijos".

Los cabellos de los *Anjeletic* brillan como oro, sus alas y caras son blancas y no como las de los tzotziles y gente de otros pueblos, que son morenas o negras, a ellos se les nota que fueron sacados de la Tierra; tampoco son "chaparros". Así como los humanos, los *Anjeletic* también tienen familia e hijos; para cuidar, los *Anjeletic* se desplazan flotando, sostenidos por el viento.

100 Colaborador Sebastián Hernández Lampoy (pág., 46). Arias (1975: 41) señala que las moradas de los seres distintos del hombre reciben el nombre de *Ojov*, *Anjel*. Con relación a estas deidades Broda ha propuesto para una serie de ídolos de piedra verde, encontrados en forma profusa en ofrendas íntimamente asociadas con Tláloc, ya tubulares u ovalados, de 10 a 23 cm de altura y delineados de manera sumamente estilizada, que precisamente por sus rasgos tan estilizados no provienen de una sola región de Mesoamérica (2001: 466-467). Además, ídolos parecidos han sido documentados para diferentes épocas y regiones de Mesoamérica. Entre los tlapanecos y mixtecos de Guerrero y Oaxaca, en Monte Albán se los conoce como penate, así como en Guatemala en donde los quiché los designan como *camahuiles* o *alxik*. En el mismo texto Broda señala que los nahuas de Huatusco, Córdova y Zongolica consideran que en el interior de los cerros viven unos seres de color azul, a los que se denomina *Tipeyolohtli* "corazón de cerro" y *Tlasinihkeb*, "tronadores" (2001: 470).

Hay *Anjeletic* grandes y chicos. También hay una relación de correspondencia entre el tamaño de los *Anjeletic* y el grado de su poder, así como de su riqueza o pobreza; a mayor tamaño, más de todo: cuevas y cerros de mayor tamaño, manantiales con gran caudal, alta jerarquía, control sobre un número más elevado de elementos de la naturaleza y de mayor cantidad de la producción. Se dice que la Madre Tierra, que es rica y tiene de todo, mantiene a los humanos, pero que los *Anjeletic* son quienes administran los recursos.

Como se esbozó más arriba, los *Anjeletic* tienen en su poder la vida silvestre,[101] el viento y el agua; en las cuevas dejan el vapor y desde ahí mandan la lluvia.[102] Es por eso que a ellos se les pide la lluvia, que controlen ventiscas y tormentas; asimismo, de ellos depende que se tenga buena o mala cosecha ya que desde sus cuevas, por orden de *Riox*, mandan el grano que crece en las milpas. A través del control del viento pueden evitar o permitir la entrada de enfermedades para la gente y los animales, así como plagas o ventarrones que destruyan las siembras. En síntesis, en la medida en que el humano provee atención y manutención a las deidades, ellos recíprocamente proveen para la manutención de la humanidad.[103]

Por otro lado, se piensa que los mayores daños que pueden hacer los *Anjeletic* blancos y verdes es descuidar sus deberes de tal manera que retrasen o retengan la liberación de semillas, o no vigilar adecuadamente los espacios naturales dando paso a vientos o plagas, y dejando así a los grupos humanos con los que están ligados a merced de las fuerzas del mal.[104]

Además de habitar cuevas y otros lugares de la naturaleza, hay *Anjeletic* abocados a otras actividades específicas, una de las más importantes es cuidar a los *vayijelil* de los hijos de Riox, a los que tienen dentro de un corral en sus cuevas. A los *Anjeletic* que se encargan de hacer esto se los conoce como "vaqueros".

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

102 López Austin señala que dar vida a las montañas, deificándolas y ligándolas con el agua, así como con la enfermedad y la muerte, también era parte de la cosmovisión náhuatl prehispánica (1967: 68).

103 López Austin refiere la capacidad de transformación de las deidades prehispánicas, en los diversos elementos —agua, viento, torbellino, rayo, etcétera— tanto para dañar como para proteger, y menciona la translación que de esto se hizo en algunas regiones de Mesoamérica hacia los Santos católicos, y que autores como Saler, han categorizado como nagualismo entre las deidades (1967: 423).

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

Otros son los *Anjeletic* guardianes, unos protectores de diferentes territorios y a quienes se debe pedir protección para la milpa, el hogar y el camino, y otros que son una reelaboración del llamado ángel de la guarda y que protegen a las personas situándolas bajo su sombra o cubriéndolas con sus alas, o precediendo a su protegido en el camino para vigilar su paso. Además, cuando les corresponde, estos *Anjeletic* extraen las enfermedades con las puntas de sus alas.[105]

También tenemos a los *Anjeletic* que se abocan a la protección personal de quienes tienen responsabilidad social y sobrenatural, en especial de los *j'iloletic*, representantes de la humanidad ante *Riox* que, para efectos de cumplir con su mandato, están obligados a salir por las noches a visitar enfermos, exponiéndose a severos peligros de este y del otro mundo.

De entre los elementos que tienen que ver con la configuración actual de los *Anjeletic* de inmediato resalta la adopción fenotípica de deidades propias del panteón católico, los ángeles, así como la adopción de estereotipos —elementos y conceptos— propios del discurso dominante-dominado, como son, entre otros: resaltar lo blanco, lo dorado y lo alto, versus lo moreno, lo negro y lo corto de estatura. El paralelismo que existe entre la sociedad terrestre y la que ocurre en *Yan Vinajel-Yan Balamil* (Otro Cielo-Otra Tierra), como señalamiento del adecuado vivir, resalta la relación directamente proporcional entre estatura, poder y riqueza.

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

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

105 La idea del dios protector, ligado a la comunidad, no aparece con el catolicismo, se encontraba entre grupos prehispánicos, al respecto López Austin señala: "[...] La vida, la salud y la capacidad reproductiva de los miembros del calpulli derivaban del *calputéotl*, tanto en forma individual como colectiva. Esta es una de las creencias arraigadas en muchos pueblos indígenas actuales, que conciben al Dios protector como un campeón que lucha contra las malas influencias externas, incluyendo las que provienen de los dioses de comunidades vecinas y subsiste el temor de que los individuos que salen del radio particular de protección divina quedan inermes ante la hostilidad del mundo. Los antiguos comerciantes, quienes por su oficio tenían que desplazarse a grandes distancias, portaban la fuerza de su Dios protector en sus báculos negros y al descansar formaban la imagen atándolos en un haz que cubrían con las vestimentas características de su protector. En las fuentes hay frecuentes menciones de que, al establecerse un *calpulli*, el Dios protector iba a habitar un monte próximo. En esta forma, e independientemente de su posición y de sus atribuciones dentro del panteón, actuaba como el Dios pluvial que proporcionaba a su pueblo las aguas en la medida en que se mantenían las buenas relaciones a través del culto" (López Austin 1967: 78).

Deidades de tercer orden

Por otro lado, también se reportan como deidades, digamos de tercer orden: al rayo, protector ante el viento destructor y contra los *ch'uleltic* de los recién fallecidos que quieren arrastrar al *C'atinbac* (inframundo) a las almas de los vivos. En una situación intermedia entre deidad y amuleto está el maíz, del que se usan cinco mazorcas como protección para burlar a la muerte, y el tabaco (*moy*), protector del hombre ante la fatiga y el rayo.[106]

Una deidad femenina importante reportada entre los pedranos de la década de 1960 es la "encantadora doncella" *X'ob*, hija del *Anjel*, quien hace que el maíz se multiplique y provee de fuerza al hombre.[107]

Al portero que guarda cada una de las puertas de las cuevas se lo conoce como Antonio (*Antú*) "padre *Anjel* portero" que se deja ver en el plano de la vigilia como sapo,[108] por esta razón se lo encuentra fácilmente al pie de los cerros y a la entrada de las cuevas, y por supuesto, no se le puede dañar; si esto llega a suceder lo más probable es que a la persona que lo hizo le caiga un rayo.

Otra deidad menor, que fue muy importante en el panteón maya en épocas prehispánicas es la serpiente, asociada a *Chaac*, dios de la lluvia. En la actualidad se manifiesta en torno y dentro de la cueva, siempre ligada al mal y al frío,[109] pero también al culto a la lluvia;[110] por lo mismo, forma parte de la corte de ranas, sapos

106 Holland señala que el *moy* y el maíz se reportan como deidades que no requieren de adoración, que son protectoras por su sola presencia (1963: 107). Más adelante explica que las montañas, al margen de los *Anjeletic* que las habitan, tienen vida, dado que entre éstas se comunican por medio de ruidos sordos y prolongados que emiten desde la base o de su cumbre y con ello se predice el estado del tiempo (Holland 1963: 233). Sin embargo, Arias nos dice que aunque no se les adora —en términos de presentarles ofrendas— es necesario tratarlas con absoluto respeto, si no fuera así se corre el riesgo de ser castigado por los *Anjeletic* (1975: 31-32).

107 Guiteras 1965: 236.

108 Sobre sapos y ranas, Mercedes de la Garza nos dice que estos se asocian a *Chaac*, dios maya de la lluvia, y que forman parte de la corte de animales ligados a *Chaac*-serpiente, dios de la lluvia; son los que anuncian la llegada de *Chaac* (la lluvia) con su croar (1984: 51).

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

110 Broda reporta que los chinantecos consideran a la serpiente como guardián de los manantiales y que el arco iris es una culebra marina (2001: 484). Los de Guatemala y Honduras piensan que durante la temporada de lluvia en los ríos y manantiales viven unas serpientes a las que llaman *chicchan* terrestres; éstas, durante la temporada seca se retiran a los cerros que se caracterizan por dar origen a un manantial. Díaz Salas señala que al *Chul-witz*,

y tortugas.[111] Matar a cualquiera de estos animales, o de otro tipo que se encuentre en torno a una cueva, seguramente repercutirá, como en el caso de los sapos, en una inminente muerte por rayo.

Por otro lado, también se reporta la existencia de varias deidades de gran trascendencia prehispánica, encarnadas en humanos. Entre las más importantes, está el *Vashak men*, deidad que en la actualidad tiene un papel confuso; en un testimonio fue caracterizado como hermano de Jesucristo, de existencia previa a la creación de la Tierra, y a quien se asigna el cuidado y crecimiento de los cerros; por otro lado, se le caracteriza como el Apóstol encargado de la medición de las extensiones de tierra que fueron entregadas a los diferentes Apóstoles.[112]

Otras deidades del orden de los hombres-dioses son los *Petun cuch'um* o *Petcho*, "abrazadores", "cargadores" de la Tierra y el Cielo, quienes cuidan a la humanidad, abrazan y ayudan. Se sabe que los P*etun cuch'um* o *Petcho* son hombre o mujer, niño o niña, y nacidos de mujer, que tienen *ch'ulel* muy fuerte, hasta 175, lo que ningún humano alcanza. Los *Petun cuch'um* nunca se muestran en su cualidad de deidades, por lo mismo, puede ser cualquiera[113] y la comunidad siempre desconoce en quien recae; permanecen en el anonimato viviendo igual que el común de la gente. Los únicos que saben quienes son estos dioses, son los Apóstoles; los *Anjeletic*; la Madre Tierra, de quien han recibido el "cargo" y, obviamente, *Riox*.

Los *Petun cuch'um* son los únicos que se bañan, todos los jueves, en los ojos de agua sagrados que están en las montañas. Entre otros "trabajos", estos poderosos

cerro situado al pie de San Bartolomé de los Llanos (comunidad tzotzil en lo que hoy se conoce como Venustiano Carranza, Chiapas) y del que brota el agua que fertiliza la tierra y apaga la sed del mundo, lo circunda una gran serpiente que cuida su entrada (Díaz Salas 1963: 257).

111 Díaz Salas (1963: 257). También Montolíu, en su análisis sobre los textos del *Chilam Balam de Chumayel*, ubica a las ranas como espíritus pluviales "que cantaban antes de caer la lluvia" (1989: 59).

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

113 En su extenso trabajo titulado *Hombre-Dios*, Alfredo López Austin se extiende sobre la historia y biografía de Quetzalcóatl. Nos dice que Daniel G. Brinton "[...] en un campo de observación que rebasó con mucho los límites de lo que hoy llamamos Mesoamérica, descubriera la existencia de una serie de conceptos religiosos demasiado parecidos. Hablaban de un héroe nacional, civilizador mítico y maestro, que al mismo tiempo era identificado con la deidad suprema y con el creador del mundo. Frecuentemente gemelo o uno de cuatro hermanos, nace de mujer virgen, o al menos sin necesidad de ser engendrado por contacto sexual. El héroe entra en conflicto con su gemelo o sus hermanos, y al final obtiene el triunfo. El lugar de su nacimiento está asociado con el oriente. No muere, sino desaparece milagrosamente y se cree que habita en el lugar de origen, de donde algún día habrá de volver" (Brinton en López Austin 1989: 27). En la página 9 señala, por ejemplo, los diferentes nombres con que el Hombre-Dios más significativo en Mesoamérica, Quetzalcóatl, es conocido: "Nácxitl, Tepeuhqui, Meconetzin, Ahpop, Guatezuma, Kulkulcán, Ru Ralcán"

seres se encargan de recibir los *ch'uleltic* de los que van a nacer, lo que siempre hacen con tristeza al darse cuenta de que, como veremos con detalle más adelante, el Diablo los ha encontrado antes en el camino y asignado varios *vayijelil* (animales compañeros).[114] Arias designa a estas deidades-hombres como los guardianes de dos aspectos del mundo: "[...] son considerados los más sabios y respetables de todos. De esas personalidades se dice: 'Sus ojos están abiertos y ven el *sjam-smelol* de todas las cosas'. Esos guardianes del orden invisible casi siempre se llaman antepasados (*totil-me'iletik*) o protectores-defensores (*jpetum- jkuchum*)".[115]

Otra deidad asociada al bien y que aparece en el panteón tzotzil es el perro, que juega diferentes roles en la protección de los hijos de Dios, ayudando a los *Anjeletic* vaqueros en el pastoreo de los *vayijelil* en los corrales de las montañas o acompañando, en forma sobrenatural, a los *j'iloletic* en su caminar nocturno cuando salen a curar.

Deidades provenientes del panteón católico

Apóstoles

Los Santos, Santas, Apóstoles y algunas Vírgenes son deidades secundarias incorporadas a la religión de los tzotziles resultado de la imposición del catolicismo.

Dice el mito, que Jesucristo ni su madre quisieron quedarse a vivir en la Tierra debido a que la humanidad apesta, porque come, orina y defeca. Sin embargo, se precisaba presencia divina para dirigir y cuidar a la humanidad así como para mediar

114 Guiteras (1965:237) menciona a los *Totilme'il* y sus contrapartes, *Poslob*, traduciendo *Totilme'il* como padres-madres. El concepto de *Totilme'il* (padres-madres) ya aparece en el *Popol vuh*) para designar a los creadores de la gente como son: *Balam-Quitzé, Balam-Acab, Mahucutah* y *Iquim-Balam*, de la vida, ancestros hombres-dioses, cuyo *vayijelil* sería el colibrí, guardián y conservador del hombre y de sus vayijeliltic; suaves con quien lo merece y severos con los perversos. En su calidad de dioses justicieros, éstos son muy temidos por los tzotziles de Chenalhó (Recinos 1961 [1951]: 104-105). Para Zinacantán, Fabrega y Silver (1973: 24) señalan: "The principal deities are theTotilme'iletik (literally father-mothers), ancestral gods who live within the sacred mountains surrounding hteclum and in mountains near the various hamlets. The Totilme'iletik are seen as physically resembling Zinacanteco sénior officials, and they are served by six ghostly mayoletik, the supernatural counterparts of the Indian policemen al the cabildo". Por su parte, Holland refiere la existencia de dioses ancestros y de linaje, que tampoco aparecen en nuestros testimonios; los primeros, corresponden a los *vayijelil* de personas que en vida tuvieron un desempeño notable en su comunidad y municipio, y los segundo a personas que aún en vida destacaban en su comunidad y que regían en el *ch'ibal* de su comunidad y que al morir pasaban a ser dioses ancestros (Holland 1963: 110).

115 Arias 1975: 38.

entre ésta y las deidades celestiales. Se les encomendaron varias tareas, entre otras, la de llevar los regalos —el nutrimento— que los humanos ofrecen, cumpliendo así con el mandato, y como retribución de la protección y favores brindados, así como informar del acontecer de sus hijos sobre la Tierra.

Antes de ser dioses los Apóstoles eran humanos, pecadores, campesinos; comían su tortilla y todo lo demás; tenían siete y aun 12 mujeres. De ellos, 11 se arrepintieron de sus pecados y pidieron perdón, entregándole su vida a Jesucristo. El doceavo, Judas, quien traicionó a Cristo, se transformó en el enemigo, el Diablo, que tiene a sus ayudantes. Después de que Jesucristo resucitara, y antes de reunirse con su padre en el Cielo, dotó de poderes a los Apóstoles y los nombró sus representantes en la Tierra. Además, les dijo que sus "imágenes" quedarían en la Tierra y sus *ch'ulel* en alguno de los niveles intermedios entre Cielo y Tierra.[116]

Los 11 Apóstoles tienen las llaves de los accesos al Cielo, con ellas abren las puertas por donde se suben las ofrendas; por ello sus imágenes en las iglesias siempre portan llaves. Además de los 12 Apóstoles hay otros dioses que antes fueron Santos o Santas. Las Santas y Vírgenes están encargadas del cuidado de las mujeres.

El número que alcanzan estas deidades es de 173; la variabilidad en él, según refieren unos u otros *jpoxtavanej*, es directamente proporcional al poder con de cada cual. Están agrupadas en una jerarquía, obviamente encabezada por la Virgen y los Apóstoles. A su vez, la cantidad de poder de unas y otras deidades corresponde a su jerarquía. Se dice que los de mayor poder son quienes hicieron mejor los trabajos que les encomendó el Señor Jesucristo. Entre ellos están el Apóstol de Tila[117] y el San Juan que está metido en una cueva en el cerro del Tzontehuitz.[118] Este último está considerado como más poderoso que el que está en la iglesia de la cabecera de Chamula, incluso, algunos piensan que tiene más poder que el Señor Jesucristo y que la Virgen de Santa María quienes también tienen muchísimo poder. Este apóstol es muy visitado, a su cueva constantemente llegan camiones con gente de Oxchuc, Chamula, Chenalhó y de otros lugares. Curiosamente esta deidad representa una amalgama de deidades prehispánicas y católicas.

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

117 Se designa Apóstol de Tila al "milagroso" Cristo Negro, patrón del pueblo de Tila, municipio de hablantes de tzeltal y de chol localizado al norte del estado de Chiapas.

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

Otros Apóstoles, que se reconoce que tiene mucho poder, son el de Tulancá, la Virgen de Guadalupe, Santo Tomás y Santa Cruz. El Apóstol San Pedro, Santa Cruz y la Virgen de Guadalupe son los "Apóstoles" con mayor poder en la cabecera de Chenalhó. A San Pedro algunos *j'iloletic* de Chenalhó lo consideran un apóstol débil; sin embargo, hay quien dice que lo que pasa con él es que está fastidiado de que miles de personas lo nombren y le pidan, y muchas veces ya no recuerda los nombres de aquellos a quienes nombró como sus ayudantes (*j'iloletic*) y no los toma en cuenta, entonces estos tienen que recurrir a otras deidades que sí atienden sus peticiones, como la Virgen de Santa María, Santa Catarina y Santa Magdalena, sin dejar de lado que, por supuesto, San Pedro tiene su preferidos.

Jesucristo otorgó diferentes poderes a los Apóstoles,[119] desde 13 a 36. Así, a San Bartolo[120] lo dotó con 16; el San Juan de la cabecera de Chamula tiene 16 y el de la cueva del Tzontehuitz 36; Santo Tomás de Oxchuc tiene 16 poderes.

Antes de que Jesucristo dejara a los *Apóstoles* en las iglesias de los municipios,[121] caminó con ellos. Empezó por donde se iba a quedar Santa Catarina, luego pasó a Pantelhó, después fue a San Pablo Chalchihuitán. Se considera que primero los dejó a ellos porque son los de mayor poder. La segunda vez llevó a San Pedro a Chenalhó, a San Miguel a Mitontic y a San Juan a Chamula. Así, cada municipio lleva el nombre de un Apóstol, que es su patrón religioso.

Otra locación que pueden tener Santos y *Apóstoles* son las "cajas parlantes" que están en posesión de los *Me'santoetic*,[122] *jpoxtavanej* a quienes Dios dio poder para cuidarlas, presentes entre los andreseros y zinacantecos pero no entre chamulas y pedranos; esos Apóstoles son pequeños, por eso caben en las cajas.[123] Las deidades que habitan dichas cajas fueron arrojadas del Cielo a la Tierra "porque no se portaron

119 Pitarch, al respecto nos dice: "[...] los Santos —según se da por sentado en Cancuc— tienen un *ch'ulel* y trece *lab*, es decir, son personas "completas" (1996a: 191).

120 Y según relata el colaborador Manuel Arias Gómez (pág., 44), lo mostró de la siguiente manera: Un hombre "molestó" a una mujer y no la recogió, entonces la mujer estuvo rezando, llorando y San Bartolo convirtió al hombre en mujer. Esto lo hizo porque a San Bartolo no le gusta que molesten a sus hijas y luego no se casen con ellas. Entonces el hombre empezó a llorar y pidió perdón. Le dijeron que tenía que ir a donde lo convirtieron en mujer; después de titubear, decidió ir y llevó 13 veladoras. En un momento lo convirtieron nuevamente en hombre.

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

122 Cabe señalar que no solamente a los 12 Apóstoles conocidos se los menciona como tales, sino que en la categoría de Santos parlantes se incluye, sin distinción, a Santos y Santas. El que más frecuentemente se menciona es San Miguel. Para los zinacantecos existen reportes de Fabrega y Silver (1973: 43) y de Vogt (1966: 35) sobre estos Santos. Aún es relativamente fácil identificar *jpoxtavanej* zinacantecos que trabajan con la ayuda de Santos parlantes, lo que no sucede para los otros pueblos de tzotziles.

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

bien, pero no son malos", y se les respeta y trata como a las otras deidades porque aunque expulsados fueron bendecidos por Dios y dotados de poder. También se dice que no están precisamente habitadas por los Apóstoles ya señalados si no por el *ch'ulel* de muertos a los que se puede pedir que produzcan daño.

Debido a lo antes expuesto no se confía mucho en lo que los habitantes de las cajas dicen porque pueden llegar a mentir e involucrar a personas inocentes en hechos de delito-pecado que no cometieron. Como resultado de esas falsas acusaciones mucha gente inocente ha muerto y, por lo mismo, estas deidades ya no son opciones válidas entre chamulas y pedranos, que conminan a los practicantes a abandonarlas, sino es que los persiguen o expulsan del seno comunitario. Por otro lado, aludiendo a la jerarquía sagrada, las deidades de la Tierra bajo el dominio de los 11 *Apóstoles* principales y de la Virgen, a su vez, tienen cargos: cónsules, suplentes y vocales; o vicepresidente, secretario, primer regidor, suplentes, comités, policías, etcétera. Jerarquía equivalente a la que está en uso entre las autoridades de municipios y comunidades.

El sentido de la jerarquía y de la asignación de tareas, según el nivel, tiene como objetivos, por un lado, acicatear y cuidar a los hijos de Dios a través de diversos mecanismos y, por otro, conformar una red para hacer llegar nutrimento a las deidades celestiales, específicamente los lunes y miércoles: velas, copal, flores, plantas y palabras que ofrendan los *j'iloletic* y la gente. Por eso se les dice: "Levántate Padre, levántense los Apóstoles para que suban nuestras ofrendas, los regalos que estamos dando por medio de rezos".[124]

Otras tareas de suma importancia, encomendadas a los Apóstoles son: entregar los mandatos y el conocimiento a quienes los apoyarán en el rescate de *los ch'uleltic* y *vayijelil* de las personas que se han desviado del camino de *Riox*, es decir, de entre los diferentes tipos de *jpoxtavanej* a los *j'iloletic* quienes fungen como intermediarios entre humanos y deidades para la curación de las enfermedades y el reencauzamiento religioso de los transgresores; junto con los *Anjeletic* guardianes cuidan de la gente en los caminos, de "aventar [avientan] al enemigo (Diablo o *Anjeletic* rojos o negros) cuando se acercan"; San Diego, San Antonio, San Lorenzo Pérez Ts'uuc y San Fermín están reconocidos como los Apóstoles que tienen las almas de los animales, los protegen y ayudan.

124 Colaborador Manuel Arias Gómez (pág., 35).

Algunos dicen que otras dos importantes responsabilidades que pesan sobre los Apóstoles, específicamente el Apóstol Secretario, por estar libre de "delitos-pecados" y en constante contacto con la humanidad es, primero, la de llevar en "Los libros" el registro minucioso de lo que las personas hacen en cada momento, específicamente actos buenos y malos, y segundo, la de participar en los juicios donde se determina el camino final de las almas.

Con relación a la posible bipolaridad de los Apóstoles, en un testimonio encontramos que si a los Apóstoles se hacen las peticiones y regalos adecuados es posible conseguir que dañen a alguna persona en forma de enfermedad o muerte, y se menciona a San Pedro, San Antonio y a San Nicolás.[125] Este colaborador dijo que si no se menciona el nombre del Señor Jesucristo en la petición ésta puede ser desviada por los Apóstoles hacia el lado del mal.

Vírgenes, Santas y Santos

Entre estas deidades podemos contar a todos los Santos y Vírgenes, generalmente considerados por los tzotziles dentro de la categoría de Apóstoles.

La Virgen de Santa María, que está en el Cielo, también dejó a su representante en la Tierra; se dice que se encuentra en "una cueva delante de Huixtla"; yace ahí y no en una iglesia debido a que no le gustan las aglomeraciones —por el olor que ya se refirió. En una ocasión los ancianos del lugar la llevaron a una iglesia, pero descontenta regresó a su cueva y en sueños les dijo que por favor no la tocaran, que la dejaran donde estaba. Esa Virgen tiene 36 poderes.

125 Colaborador Mariano Pérez Ts'unuc (pág., 32).

Diablo y deidades malignas o enemigas

Por intentar echar a perder a sus hijos, Jesucristo expulsó al Diablo[126] (*Pucuj*) del Cielo, mandándolo a la Tierra, lo que constituye una versión diferente a la ya expuesta sobre que dicho papel lo desempeña Judas Iscariote.

Las fuerzas del mal residen y se mueven sobre la superficie de la Tierra, donde actúan en todo momento, no siempre con absoluta libertad, buscando dañar y destruir a la gente.[127]

El Diablo tiene sus *Anjeletic*, que son rojos y negros, y como entre los blancos y verdes los hay grandes y chicos. Asimismo, cuenta con una gran cantidad de ayudantes, sujetos en una extensa jerarquía semejante a las que existen en las formas de organización social de los humanos (como secretario, tesorero, policía, etcétera). Además de ayudantes, que son deidades menores o espíritus, el Diablo también cuenta con una amplia red de colaboradores humanos, los *j'ac'—chamel*, que se caracterizan por poseer poderes excepcionales.[128]

La primera asociación mítica de un animal con el Diablo se da a través de la culebra que seduce a Eva para que coma el fruto prohibido, abriéndose así la percepción humana hacia la maldad.

El Diablo es quien corrompe a la humanidad, "se cree muchísimo", tanto que piensa que puede ganarle al Señor Jesucristo; él se mete de tal modo en la cabeza de la gente que luego no se siente cuándo ni cómo se cae en el "delito". Pero, se dice:

> El día del Juicio Final él también va a ir a pagar en el infierno, no crean que se va a quedar tranquilo bailando. Y cuando Jesucristo y los Apóstoles lo avienten, seguro que va a estar gritando: "¡Sálvame!, ¡perdóname, ya no lo vuelvo a hacer!" Pero ya va a ser demasiado tarde y no tendrá salvación; después van a aventar a los que fueron grandes pecadores.[129]

126 Guiteras menciona que el *Pucuj* tiene igual poder que Dios y, como él, es todopoderoso (1965: 233).

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

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

129 Colaborador Sebastián Hernández Lampoy (pág., 55).

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

En ocasiones el Diablo adquiere la apariencia de Dios, y hace creer a la gente que lo es, dice que no precisan rezar y que están protegidos. Cuando esto sucede hay que saber que se está siendo engañado, porque las deidades benignas en ningún momento renuncian a ser mantenidas y cuando no lo están retiran la protección a quien se olvidó de ellas.

Entre los tzotziles de Chamula, Chenalhó, Simojovel[130] y San Andrés,[131] se narran sucesos sobre la existencia de otros demonios antropomorfos, entre estos se mencionan al *Judillo* o *Juras*, una deidad menor que asusta y amenaza por la noche en los caminos; usa formas de mujer, de perros y borregos para asustar y enfermar[132] y así estar en posibilidad de agarrar el *ch'ulel* de la víctima; al *Ic´al*, pequeño hombre negro vestido a la usanza mestiza, que se caracteriza por tener una fuerza descomunal, comer carne cruda de humano y robar mujeres solteras o casadas a las que pone a su servicio y con las que tiene hijos; la *Xpaq'uinte'*, hermosa mujer indígena, muy limpia y arreglada, que con engaños y seducción arrastra a los hombres trasnochados a los montes y barrancos; el *Muc'ta pixol*, o Sombrerudo, hombre mestizo con dos caras, una al frente y otra detrás, y que según desde donde se lo vea, puede llevar los pies al revés; le gusta jugar con los trasnochados y molestarlos, roba ganado y cosas de valor que esconde en profundas cuevas donde tiene sus dominios y, a la *Me'chamel*, o madre de la enfermedad, émula de la Llorona.

A manera de conclusión, cabe recordar la importancia que adquiere el mito de origen para la vida de los tzotziles, y en específico para el campo médico, así como la estructura que a partir de éste, adquieren los diferentes planos de la existencia, estructuras cimentadas en elementos de "núcleo duro" y, por lo mismo, imbuidas del sentido del denominado complejo religioso mesoamericano, que para el caso del campo médico constituye el basamento de la idea de que la humanidad fue creada con el único propósito de nutrir y sostener a las deidades celestiales. *Riox* no sólo determina el sentido y las formas que adquieren los procesos de salud-enfermedad-atención, sino que para el cumplimiento del mandato original organiza el espacio y a los seres que lo habitan, para vigilar y coercionar en este sentido.

130 Page 1996: 220-223.

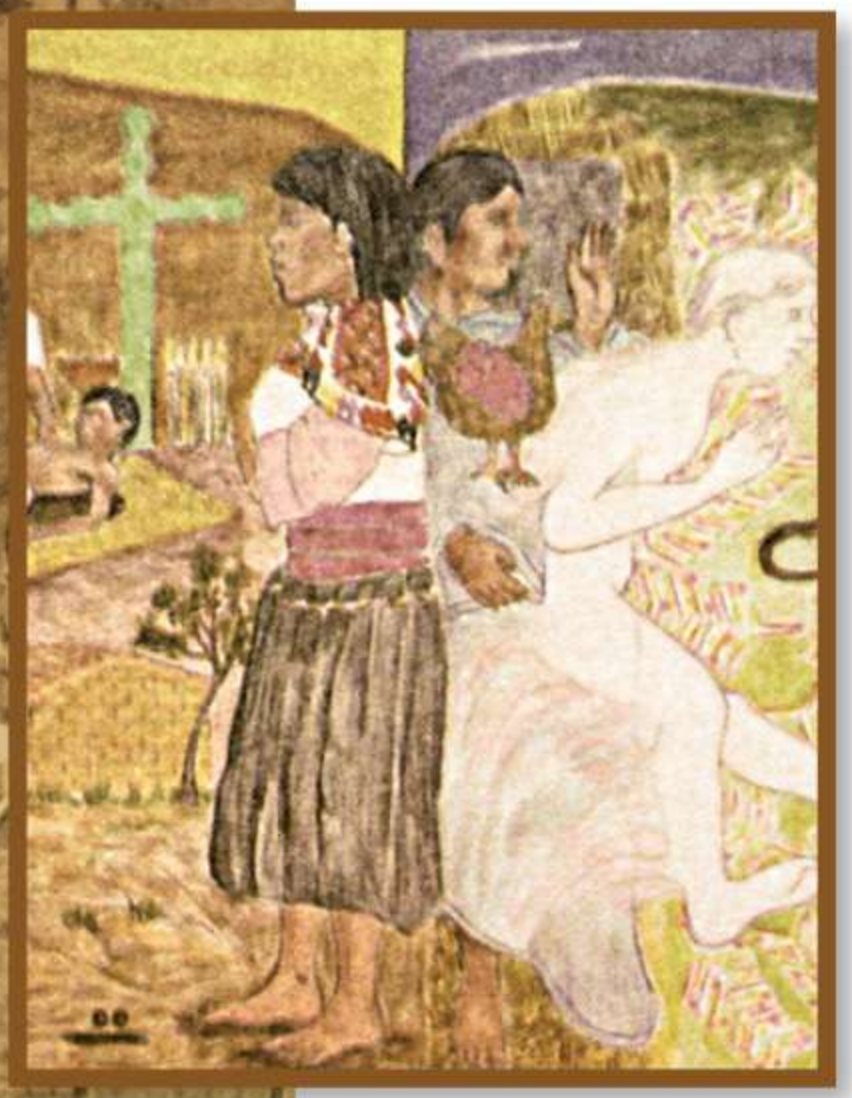
131 Holland 1963: 97.

132 Siempre que una deidad maligna logra asustar a una persona tiene la posibilidad de agarrar su *ch'ulel* y apresarlo.

PARTE II

CAPÍTULO 2

LA PERSONA TZOTZIL



CONSTRUCCIÓN DE LA NOCIÓN DE PERSONA TZOTZIL

Consideraciones Preliminares

La aproximación a la noción de persona sucede desde distintos campos del quehacer humano, entre otros, la filosofía, el derecho, la psicología, el psicoanálisis, la biomedicina, la economía, la antropología, la sociología y las religiones. Así, son diversas las formas a que recurre cada sociedad, e incluso cada campo del acontecer social, para definir a la persona, y distintos los mecanismos para dilucidar la naturaleza y dialéctica de sus componentes.

Para el caso, se pretende un acercamiento a partir de la antropología; es decir, delimitar cómo las personas se experimentan y viven en un contexto sociocultural determinado.

Considero que desde la perspectiva antropológica no es posible acercarse a la noción de persona en un contexto cultural determinado, sino es considerando en forma determinante que uno de los aspectos para acercarse a ella a cabalidad es profundizando en cómo sus integrantes se conciben y se ven a sí mismos; es decir, buscando el sustento de la persona en los "sistemas de categorías nativos"[1] y su concreción en el quehacer social. Porque, como apunta Le Bretón: "[...] las sociedades humanas construyen el sentido y la forma del universo en que se mueven".[2]

Por ello, observamos diferentes formas de concebir y, en consecuencia, de vivir el mundo, distintas realidades sociales particulares, innumerables ritos cotidianos y especiales que dan sentido al quehacer social y, con ello, distintas formas de ser persona.

1 Bartolomé 1991: 141.
2 Le Bretón 1991: 91.

Considerando las condiciones del caso que nos ocupa, el punto de partida para acceder a los sistemas de categorías nativas que conduzcan hacia la estructuración de la persona radica en el ámbito de la experiencia, en su análisis,[3] ya que siempre estará inmersa en una matriz cimentada en lo ideológico y en las prácticas que son del dominio común del grupo social al que pertenece, y porque es a partir de esto "como lo social se mete y existe en los individuos"[4] conformando con ello los sistemas de disposiciones para la práctica.[5]

En la delimitación de la mayoría de campos que aborda la antropología, sino es que en todos, la noción de persona deviene como un aspecto central. El campo médico no sólo no es la excepción, sino que constituye la categoría que da lugar a estructuras simbólicas que definen el campo y las prácticas que son su consecuencia. Sin embargo, no podemos dejar de lado que aún desde la óptica de esta ciencia social la aproximación puede tener un carácter diferenciado. Bartolomé propone tres posibilidades:

El de la persona espiritual, que aborda: "[...] las construcciones ideológicas fundamentales para la definición del individuo".[6]

El de la persona física, que hace más bien énfasis en el aspecto corporal de la persona y sus proyecciones macro y microcósmicas.

El de la persona social, referido a: "[...] la imagen que la sociedad ha subjetivamente construido respecto a lo que debe ser uno de sus miembros, imagen que es necesariamente internalizada por los individuos para responder a las expectativas existentes".[7]

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

3 Pérez Cortés 1991: 14.
4 Paniagua 2001: 14.
5 Bordieu 1996: 84.
6 Bartolomé 1991: 143-155.
7 Bartolomé 1991: 143-155.

La Persona Entre Los Tzotziles

Tal como señala Alessandro Lupo,[8] entre los grupos que han habitado Mesoamérica desde antes de la llegada de los españoles la persona humana se ha concebido y estructurado de una manera radicalmente distinta a la de las culturas que los han colonizado y dominado:

> [...] la creencia en la coesencia y en la posibilidad de la metamorfosis es el testimonio de cómo, en el pensamiento de los pueblos indígenas de Mesoamérica, el hombre es un ser vulnerable, de naturaleza compuesta y de identidad fluida, y su existencia está sujeta a diversas influencias, que muchas veces limitan la libertad, pero de las cuales tiene la esperanza de obtener los poderes para trascender la precariedad de su propia existencia y devenir, a veces, como los antiguos soberanos mayas, el árbitro del equilibrio entre la sociedad y el cosmos.

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

Según nos refirió Otto Schumann,[9] son pocas las lenguas que todavía conservan alguna palabra que tenga como significado "persona"; en el maya yucateco de Itzá y Mopán se usa la palabra muac, en tanto que en la lengua chortí, se compone de los vocablos *pac'*, que significa sembrar, o modelar cerámica, y *ab'*, instrumento, dando como resultado la palabra *pac'ab*, que literalmente significa "instrumento para modelar cerámica o sembrar". En el tzotzil dicha designación se ha perdido,[10] reemplazada por la palabra crixchano o crisiano y su plural *crisianoetic*, términos adoptados de la palabra española cristiano.

En su realidad, la persona tzotzil, cuya identidad está ligada "al costumbre",[11] se vive no sólo como cuerpo sino como una multiplicidad de cuerpos, animales y almas de los cuales la mayoría se moviliza preferentemente durante la noche,

8 Lupo 1999:23.

9 Comunicación personal, 1 de marzo de 2001.

10 Comunicación personal de la técnico académica tzotzil Juana María Ruiz Ortiz, 1 de marzo de 2001.

11 El término tradicionalista ha sido adoptado por los pedranos y chamulas para distinguirse de católicos y protestantes; se autodefinen como quienes viven y dan continuidad a las costumbres y religión legadas por sus antepasados.

entidades que acceden a la conciencia de la persona principalmente a través de los sueños. Como un paréntesis, debe establecerse la distinción entre la liga individual con las entidades anímicas característica de las sociedades en Mesoamérica y la liga colectiva del linaje que, como señala Gossen,[12] es la inscrita en el totemismo de los pueblos nativos de Norteamérica.

En la literatura etnográfica referida a tzotziles y tzeltales se reporta que la naturaleza humana se compone de cuerpo, que es el elemento mortal de la persona, y dos entidades anímicas, a saber el *ch'ulel*, elemento inmortal de la persona, y el compañero animal, *vayijelil* [13] o *chanul*,[14] elemento mortal-inmortal (según el contexto). Lo que suceda a uno afecta a los otros.[15]

Según expresa Arias,[16] el cuerpo (*sbec'tal-staquipal*) pertenece al mundo visible mientras que el *ch'ulel* pertenece al visible y al invisible; en el primer caso, permanece durante la vigilia dentro del cuerpo humano, "su morada temporal" y durante las horas de sueño deambula en el mundo invisible, *Yan Vinajel-Yan Balamil* u Otro Cielo-Otra Tierra.

Entre los tzotziles de San Pedro Chenalhó y San Juan Chamula de finales de milenio que consideran siguen las costumbres de sus antepasados, la persona está integrada por un conglomerado de seres coexistentes e interdependientes, a saber: cuerpo humano, *ch'ulel*, *vayijelil* o *chanul* y, en algunos pocos casos, *quibal* (*nagual*). Gossen[17] señala la presencia de una entidad anímica, a la que denomina *Ora*, y que tiene la forma de una vela, se ubica en el Cielo y está bajo el cuidado de *Totic Bolom* (Padre Jaguar) o de San Jerónimo. Sin embargo, cabe señalar que los chamulas que proporcionaron datos para el presente proyecto hicieron mención de lo que denominaron la vela de la vida, en torno a la cual año con año se realiza un complejo ritual personal y familiar para alargar la existencia, y a la que en ningún momento se dio la connotación de entidad anímica, lo cual de ninguna manera constituye razón suficiente para descartar dicha posibilidad.

Cada tipo de entidad anímica, como se verá más adelante, puede estar conformada por uno o varios integrantes interdependientes, referido no sólo al lazo

12 Gossen 1975: 448.
13 Guiteras 1965: 240.
14 Gossen 1975: 451.
15 Pozas 1977: 202. Lévy-Bruhl reporta la presencia de este fenómeno en diferentes latitudes (1985: 26).
16 Arias 1975: 40-41.
17 Gossen 1975: 459

sobrenatural que los lleva a conformar la persona, sino también a las relaciones que se establecen entre unos y otros y experimentadas por la persona como una unidad. Pocas personas, las mejor dotadas, pueden vislumbrar sus entidades anímicas, pero la mayoría, si bien sabe que son parte sustancial de su vida, excepcionalmente las puede llegar a percibir. En ocasiones se llega a tener noción de su existencia a través de los sueños o de alguna referencia hecha por algún *j'ilol*, al ayudársele a curar o en algún ritual para prolongar la vida, pero fuera de eso, las más de las veces la vida transcurre sin ninguna conciencia sensible al respecto, tal como ocurre entre las personas —más o menos informadas— adscritas a la cultura nacional, que saben que como parte de la unidad que se es, se tiene un hígado o un páncreas, pero que sólo excepcionalmente, tendrá conciencia sensible de su existencia.

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

Hay varios factores de orden sobrenatural que inciden en la constitución y fortaleza, así como en los atributos del carácter de las personas, cuya concreción se da principalmente en el cuerpo humano; entre ellos, la influencia de los astros, de los días de la semana y de los eclipses. Entre los conceptos más comunes, pero de mayor importancia, se encuentran los siguientes. Cuando una persona nace en horas en que el "Lucero" —astro de luz verde ligado a las deidades celestiales— está en el Cielo, como a las seis de la mañana, tendrá buena suerte, será inteligente y trabajador. A este astro se le denominaba en San Andrés *Muc'ta chon* (Gran Serpiente).[18]

Cuando una estrella que destaca en brillo por sobre las demás (no se especifica cual) se encuentra en el cénit, *Xolom c'on*, exactamente sobre la cabeza en el centro del cielo y una persona nace en ese momento, su vida durará la mitad de lo que duraría si este hecho no se hubiera presentado. La llamada estrella de "zapato" situada en posición de zapatos nuevos (no se nos indicó el lugar celeste), pronostica que la persona que nació cuando estaba presente será asesinada. Cuando se nace en lo que se denomina zapatos viejos se tendrá buena suerte, vida larga y fuerza.

18 Holland 1963: 77.

Cuando una persona nace al mismo tiempo que una estrella, será alguien que siempre tendrá dos o tres compañeros sexuales o que cambiará de pareja frecuentemente.

Con relación a la Luna, se dice que cuando la persona nace durante la fase de Luna llena, "maciza", vivirá durante mucho tiempo, su dentadura será fuerte, sus dientes nunca se quebrarán y sus muelas no se picarán; será una persona fuerte y trabajadora; aprenderá a caminar como a los siete u ocho meses. En algunos lugares, cuando alguien nace bajo este sino, los padres hacen una fiesta para festejar el acontecimiento y la buena suerte.[19]

Existen varias circunstancias que apuntan hacia una mala constitución física, o mal sino; por ejemplo, cuando la Luna está llena, pero presenta un matiz rojizo, muchas mujeres de edad media y avanzada mueren por no haberle tributado. El color rojizo son lágrimas que la Luna derrama debido a que la entristece no poder evitar que las mujeres que descuidaron sus ofrendas mueran. Cuando se nace en Luna tierna o a mitad de la Luna la persona será débil, envejecerá demasiado pronto y seguramente no vivirá demasiado; sus huesos serán frágiles, además será una persona "calmuda".

Otros fenómenos de importancia son los eclipses de Sol y de Luna. Al hecho de que "se apague" la vista del Sol se denomina *Stub sat j'totic*, al de la Luna, *Stub xchab j'metic*. Se piensa que el eclipse de Luna se presenta cuando es golpeada y sangra, por ello su resplandor se oculta y muere. En ninguna de las dos circunstancias las mujeres embarazadas deben mirar al Cielo, es más, deben estar confinadas en sus casas porque los enemigos están por ahí; si no lo hacen sus hijos nacerán incompletos: sin labios (labio leporino), sin una mano, brazo o sin piernas, o sólo con pies.

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

Por lo que respecta a las horas del día, los conceptos son diferentes y por momentos hasta contradictorios. En general se dice que si se nace por la tarde la persona será longeva; si muy temprano, cuando el Sol apenas está saliendo, crecerá débil, con huesos frágiles y enfermiza, no vivirá mucho tiempo. Quienes nacen al medio día envejecen prematuramente. En contraposición, algunos de los

19 En los Altos de Chiapas existe la práctica, incluso entre los mestizos, de realizar el corte de los árboles durante la fase de Luna llena, toda vez que de esta manera, según se dice, nunca se pudren y en las estructuras de las casas permanecen más de un siglo.

colaboradores dicen que cuando el Sol ya está macizo, por la tarde, como a la una o dos, entonces la persona vivirá muchos años. Afortunadamente, la mayoría de los niños nacen alrededor de la media noche y pocos durante el día, por eso sólo algunos están sujetos a este posible mal sino.

Otra circunstancia adversa es la de nacer mientras los perros se están apareando o cuando están en celo, dado que ello implica que "[...] están allí los brujos" y el resultado es que esa persona será un "hombre o mujer de la calle", que estará siempre buscando sexo. Si se nace con el cordón umbilical alrededor del cuello se tendrá muerte violenta, este destino se evita si la partera recomienda al recién nacido con Dios, los *Anjeletic*, la Madre Tierra, Vírgenes, Apóstoles y Santos. Otro secreto para evitar este sino maligno es cortar el cordón en tres pedazos y enterrarlo, así el enemigo no puede ganar.

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

Entidades anímicas

C'al

A través del término *c'al* [20] (calor) no sólo se designa la energía vital de la persona sino también el lazo sobrenatural que mantiene unido el cuerpo con sus entidades anímicas y a éstas entre sí.

C'al lo impregna todo en forma perenne, por lo mismo, aquellas partes que han formado parte del cuerpo o estado en contacto con éste por mucho tiempo (pelo, uñas, orina, excremento, dientes, ropa, *ch'ulel*, *vayijelil*, *quibal*), sobrenaturalmente

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

siguen ligadas a la persona, siguen siendo una unidad con ella, por lo mismo pueden ser utilizadas en su contra si caen en manos enemigas.

Bec'talil, cuerpo

El cuerpo o parte humana es el centro, el eje que aglutina y organiza las entidades a través de las que se conforma la persona tzotzil, porque en él reside la conciencia, subyace el principio organizador de las relaciones sociales y en su entorno se definen los aspectos fundamentales de la cosmovisión.[21]

Pero antes de eso, el cuerpo está determinado a partir de los procesos de reproducción social y de cultura en los que se encuentre inmersa la persona; su condición es cambiante de una sociedad a otra, de un lugar a otro y de un tiempo a otro. Es en el ámbito social donde se conforman las representaciones que otorgan el sentido del cuerpo y el universo en que se desenvuelve.

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

> [...] no hay cuerpo sino al interior de una experiencia [...] No hay experiencia del cuerpo como no esté mediada —es decir, constituida y orientada— por una serie de prácticas

21 Medina 1999: 114. En este sentido, López Austin señala: "En toda sociedad en la que el pensamiento mítico es predominante, existe la tendencia de equiparar los distintos órdenes taxonómicos y de homologar los distintos procesos, tanto naturales como sociales. Las normas taxonómicas particulares de los diversos ámbitos del conocimiento son forzadas con el propósito de encontrar equivalencias y paralelismos entre los distintos sistemas clasificatorios, en un intento de llegar al descubrimiento de la magna regularidad, la congruencia absoluta y el orden total del universo. Es el intento humano de alcanzar la gran síntesis clasificatoria, el instrumento cognoscitivo y normativo máximo de lo existente. El esfuerzo por proyectar unos en otros los diferentes sistemas taxonómicos va creando ligas entre elementos de muy distintos ámbitos clasificatorios y los complejos semióticos se enriquecen con parentescos producidos por la reducción magna. En esta forma pueden quedar clasificados en taxa equivalentes un color dado, un mineral, una especie vegetal, una animal, un tipo de obra manufacturada, un estado de ánimo, un cargo público, una parte del cuerpo o de una vivienda o de una canoa, un signo calendárico, etcétera, hasta formarse un sistema clasificatorio general, de inmensos casilleros, en los que se distribuyen los elementos correspondientes de sistemas taxonómicos distintos [...] Las leyes se reducen numéricamente, amplían su radio de validez, penetran en los diversos ámbitos del cosmos, y el creyente adquiere un profundo sentimiento de la regularidad y del orden universales. Estas proyecciones y sus correspondencias, expresadas en intercambios simbólicos, fincan las posibilidades mágicas de la interacción causal por el manejo de los equivalentes; sintetizan y expresan en el mito procesos que se perciben paralelos; apoyan arquetípicamente las relaciones sociales, justificando asimetrías y opresión; validan las instituciones; provocan y embellecen la metáfora y la iconografía; visten de eterno lo mutable [...] en fin, montan un orden humano sobre la realidad para operarla, sancionarla y comprenderla" (López Austin 1989: 171-172).

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

[...] Con todo, se busca desarrollar en varios sentidos la tesis de que no hay primero un cuerpo y luego una serie de representaciones que vendrían a imprimirse en aquella materia prima originaria. Es, en realidad, dar contenido reflexivo a la experiencia de que nuestro cuerpo es el primer instrumento de trabajo, el primer objeto de espectáculo, el lugar donde inscribimos nuestro decaimiento, y es también el primer medio de expresión, el significante por excelencia y el lugar de la simbolización".[22]

El mismo autor[23] señala, que es a través de la educación, digamos, del implante de "un conjunto de actos eficaces tradicionales", técnicas corporales que son "un montaje físico-sociológico", como la sociedad educa adapta a la persona a su entorno, llevándola a conformar no sólo una visión de sí, si no también una forma de vivirse, enfermarse, padecer y morir, y que para nuestro caso, se refleja en la eficacia de la medicina que subyace a cada particularidad.

Entre los tzotziles, este carácter de centro de la acción en todos los sentidos, social, emocional, intelectual o espiritual sitúa al cuerpo como la entidad responsable ante *Riox*, de la persona en su totalidad. Si se es una persona común y corriente, hay que encomendarse ante aquel para su protección y conservación; si se es un "hijo de *Riox*" al que han sido entregadas promesas y entidades anímicas con poder,[24] hay que abocar su persona a servir a los demás en la eterna batalla contra el mal, la enfermedad y la muerte.

De esta manera, *Riox*, al situar permanentemente a la persona en el umbral salud-enfermedad-muerte, aúna una razón más para obligarla a proporcionar manutención a las deidades celestiales, a dar el alimento que requieren y que así se aseguran.

22 Pérez Cortés 1991: 13.
23 Pérez Córtes 1991: 14.
24 Que Villa Rojas, situó como: "Las bases cosmológicas de la autoridad tradicional" (1984: 133).

Si bien el bienestar de la persona no está referido exclusivamente al cuerpo, éste es el punto de referencia y el espacio de concreción en términos de salud-enfermedad, de armonía o desarmonía causados por el deambular constante de las entidades anímicas y del cuerpo. Por ello, en éste reside la esperanza de vida, la longevidad.

El cuerpo también es el elemento mortal de la persona que con el deceso llega a su término. En este proceso, el riesgo será directamente proporcional a la dedicación para con *Riox*, o a la falta de ésta.

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

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

Llama la atención que entre chamulas y pedranos tradicionalistas, y no obstante que el cuerpo actúa como centro en el sistema persona, en la práctica conozcan y se interesen poco por su estructura y funciones,[25] toda vez que el trinomio salud-enfermedad-atención está condicionado principalmente por lo sobrenatural. La concreción material de esto se constata en el proceso de trabajo de los *jpoxtavanej*, en el que el único contacto físico que estos establecen con el paciente es cuando toman las extremidades del enfermo para consultar la palabra de la sangre.

Por lo mismo, se puede decir que los tzotziles que nos ocupan dan poca importancia al contenido interno del cuerpo, a los órganos y vísceras que lo constituyen; tan sólo resaltan los que consideran como centros anímicos. En este sentido, entre los pedranos se pensaba que el corazón era el asiento de la memoria y el conocimiento, y que a través de éste se sentía.[26] En la actualidad consideran que en el

25 Según refiere Holland, para los tzotziles de San Andrés el cuerpo estaba simplemente compuesto de huesos y carne, sin que dieran mayor importancia a visceras y órganos (1963: 155).

26 Guiteras (1965: 247). López Austin señala: "[...] la creencia en los centros y en las entidades anímicas se debe en parte a una necesidad de explicación de funciones muy complejas, mismas que las sociedades antiguas fueron relacionando con alteraciones fisiológicas reales, las que les producían la certeza de la existencia de centros anímicos, orgánicos, rectores de dichas funciones. Puede señalarse como ejemplo muy simple el vínculo que el

cerebro se asientan las funciones mentales y de memoria, y en el corazón la sabiduría y el discernimiento. Fuera de estos dos órganos la referencia a otros es relativa.

Sin embargo, en el plano de lo sobrenatural, la discusión respecto al número de cuerpos que una persona puede tener es más nutrida. Sobre esto, entre los colaboradores de este trabajo se registraron tres versiones diferentes.

La primera establece que sólo se tiene un cuerpo al que Dios dio la fuerza y mandó calor y frío, pero no en exceso, porque requiere ambos para sobrevivir.

En la segunda se nos dice que se tienen dos cuerpos iguales, con la misma cara y la misma estatura, sólo que el segundo se encuentra en algún lugar lejano, tal vez en otro municipio; sin embargo, con él se es uno y se comparten todas las entidades anímicas. A los dos cuerpos sucede lo mismo, si hay salud, los dos la gozan; si enfermedad, ambos sufren. En las oraciones hay que pedir por ambos. Esta dicotomía corporal sirve a la persona como defensa contra quienes quieran dañarla ya que para lograrlo es necesario saber en qué sitio se encuentra cada uno.

La tercera y última versión coincide con la anterior, sólo que en ésta se trata de tres cuerpos.

Ch'ulel

Si bien el cuerpo constituye el espacio de concreción de la vida, el elemento más importante de la persona es el *ch'ulel*, el elemento inmortal, el soplo de Dios, y requiere de los cuidados más especiales; la vida depende de éste, su ausencia del cuerpo y de las otras entidades anímicas, primero debilita y finalmente mata. Constituye, según expresa Favre,[27] la fracción de *c'al* que corresponde a cada persona. Y podríamos pensar que en la actualidad la dicotomía *ch'ulel-c'al* conserva dicha significación. Sin embargo, cuando los tzotziles que nos ocupan hablan de *ch'ulel*, generalmente se refieren a una entidad, como veremos más adelante,

hombre descubre entre sus pasiones amorosas y las palpitaciones del corazón. De la sensación y de la relación conceptual primaria podría generalizarse a otras relaciones, ya puramente imaginarias" (López Austin 1989: 199).

27 Favre señala que esta fracción individual pero no personalizada de *c'al*, que todo hombre posee y se esfuerza naturalmente por aumentar, se llama *ch'ulel* (1973: 242).

digamos sutilmente delimitada —por no decir físicamente—, con voluntad propia, es decir, independiente del resto de las entidades que conforman a la persona, y sobre todo capaz de separarse del cuerpo de la persona a la que pertenece. Pero en contraposición con ello, y a favor del planteamiento de Favre, mediante el término *ch'ulel* designan en forma genérica la diversidad de entidades anímicas de una persona, y dentro de algunos contextos, a cualquiera de ellas en forma singular; mas cuando se hace o requiere la precisión, cada cual recibe una denominación particular, con excepción de la entidad anímica etérea, que la conserva.[28]

Por último, y en el mismo sentido, ambos principios son la vida misma, dependen de la "acción mística", son principios que pueden ser lesionados, robados o devorados[29] y que por lo mismo hay que proteger por todos los medios.

Así, en sentido estricto, entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, el término *ch'ulel* designa el espíritu que reside en el cuerpo y fácilmente lo abandona; camina por medio del viento, del aire y en un segundo está donde desea.[30]

En el *ch'ulel* residen la fuerza de la persona, la *c'al* (energía vital).[31] Se dice que conforme la persona envejece esta fuerza —en términos sobrenaturales—, independientemente de cómo se la designe, se incrementa. Arias no comparte este juicio expresado por los antropólogos que han trabajado en la región, precisa que no es cuestión del incremento o disminución de "calor", o *c'al*, sino más bien, un proceso mediante el cual desde muy joven la persona es educada en el contexto familiar y comunitario con el propósito de ser cada vez más apto para retener el *ch'ulel*, evitar que éste abandone el cuerpo; en la medida en que esto se alcance la persona tendrá mayor madurez y fuerza.[32]

28 Pitarch 1996b: 74, Guiteras 1965: 240, Köhler 1995: 22, Pozas 1977: 199-200.

29 Lévy-Bruhl 1985: 112.

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

31 Guiteras 1965: 249, Favre 1973: 242. Cabe hacer notar que Guiteras sólo se refiere a calor, sin mencionar la palabra *c'al*.

32 Como señala Arias: "[...] el *ch'ulel* no se posee de pronto, es deber de cada persona orientarse hacia el mundo ideal formado por los antepasados y los mayores, porque sólo ellos están en posesión total de su alma. La totalidad del alma es considerablemente análoga a la totalidad de la conciencia. Las expresiones: su alma todavía no ha llegado (*mu to xvul xch'ulel*), su alma ya llegó (*vulem va ch'ulel*) denotan los dos extremos del proceso de hacer llegar el alma (*vuselel ch'ulelal*). El punto intermedio de ese proceso es que ya posee una parte de su alma (*vulem xa jutuk xch'ulel*)" (Arias 1975: 29).

Los colaboradores no se refirieron a la forma que el *ch'ulel* pueda tener[33] porque se dice que no se le puede ver, camina en el aire.[34]

Jacinto Arias utiliza indistintamente *ch'ulel* y alma, señala que su morada durante el día es el cuerpo y por las noches, cuando éste duerme, *Yan Vinajel-Yan Balamil* (Otro Cielo-Otra Tierra) del cual proviene y al cual debe volver a la muerte de la persona. Fácilmente escapa del cuerpo durante las horas de sueño, sobre todo en las etapas tempranas de la vida, cuando la persona no ha aprendido lo suficiente como para poder retener el *ch'ulel* en el cuerpo.[35] Los lugares que el *ch'ulel* visita preferentemente mientras su contraparte humana duerme son las moradas de los "[...] ancestros *totilme'iletic*, de los protectores-defensores (*jpetum- jcuchum*) y de los dueños del Cielo y de la Tierra (*Yalvalil Vinajel-Balametic*) situados en los lugares sagrados importantes y en otras partes interiores no especificadas del Cielo y de la Tierra".[36]

Se reporta entre los pableros de Chalchihuitán el uso de la palabra *nac'ubal*, "sombra", para designar al *ch'ulel* [37]. También en Cancuc existe una asociación entre *ch'ulel* y sombra, pero en este caso es sólo una proyección del cuerpo, sin más valor que indicar si éste está dentro de la parte humana o no.[38]

Se han documentado como las vías a través de las que el *ch'ulel* abandona el cuerpo a las aberturas naturales como nariz o boca;[39] se reporta que según los nahuas abandona el cuerpo de los niños a través de la fontanela.[40]

También los *ch'uleltic*, en casos especiales, pueden abandonar el cuerpo durante el día, por ejemplo, en casi toda circunstancia resultado de un susto (*comel*). Al respecto, entre los pedranos y otros pueblos alteños, cuando una persona al caer se

33 Sin embargo, de la etnografía de la región se pueden obtener diversos datos al respecto; así, según reporta Hermitte, respecto al pensamiento de la gente de Pinola, el *ch'ulel* es igual al cuerpo en el que reside pero de naturaleza etérea (1970: 85). También véase Köhler 1995: 22.

34 Como a tres metros del piso (Hermitte 1970: 56-57); dos metros entre los cancuqueros (Pitarch 1996a: 50).

35 Arias 1975: 40-41. De la misma manera se reporta en Holland 1963: 115, 165, Köhler 1995: 22 y de Pitarch 1996a: 45, entre la población tzotzil y tzeltal de los Altos de Chiapas.

36 Arias 1975: 41.

37 Köhler 1995: 22.

38 Pitarch 1996a: 51-52.

Asimismo, Aguirre Beltrán señala que entre los nahuas prehispánicos se hablaba de que el alma, sombra o espíritu, abandona el cuerpo durante el sueño y en su vagabundeo puede perderse, atraparla alguna deidad maléfica, o bien, caer en la trampa de algún *nagual*, lo que acarreará enfermedad a la persona (1980: 223-224). Este fenómeno también es reportado por Frazer (1944: 221-222), tal como entre algunos grupos autóctonos del Brasil y Guyanas, así como en una creencia germana y en otra húngara.

39 Aguirre Beltrán 1944: 219.

40 López Austin 1989: 224-225.

asusta su *ch'ulel* será retenido según el lugar donde el percance haya sucedido[41] —lugar 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*. Asimismo, se han recabado informes de que el *ch'ulel* abandona el cuerpo durante el coito, la ebriedad y la inconsciencia.[42]

Los *ch'uleltic* son la vida misma, tienen la misma naturaleza que el soplo con el que, según el mito de creación judeocristiano, Dios infundió vida en el primer hombre.[43] Son la fuerza, el poder; el componente de la persona que tan sólo es un préstamo de Dios, son los animalitos preferidos del Señor Jesucristo, por eso se les debe cuidar y respetar, porque fácilmente puede sucederles algún percance. Residen en la sangre y es lo que da fuerza a la persona. Se tiene sustrato porque se tienen *ch'ulel* asentados en el cuerpo y algunos más con otras ubicaciones.

Así, los *ch'uleltic* son otorgados por Dios y los Apóstoles, los encargados de entregarlos, de sostenerlos; son ellos los que "nos tienen agarrados".[44] Los *ch'uleltic* se agregan a la persona cuando el feto toma la forma de humano y empieza a agitarse en el vientre de su madre.[45]

Hay dos tipos de *ch'ulel*: los *muc'ta ch'ulel* o *ch'ulel* mayor, que residen en algún estrato del Cielo, o atrás de las iglesias de San Juan y de Chenalhó, según en donde haya nacido la persona, y donde permanecen en tanto el componente corporal sea puntual en ofrendar y pedir a Dios.

Los *muc'ta ch'ulel* de los *j'iloletic* están en el corredor de una casa florecida; ahí no entran personas de poco saber. Pero incluso ahí, entre esta élite, hay *ipixantal* (envidia) y los de mayor poder tratan de expulsar a los demás del lugar mediante la acción que se denomina "aventar"; pero Dios no lo permite.

41 Guiteras 1965: 45 y 124, Pitarch 1996a: 45.

42 Guiteras 1965: 241. Entre los wurunjeri, tribu australiana y los karenes de Birmania, Frazer reporta que la salida del alma durante el estado de vigilia acarrea la locura o la muerte. Algunas tribus del congo atribuyen la enfermedad al abandono del alma. Y así una larga lista de pueblos en todo el orbe, donde este fenómeno ha formado parte o está presente en la cosmovisión. Frazer también menciona la sombra y la imagen reflejada en un espejo o en el agua como el equivalente del alma (1944 [1922]: 223-224, 230).

43 Según reportó Pozas, entre los chamulas de la década de 1960 se pensaba que *Chultotic* (Dios Sol) daba su *ch'ulel* a cada una de las criaturas del mundo (1977: 199-200).

44 Colaborador Sebastián Díaz Díaz. También Holland reportó que entre los tzotziles de San Andrés el asiento del *ch'ulel* es la sangre, y que el pulso es el medio para conocer el estado y circunstancias en las que se encuentra (1963: 100). Por otro lado, Pitarch señala que entre los cancuqueros el *ch'ulel* principal reside en el corazón, mientras que otro lo hace en el *ch'iibal* (1996a: 36-37).

45 Guiteras 1965: 97, Hermitte 1970: 54-55, Pitarch 1996a: 53.

Los *ch'uleltic* menores, o *its'inal ch'ulel*, residen en el cuerpo de la persona. A algunos les gusta estar cerca o dentro de su dueño y a otros andar e irse lejos. Los primeros escasamente acarrean enfermedad; en cambio, los segundos constantemente las introducen en los cuerpos humanos y animales de su persona provocando fácilmente la muerte. Además de dar fuerza a la persona, los *ch'uleltic* chicos tienen la misión de vigilar el comportamiento de la persona y periódicamente suben al cielo a rendir cuentas a Dios. Este dato resulta un tanto contradictorio ya que en otro apartado señalamos que, en general, los *ch'uleltic* tienen prohibida la entrada a varios de los estratos celestiales, sobre todo a aquellos donde reside *Riox*.

Es a través del *ch'ulel* que la divinidad establece uno de los controles más férreos sobre los tzotziles ya que para que estos puedan retenerlo en el cuerpo están obligados a cumplir con el mandato divino de ofrendar en forma continua para nutrir a las deidades.

Una persona puede saber si sus *ch'ulel* son fuertes o débiles de la siguiente manera. Al soñar que pelea con un caballo o un toro y lo vence, es que se tiene *ch'ulel* fuerte; pero cuando se es derrotado, es débil. La debilidad de un *ch'ulel* proviene, principalmente, de no ofrendar a Dios y, en consecuencia, los *Anjeletic* y los Apóstoles no se preocupan por cuidarlo ni por sostenerlo.

Dios manda de tres a 13 *ch'ulel* para que el enemigo no "agarre" a las personas fácilmente; hay grandes, medianos y chicos. Su número nunca aumenta, pero si no se les cuida pueden ir disminuyendo, y cuando sólo queda uno se acaba la fuerza. Hay personas que reciben *ch'ulel* fuertes, pero sólo cuando Dios ve que los puede aguantar; la mayoría, *ch'ulel* normal. Las personas comunes reciben máximo tres *ch'ulel*, pero los *j'iloletic* nueve o más. En una referencia se encuentra que las personas extremadamente poderosas pueden tener 36 o hasta 75 *ch'ulel* fuertes.[46] A los *ch'uleltic* que no están encomendados no se les puede retener, siempre se van, caminan por donde sea; hasta llegan a pasear por los 13 estratos del *Yan Vinajel-Yan Balamil*.

Los *ch'uleltic* normales, sin mucho poder, sólo pueden llegar hasta el tercer estrato, cuando mucho al sexto. Si el *ch'ulel* es muy fuerte y no obedece, en el sueño siempre puede llegar hasta el estrato 13, pero, independientemente de su

46 Hermitte considera que entre los pinoltecos la persona tiene dos *ch'ulel*, uno que reside en el cuerpo, en la garganta o el corazón, y otro que reside en las cuevas de las montañas (1970: 54- 55). Köhler no pudo precisar entre los pableros cuántos *ch'ulel* tiene una persona, pero llegó a la conclusión de que pueden ser varios (1995: 22). También ha sido reportada la multiplicidad de almas entre los grupos norasiáticos e indonesios, donde se considera que se pueden tener de tres a siete (Eliade 1976: 180).

fortaleza, su osadía la pagará llevando enfermedad al cuerpo. Esto es porque los residentes de dicho estrato son más fuertes; en ese lugar no quieren a los *ch'uleltic*, los avientan, y como consecuencia de estrellarse en la Tierra, se "quiebran" manifestándolo el cuerpo como dolor de espalda, de costillas y con dificultades para moverse. Cuando el golpe "es doble", es decir, que rebota y se golpea una vez más, la persona puede morir. Cabe aclarar que el que resiente los golpes, maltrato y el trabajo forzado a que es sometido el *ch'ulel*, e incluso la muerte, es el cuerpo mientras que el *ch'ulel* es dominado.[47]

Cuando un *ch'ulel* está descuidado la persona correspondiente puede soñar que deambula por caminos, pasando ríos y poblados; o bien, que es arrojado a una cueva, río o laguna, o que está preso (*chuquel*), lo cual es más frecuente, y que es obligado a cargar leña o a ir por agua. También puede soñar que de un momento a otro pasa de una comunidad o ciudad a otro lugar. Todo esto significa que alguno de los *ch'ulel* propios efectivamente hace eso mismo y cada una de esas circunstancias puede acarrear enfermedades. Lo anterior está ligado al hecho de que el *ch'ulel* que a través del sueño se sabe que deambula, puede toparse con otro u otros *ch'uleltic* fuertes y "muy malos", a los que gusta maltratar a los *ch'uleltic* débiles, o bien, con *Anjeletic* rojos o negros habitantes de ojos de agua o de ríos.

Otro de los riesgos a que está sujeta la persona desprotegida es que al atreverse a deambular por los alrededores de un ojo de agua o de un río habitado por *Anjeletic* negros o rojos estos le provoquen una caída o asusten y suelte sus *ch'ulel*, que intentarán atrapar para ponerlos a su servicio, torturarlos o venderlos, provocando con ello enfermedad.[48] Un lugar que entre los alteños se conoce como peligroso es el municipio de Simojovel porque ahí hay personas con *ch'ulel* poderosos y malos, y también, o por lo mismo, "dos ojos" en demasía.

Un riesgo significativo en la adquisición de enfermedades es que los *ch'uleltic* gustan de la buena comida, por lo mismo, a veces salen del cuerpo con el único propósito de conseguir un buen bocado. En ese tránsito pueden tratar de arrebatar a otros *ch'uleltic* los alimentos que estén comiendo, lo que obviamente les acarrea maltratos. En algunas ocasiones encuentran una buena comida que no representa riesgo, pero las más, seguramente será 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

47 Reporta Pitarch que según los cancuqueros lo que el *ch'ulel* sufre es daño emocional (1996a: 45).

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

vez se convierte en alimento, perdiendo su fuerza, y como consecuencia de esto la persona puede morir.[49]

En sus correrías los *ch'uleltic* pueden llegar a lugares donde los extraños son aborrecidos y entonces son golpeados y aventados, lo que es otra causa de enfermedad; también es frecuente que en sus andanzas el *ch'ulel* se tope con otro u otros *ch'uleltic* y peleen, y las heridas resultan 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 *quibaltic* o por los *Anjeletic* rojos o negros. Pero dado que el *ch'ulel* es indestructible e inmortal, se infiere 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 éste vuelva a pasar por el proceso de juicio-castigo- reencarnación, o bien descanse con los *ch'uleltic* de los otros difuntos hasta el día del juicio final.[50] Es curioso que ninguno de nuestros colaboradores, se interesara por dar una explicación a este hecho.

La inquietud de que el *ch'ulel* sea el ave del corazón entre los tzotziles, como según refiere Pitarch[51] lo es entre los tzeltales de Cancuc, surge a colación de la referencia que hizo Guiteras[52] respecto de lo mencionado por su colaborador, Arias Sojom, quien: "[...] describió el alma que es comida como un pájaro o un ave de corral" lo que nos inclina a pensar que esta noción alguna vez fue un elemento constitutivo de la cosmovisión de los tzotziles de Chamula y Chenalhó.

Para retener a los *ch'uleltic* que gustan viajar es preciso encomendarse a Dios y pedir que los guarde, los esconda, que permanezcan dentro de su dueño.

Para Chenalhó y Cancuc se reportó que hay *ch'ulel* que se niegan a regresar al cuerpo debido al gran placer que experimentan fuera de él, lo que implica grandes peligros para la persona y serias dificultades para el *j'ilol* que busca retornarlo al continente.[53] Cuando el *ch'ulel* ha permanecido fuera del cuerpo más de cierto tiempo, que variará para cada quien en función de la fuerza de su sangre, la

49 Frazer 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 tzotziles—, cuando las víctimas sueñan olores a comida o alimentos, temen por su alma (1924[1922]: 228).

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

51 Pitarch 1996b: 73.

52 Guiteras 1965: 244.

53 Guiteras 1965: 125, Pitarch 1996a: 45.

persona irremisiblemente enfermará, y, si esto se prolonga demasiado, se producirá la desconexión entre ambos con el consecuente deceso de la persona.[54]

Con respecto al destino del *ch'ulel* después de la muerte de la persona se registraron varias versiones. 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 a un hombre, y 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.[55]

Por otra parte, para 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. Durante el mismo pasa por un proceso de rejuvenecimiento hasta que todo vestigio de su vida anterior desaparece; llegado a este punto puede ingresar a un nuevo cuerpo. No existe ningún tipo de liga entre las diferentes reencarnaciones de un *ch'ulel*.[56] Anteriormente del cuerpo de las mujeres muertas durante el embarazo o el parto se extraía el del no-nacido para que su *ch'ulel* pudiera ir al "árbol de los pechos"[57] y ahí esperara hasta que le fuera asignado otro cuerpo.[58]

Un dato importante, y común entre los pueblos mesoamericanos, es que los *ch'uleltic* 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 agrado; los niños, el día primero y los adultos el dos de noviembre.[59] Se supone que tan

54 Guiteras 1965: 241, Pitarch 1996a: 45.

55 En la literatura etnográfica sobre la región encontramos que entre pableros y chamulas se reporta al *ch'ulel* como indestructible e inmortal (Köhler 1995: 11, Pozas 1977: 199-200).

56 Guiteras 1965: 241. Hermitte reporta que entre los pinoltecos se creía que al morir la persona el espíritu dejaba el cuerpo permaneciendo cerca de 40 días en torno a los lugares donde solía vivir, trabajar, jugar, viajar, para después ir al purgatorio y de ahí al cielo o al infierno, según sus actos en vida (1970: 56-57). En este sentido, pero entre los cancuqueros actuales, Pitarch señala que el *ch'ulel* abandona por última vez el cuerpo de la persona cuando ésta agoniza. Días, o meses antes del deceso, sucede que vaga en torno a la casa (1996a: 53).

57 "El acto divino funda el devenir desde el centro mismo de Cipactli, desde su corazón, para dar lugar también al "ombligo" del universo y a su dios, el viejo *Xiuhtecuhtli*, no casualmente dios del tiempo; así como a los cuatro rumbos o puntos cardinales. De este mismo principio energético que simboliza el *malinalli* nacerían los hombres [...] resulta que la figura de *Cipactli* quedó irremediablemente invertida para cumplir su tarea: de su mitad anterior surge la tierra con sus elementos y sus frutos; la cabeza y el corazón ubicados en el inframundo devendrían la raíz del Árbol de la vida, es decir, la matriz sobrenatural de la tierra" (Aramoni 1998: 82, 87). López Austin refiere el *Tamoanchan*: "es descrito en la poesía como lugar en el que se da a los seres movimiento giratorio, el movimiento característico del flujo de las fuerzas divinas y de la creación de los seres mundanos; entre ellos, en primer término, el hombre, al que crean los dioses dando movimiento helicoidal a una de las entidades anímicas [...] como el conjunto de los árboles cósmicos por los que viaja la palabra —el mandato— de los dioses y sitio de creación" (López Austin 1993: 99).

58 Guiteras 1965: 97.

59 Hermitte 1970: 56-57, Pozas 1977: 200. Pitarch señala que la misma costumbre se tiene en Cancuc, pero el día de la visita de las almas de los muertos se realiza el día primero del mes *Pom*, que según refiere, en 1990 correspondió al 26 de octubre (1996a: 53).

sólo regresan los *ch'uleltic*, hasta el punto en el que conservan cierta memoria de su vida anterior, es decir, antes de que se rompa el nexo con la persona que antes fue.

A partir de lo expuesto en los párrafos anteriores surge la contradicción con el presupuesto de que los *ch'uleltic* de los muertos esperan en un estrato de entre cielo y tierra, hasta el día del juicio final, lo que no corresponde con los ciclos de reencarnación de los que recién se habló; a menos que sea este el periodo durante el cual se suscite la dinámica de reencarnaciones hasta el momento final.

Ciertamente la noción de *ch'ulel*-alma es confusa, es evidente al revisar toda la etnografía que refiere el asunto, y que resulta de las citas de las obras y testimonios que sobre éste se han presentado, en los que indistintamente se usa un término y otro como si su equivalencia fuera sólo cuestión de sentido común, sin considerar que ambos se originan en cosmovisiones muy diferentes y que la noción que actualmente estructura esta entidad deriva de la entremezcla y resignificación de los elementos de la larga duración, de ambas, dando como resultado una entidad, que por un lado es el soplo de Dios, reside y da sentido al cuerpo, y por otra, es una diversidad de seres etéreos y partes situadas dentro del cuerpo y en el espacio del *Yan Vinajel-Yan Balamil*, con voluntad y emociones propias.

Vayijelil

Como señala Mercedes de la Garza, por todo el orbe los animales han tenido un papel importante en las sociedades humanas,[60] en la Mesoamérica prehispánica este fenómeno se nota particularmente en la iconografía olmeca,[61] y destaca su particular importancia en la conformación de la persona en toda la región.[62] Sobre el particular, Signorini y Lupo[63] resaltan que en las concepciones del siglo XVI relativas al *tonalli*[64]

60 De la Garza nos dice que el totemismo, elemento de la cosmovisión y cultura de los pueblos autóctonos de Norteamérica, es una muestra cercana —geográficamente hablando— de la liga "[...] mágica, mítica y de parentesco de un clan con animales, plantas u objetos" (1984: 37-38, 42).

61 Lupo 1999: 18.

62 Lupo 1999: 18.

63 Signorini y Lupo 1989: 43.

64 Sobre el *tonallí* López Austin señala: "El sustantivo *tonalli*, derivado del verbo *tona*, "irradiar" (hacer calor o Sol según Molina), tiene los siguientes significados principales: a) irradiación, b) calor solar, c) estío, d) día, e) signo del día, f) destino de la persona por el día en que nace, g) "el alma o espíritu (Molina: tetonal), h) cosa que está destinada o es propiedad de determinada persona [...] El *tonalli* es una fuerza que da al individuo vigor, calor,

no aparece la idea del animal compañero, señalando el posible origen del complejo en las culturas de la Mesoamérica suroriental, extendiéndose de ahí al resto de Mesoamérica; es decir, que este concepto podría tener su origen en los mayas.

Los grupos humanos que conciben a la persona como cuerpo, animales y hasta otras cosas, consideran que tiene los atributos que la sustentan y, que desde la perspectiva del ámbito del poder, sobre todo ansia mayor fuerza física, rapidez y valor, y aquello que lo sobrepasa: capacidad de volar o de respirar bajo el agua.

La incorporación de animales a la persona tzotzil se establece, en general en la región, de tres maneras: antes, durante o después del nacimiento. La situación coloca ante un mismo destino a los que la comparten, en términos de vida, salud, enfermedad y muerte, lo que pase a uno se reflejará en su contraparte.[65]

La presencia de animales en la religión maya también se observa entre las deidades más importantes, contenidos como entidades anímicas, con significaciones muy particulares en las que la dualidad es, también, un factor de principio. Así, tenemos al dios Sol, deidad "de la vida y el bien", asociado en el plano diurno con el colibrí y la guacamaya, y deidad de la muerte asociada al jaguar en su transcurso por el mundo inferior.[66] Por otro lado, Báez-Jorge[67] destaca la manifiesta preocupación que la Iglesia católica de la Colonia en torno a la devoción que los indígenas mostraban hacia santos y santas que en la iconografía católica aparecen ligados a algún animal, principalmente San Jerónimo, San Miguel y San Juan Bautista, "representaciones presumiblemente asociadas con el nagualismo".

Se ha reportado que entre tzotziles y tzeltales la parte humana de una persona normal no puede identificar por sus propios medios a sus contrapartes animales;

valor y que permite el crecimiento. 1) La fuerza está sustancializada en algo que parece ser un aliento. 2) Se identifica con el elemento llamado *tleyo*, a su vez relacionado con la fama. 3) Tiene su asiento principal en la cabeza del individuo. 4) Es peligroso el corte de los cabellos en la parte posterior de la cabeza porque se propicia con ello la salida del *tonalli*. 5) El pasar sobre la cabeza de un niño perjudica su *tonalli* y en particular su crecimiento. 6) La falta de *tonalli* provoca una grave enfermedad y conduce a la muerte. 7) El *tonalli* tiene antojos y se le debe complacer colocando el alimento o la bebida por él deseados en la frente del individuo" (López Austin 1984: 223).

65 Respecto a la presencia de animales en la religión maya, Mercedes de la Garza nos dice: "En la religión maya las figuras animales son abundantes y el vínculo del hombre con ellas es muy estrecho. Los animales para los mayas fueron y son, símbolos asociados a las fuerzas naturales, a los niveles cósmicos, al tiempo, a las energías vitales y a la muerte; son epifanías de los dioses y al mismo tiempo sus compañeros y, a la vez, parte del alimento que los hombres les ofrecen; son ancestros de los hombres, encarnaciones de una parte del espíritu humano e intermediarios, en fin, entre el mundo de los hombres y el de los dioses [...] los grandes elementos y los espacios cósmicos fueron representados, salvo algunas excepciones, por los animales que más relación tienen con ellos; por ejemplo, la tierra, el cielo y el agua con los reptiles; el cielo, el aire y el fuego con las aves diurnas; el pez con el agua; el jaguar, las aves nocturnas y las aves rapaces con el interior de la tierra" (De la Garza 1984; 45 y 47). Por otro lado, Lupo no hace más que confirmar el concepto de la liga existencial, e incluso en la muerte, entre el humano y su contraparte animal (1999: 17).

66 Mercedes de la Garza 1984: 48.

67 Báez-Jorge 1988: 87-88.

esto sólo ocurre en situaciones excepcionales, como cuando la persona es pulsada por un *j'ilol* durante una enfermedad, o bien, cuando es poderosa. Sin embargo, Gossen, señaló que todas las personas están en posibilidad de identificar a su animal compañero, hecho que sucede a través de los sueños, específicamente mediante aquellos que se repiten tres veces.[68]

Tanto Guiteras como Gossen,[69] reportaron, una para Chenalhó y el otro para Chamula, que sólo se recibe un *vayijelil* y que éste es la contraparte más vulnerable de la persona. Sin embargo, como se verá más adelante, en la actualidad la vulnerabilidad o fuerza dependerá en gran medida (no exclusivamente) del número y características de los *vayijelil* de la persona.

Antes de continuar cabe hacer un paréntesis, con el objetivo de señalar la distinción entre tonalismo y nagualismo. La diferencia se da a partir del hecho de que la tona es un animal con cuerpo y vida activa paralela a la del ser humano, ligados ambos por lazos sobrenaturales que los llevan a compartir un mismo destino. Mientras que el *quibal* (*nagual*) es un poder que reside en el cuerpo de la persona, ya sea en la capacidad inherente para transformarse en animal o fenómeno natural, "[...] pierde su forma humana y adquiere una forma animal",[70] u otras características que se señalarán en el apartado que trata con mayor extensión lo relativo a nagualismo. Distinción requerida, dado que se ha reportado que a principios de la Colonia se referían ambos fenómenos[71] como si se tratara de uno solo, como producto de pacto con el Diablo,[72] hecho que se sigue observando en la actualidad y que Foster señalaba a principios de la década de 1940.[73]

Esther Hermitte, por ejemplo, en su estudio sobre Pinola registra la denominación de *nagual* como referida a entidades anímicas que cuando pertenecen a

68 Guiteras registró este hecho de la misma manera para los pedranos de la década de 1960 (1965: 240), y Hermitte lo hizo entre pinoltecos de la década de 1970 (1970: 85). También véase Gossen 1975: 454.

69 Guiteras 1975: 242, Gossen 1975: 451.

70 Aguirre Beltrán (1980: 105-106). Al respecto, Lupo nos dice: "[...] una cuestión en torno a la cual mucho se ha discutido se refiere al proceso de diversificación de las concepciones que giran alrededor del *alter ego* de aquellas acerca de la capacidad de transformación, que resultan estrictamente ligadas entre sí. De hecho, es cierto que en la etnografía de hoy es posible (y a veces necesario) distinguir entre estas dos modalidades de la relación hombre-animal, que de cualquier manera la mayoría de las veces excluyen la posibilidad de que los dos estén presentes simultáneamente en el mismo ámbito espacio-tiempo: o el hombre y su "doble" coexisten, pero en espacios diferentes, o bien en el momento de asumir la identidad animal el individuo abandona por completo la humana. Además, mientras que la relación de coesencia incumbe a todos los miembros de la sociedad y les permite tener un solo *alter ego* para toda la vida, la facultad de transformarse es privilegio de algunos solamente y permite asumir cada vez la apariencia de una especie animal o de un fenómeno natural diferente" (Lupo 1999: 19 y 20).

71 Aguirre Beltrán: 1980: 111, De la Garza 1984: 112, Foster 1944: 89 y 102.

72 Báez-Jorge 1988: 88.

73 Foster 1944: 85.

personas comunes durante el día residen en las cuevas de las montañas y no dentro del cuerpo humano de la persona y que por las noches salen a vagar, o a mirar en los corazones de la gente cuando son las contrapartes de los *me'iltatil* o brujos.[74]En este mismo tenor, en otro apartado, dice que no hay comunicación ni proximidad física entre las contrapartes, y luego "[...] que el hombre es el animal".[75]

Por otro lado, Guiteras reporta que los *vayijelil*, que llama "alma animal", residen en el cuerpo de la persona, y al igual que el *ch'ulel*, durante las horas de sueño abandonan el cuerpo humano y realizan correrías por la Tierra, y los grandes carnívoros cazan a los menos fuertes.[76]

Entre los tzeltales de Cancuc de la actualidad, a estas entidades anímicas se las denomina *lab*; de los que para cada persona hay dos tipos, los que existen fuera del cuerpo, en los bosques y cuevas de tierra fría[77] y los que residen en el corazón de la persona. Entre los cancuqueros cualquier animal puede ser *lab*, excepto los que son propiedad de los señores de la montaña. Los *lab* de los cancuqueros: víboras, serpientes, sapos, ranas, toros, caballos, conejos y venados viven en corrales dentro de las montañas y en ocasiones son liberados para que paseen por la Tierra. Sólo pueden ser cazados cuando el correspondiente señor de la montaña lo permite, previa propiciación y petición.[78] Esto lo reporta Frazer para Guatemala y Honduras y narra un hecho prehispánico, una leyenda sobre las primeras batallas sostenidas contra los españoles en la meseta de Quetzaltenango en la que los animales compañeros, a los que el autor denomina como naguales de los jefes autóctonos, fueron los que presentaron batalla, en forma de serpientes y de aves multicolores.[79]

Sobre la Tierra hay dos tipos de animales: los que andan sueltos, de estos algunos son para comer y no tienen ningún nexo con los humanos, a no ser la cadena alimenticia, y los *vayijelil*, animales compañeros, *achijac* o *callejal*, entidades anímicas. Las diferentes denominaciones que en los Altos de Chiapas recibe la *tona* o animal compañero, son: en San Andrés, *valijelil*; en San Pedro, *vayijelil*, *achijac* o

74 Hermitte 1970: 50 y 94-95.
75 Hermitte: 1970: 94-95.
76 Guiteras 1965: 244.
77 Pitarch 1996 a o b: 65.
78 Pitarch 1996a: 56. Eliade señala que esta confusión no está circunscrita exclusivamente a nuestro continente ya que esto ha sido reportado entre los norasiáticos e indonesios como "una de las almas del chamán" (1976: 92).
79 Frazer (1944 [1922]: 770).

callejal; en Chamula, *chanul*, y también *ch'ulel*, en Zinacantán, *chanul*, en San Pablo Chalchihuitán, *holomal*; en Pinola, *nahual*, y *lab* en Oxchuc y Cancuc.[80]

En este trabajo las denominaciones que se utilizarán son las de *vayijelil* y *chanul* porque corresponden a las que se utilizan en Chenalhó y Chamula, respectivamente.

Fuera de los 12 Apóstoles, que, según nos refirieron los colaboradores, fueron tan fuertes que no recibieron *vayijelil*,[81] el resto de la humanidad los tiene, son esenciales para la vida humana, sin ellos no se puede vivir. Los mestizos poseen *vayijelil* más poderosos que los tzotziles, por eso tienen sus buenos alimentos.

El número de *vayijelil* que se asigna va desde dos, pero más bien de tres a 13. Entre menos *vayijelil* se tenga más fácil será morir pues si se tienen tres no se es poderoso, y, por lo mismo, entre estos no se tendrá contrapartes grandes y fuertes, que sepan esquivar la muerte. Este tipo de persona tiene que estar mucho más encomendada a Dios que las que tienen más *vayijelil*. Como mínimo cada persona recibe de uno a tres *vayijelil* grandes y al menos uno fuerte que no sea fácil de matar.[82]

En cuanto a la cantidad, entre las personas de poder se llegan a mencionar 36[83] y de 75 a 96 entre las personas extremadamente fuertes, en el límite se llegaron a registrar afirmaciones sobre 300 o 400. Se dice que los *j'iloletic* deben tener por lo menos de 12 a 35 *vayijelil*. Un colaborador nos dijo que se reciben 13 veces 13 animales, es decir, que pueden ser 13 *muc'ta bolom*, 13 coyotes, 13 tecolotes, 13 venados, etcétera; otro dijo que se tienen que escoger 13 *vayijelil* y cuando se va a tener poder, pues más.

Llama la atención la diferencia apreciable en la actualidad con relación, no sólo a la cantidad de *vayijelil* que se reciben, sino al concepto mismo, considerando que, como ya se señaló,[84] unas cuantas décadas atrás tanto chamulas como pedranos recibían sólo un *vayijelil* o *chanul*, un animal, que incluso podía tener dos acepciones (*banquilal e its'inal*) cada una con 13 partes, afectables independientemente. Sería interesante poder dilucidar, más allá de sólo conjeturar lo que

80 Véanse, respectivamente, Holland 1963: 100, Guiteras 1965: 128, Vogt 1966: 115, Pozas 1977, Köhler 1995: 22, Hermitte 1970: 49 y Pitarch 1996a: 55.

81 Cabe traer a colación, por segunda vez, la importancia que reporta Báez-Jorge (1988: 87-88), respecto a la devoción que los indígenas mostraban hacia santos y santas que en la iconografía católica aparecen ligados a algún animal, principalmente San Jerónimo, San Miguel y San Juan Bautista.

82 Signorini y Lupo (1989: 66) reportan que entre los nahuas de la sierra norte de Puebla se poseen cinco y siete *tonalme*, pertenecientes a especies diferentes y dispuestos en un orden jerárquico.

83 El colaborador Manuel Hernández López (pág., 61) desestima que en la actualidad pueda existir alguien tan poderoso como para llegar a tener tantos *vayijelil*.

84 Gossen 1975: 451, Guiteras 1965: 128.

pareciera afirmaciones, cuáles han sido los determinantes para estos cambios; si por problemas en la transmisión de la tradición oral, o bien, si responde a la necesidad de presentarse y verse, por un lado, como una persona más difusa e inaprensible, y, por lo mismo, con mayores oportunidades para salir avante de los embates de la vida moderna.

Mucho de lo que se piensa y vive apunta hacia la última conjetura, ya que se considera que cuando se da el caso excepcional de que una persona tenga un sólo *vayijelil*, lo más seguro es que muera a temprana edad ya que para tener cierto margen de seguridad en cuanto a longevidad se requiere un mínimo de tres. Sin embargo, apuntando hacia la confusión que predomina, otra versión establece que entre menos *vayijelil* se tenga la persona estará más fuerte porque es más fácil confundir al Diablo, y, por lo mismo, ser menos influido por éste en lo cotidiano.

Cuando los *j'iloletic* llegan a detectar más de 23 *vayijelil* en una persona se hacen a un lado pues se trata de poderes que los rebasan.

La persona completa, que tiene 13 *ch'ulel* y 13 *vayijelil* es una excepcionalmente fuerte,[85] que en general sabe defender y ayudar a sus congéneres en cualquier cosa; es invencible, puede enfrentar a un brujo, incluso al Diablo y vencer, porque además de su poder tiene todo el conocimiento. Una persona con estas características no necesita defenderse a través del rezo como todos los demás, puede enfrentar directamente al Diablo con la palabra. Estas personas llegan a vivir 70, 90 o 120 años.[86] Si una persona sólo tiene de tres a seis *vayijelil* es una que está bien, que puede trabajar y caminar, pero sin ningún conocimiento, poca fuerza, porque enferma frecuentemente y puede llegar a morir joven, como de 30 o 45 años; mientras quien tiene de nueve en adelante puede vivir hasta 60 o 75 años.

Los *vayijelil* no son todos del mismo sexo; sin embargo, para que un hombre tenga poder, por lo menos los tres *vayijelil* principales deben ser machos, no se especifica la condición para la mujer por lo que no queda claro si requiere también de tres machos o de tres de su propio sexo.[87]

85 A diferencia de lo que manifestaron quienes proporcionaron los datos para este estudio, Gossen señala que el espíritu humano cuenta con 39 partes, 26 del *chanul*, por su doble acepción y 13 del *ch'ulel* (1975: 451-452).

86 De la misma manera, Pitarch nos dice que en Cancuc se considera que si una persona cuenta con 13 *lab* es un ser humano cabal, a cuyo grupo pertenece un reducido número de cancuqueros, entre ellos, los mejores chamanes o los *anejme'jtatik* "ángeles madres-padres nuestros" (1996a: 72).

87 En la literatura etnográfica sobre Chalchihuitán, Köhler reporta que el sexo de los *vayijeliletic* necesariamente es el opuesto al del cuerpo de la persona (1995: 141).

Una persona siempre tiene *vayijelil* grandes y pequeños, todos de montaña; no se da el caso de animales domésticos o que vivan cerca de los poblados, como el de ciertas aves.[88] Un hecho relevante que debe considerarse es que así como en otras partes del mundo se ha reportado que sólo los animales con cinco dedos pueden ser entidades anímicas animales,[89] este hecho fue reportado por Pozas y Gossen para Chamula, y por Holland para San Andrés.[90] Quienes colaboraron en este trabajo no mencionaron nada al respecto; no obstante, sólo hay una mención que cae fuera de esta regla, venado.

Hay *vayijelil* poderosos y débiles, lo que generalmente asocian al tamaño del animal. Entre los poderosos están, en orden de importancia, el *muc'ta bolom* (jaguar), el león (puma), coyote —éstos tres son mencionados frecuentemente como los más poderosos— *te'elchon*, oso (que por estas tierras no hay), mono, gato de monte, águila grande y venado;[91] todos, animales que no se dejan matar fácilmente.[92] También se menciona el perro negro. Poseer un águila, *muc'ta chon*, sitúa a la persona en el más alto nivel de poder; se dice que es un animal tan importante y poderoso que hasta aparece en diversas banderas. En la etnografía de la región se menciona que algunos pedranos consideraban que el viento y el rayo podían ser los *vayijelil* de algunas personas.[93]

88 Köhler, en un análisis sobre el *vayijelil*, expresa que entre estos predominan los carnívoros, e incluso, menciona, los términos *hch'uletic*, "nuestras almas", en contraposición con *hwe'eltic*, "nuestro alimento", con lo que se hace la distinción entre una y otra categoría (1995: 131). Como ya se mencionó, entre los cancuqueros, Pitarch reportó que cualquier animal puede ser un *lab*, hasta se mencionan tigres de bengala y ballenas. Por otro lado, menciona *lab* de agua, fenómenos naturales y dadores de enfermedad. También indica que en el subgrupo de los *lab* dadores de enfermedad se encuentran entidades anímicas de aspecto humano, entre los más nombrados, el *palé*, símil de padre (sacerdote católico) o *klerico* (clérigo), personajes de aproximadamente un metro de estatura, calvos, gordos, con vestiduras que les llegan hasta los pies; se caracterizan por un insaciable deseo de comer carne, con predilección por la carne de gallina, pero aún más por el ave del corazón; *eskribano* o *nompere*, enano vestido con calzón y camisa negros, birrete, sostiene una pluma de ave en una mano y en la otra un cuaderno y produce enfermedad escribiendo en éste, etcétera. Hay que hacer notar que si bien los *lab* productores de enfermedad, además de estar fuera del control de su dueño y, por lo mismo, muy lejanos a la figura del *nagual*—sujeto a la voluntad— y, a diferencia de los *vayijelil* predadores —con los que, buscando una apretada clasificación, podrían coincidir en un mismo grupo—, que desean también la carne de los *vayijelil* más débiles, pero respecto a los que no menciona que pretendan comer *ch'ulel*, los primeros constituyen, en Cancuc, un peligro constante para el *ch'ulel* y la denominada ave del corazón (Pitarch 1996a: 56, 60-64, 65-66). Al respecto, en la etnografía sobre Pinola, Hermitte menciona que la gente común puede tener como animales compañeros a gallinas, perros, vacas, gatos, caballos; los monos, se adjudican a los brujos (1970: 48-49, 90), y Köhler indica que el número mínimo y máximo, serían tres y 13 respectivamente; mínimo tres, en una persona común, máximo 13 (1995: 129).

89 Lévy-Bruhl 1985: 135. Entre los angamis y los semas.

90 Pozas 1977: 201, Gossen 1975: 452 y Holland 1963: 102, para San Andrés. Holland reportó que sólo los animales con cinco dedos pueden ser *vayijelil* y que se considera que las personas importantes pueden tener más de uno y que por cada *vayijelil* se tiene un *ch'ulel* adicional (1963: 102, 104).

91 En la referencia que hace el colaborador Victorio Vázquez (pág., 95), respecto a un venado, supongo que se refiere a uno con cornamenta, que no se deja matar, correspondiente a un *vayijelil* que permanece en los corrales y obedece a los *Anjeletic* vaqueros, o al que cuando es libre remonta la montaña a lugares inaccesibles para el hombre. Por otro lado, Gossen apunta: *All are mammals. Furthermore, they are ranked according to three levels. The third level is the most bankilal ('sénior') and thus includes those animals associated with rich and powerful individuals; the second level with moderately successful people; and the first with the humble and the poor* (Gossen 1975: 452).

92 Guiteras reporta lo mismo (1965: 244).

93 Guiteras (1965: 244). Asimismo, en su estudio realizado entre los tzeltales Hermitte señala que este tipo de entidades anímicas —a las que ahí

Pozas reportó que los chamulas sólo tenían cinco tipos de *ch'ulel*-. "[...] *vet* (gato montés), *bolom* (tigrillo), *muc'tic bolom* (puma), *oq'uil* (coyote), y *saben* (comadreja), a veces se menciona el gato doméstico".[94] Gossen señala que los curanderos-brujos podían poseer dos categorías de *chanul*, uno poderoso, del orden de los silvestres y, otro especial, de animales domésticos como ovejas, ganado vacuno, cerdos, guajolotes, o bien, pájaros e insectos que coexisten con el humano.[95]

Este carácter especial les permitía introducirse en los espacios domésticos logrando con ello que su condición dañina no fuera percibida.

Los *vayijelil* grandes tienen como tarea el cuidado del cuerpo; los chicos el cuidado de los *ch'uleltic*.

En el plano de los *vayijeliltic* el *muc'ta bolom* (jaguar) es el rey de los animales compañeros, y del que todos reciben buenos consejos y llamadas de atención; él es quien sabe matar y coordinar a los animales pequeños. No cualquier persona tiene como *vayijelil* principal al *muc'ta bolom*, que puede tener hasta siete vidas —por lo que cuando le disparan no le pasa nada, "hasta llega a agarrar las balas y las tira". Del *muc'ta bolom* existen dos acepciones: el *muc'ta tsajal bolom* o'"jaguar colorado" y el *muc'ta yaxal bolom* o "jaguar verde". El primero, cuando está amenazado de muerte por cazadores, pero debidamente protegido por las deidades, gracias a las ofrendas que su contraparte humana ha ofrecido en forma personal o por intermedio de un *j'ilol*, no será alcanzado por quienes lo amenazan, ni siquiera llegarán a verlo porque tiene alas que lo facultan para volar y desplazarse rápidamente a través del viento; mientras que el segundo, el *muc'ta yaxal bolom,* aunque difícil de alcanzar es más fácil de matar porque es de la Tierra. En ocasiones, cuando la persona llega a saber que tiene como uno de sus *vayijelil* un *muc'ta yaxal bolom*, pide que se le cambie por un *muc'ta tsajal bolom*. Uno de nuestros colaboradores reconoce tener un *muc'ta tsajal bolom*.

denomina como *nahuales*— aparecen como duales porque protegen y dañan. Así, a través de los más poderosos, como el rayo, el meteoro y el torbellino, los *me'iltatil,* además de proteger a la comunidad de los peligros provenientes del exterior, ejercían el control social. También los brujos podían tenerlos. El rayo, el torbellino y el meteoro eran reconocidos como los más poderosos. De estos menciona que el rayo es el que más alto vuela, por lo que es el más poderoso, y lo hay negro, benigno, que es el más fuerte; lo sigue el rojo, que es maligno y siempre persigue al blanco, que es benigno y de los tres el de menos poder. El rayo es el dueño del maíz y del agua. De los meteoros se habla de diferente poder en función del color que ostenten; los hay verdes, rojos y blancos. Por otro lado, el torbellino siempre se mueve cerca del fuego, con la cabeza en el piso y los pies hacia el cielo, los humanos que tienen como *nagual* un torbellino, son calvos y capaces de comer carbones calientes. También la autora menciona la existencia de animales, obviamente con mucho menos poder que los primeros (Hermitte 1970: 50, 52-54).

94 Pozas 1977: 203.

95 Gossen 1975: 453.

Anteriormente, en Chenalhó se consideraba al *muc'ta bolom* como adscrito a la noche, a la oscuridad, a la maldad, enemigo del *tz'unun*, colibrí preservador del hombre; estas dos entidades sostenían una lucha interminable sobre la existencia del hombre.[96] Sin embargo, en San Andrés, por la misma época se consideraba al *muc'ta bolom* en la cúspide de los *vayijelil*; la persona que contaba con uno seguramente tenía una posición de prestigio en su comunidad o municipio.[97]

Entre los pableros de Chalchihuitán sólo poseen *muc'ta bolom* los ancianos que han destacado en la labor socio-religiosa y política; su posesión explica con suficiencia el que una persona sea sana y longeva.[98]

Sobre el *vayijelil te'tical chij*, o animal compañero venado, se menciona que no se trata de un venado común y corriente, al que es factible cazar, sino de uno muy grande, de enormes "cachos", *xulub* (cuernos), y que habita en lugares recónditos de las montañas, debidamente protegidos por las deidades. Entre los mayas el venado se encuentra ligado al señor de los animales[99] desde épocas prehispánicas.

Si se es de *ch'uleltic* y *vayijeliltic* fuertes y completos, uno sabe en el propio corazón cual o cuales son los *vayijelil* que lo acompañan en la vida. A través de los sueños se llega a saber cuales son, soñar que se come carne es señal inequívoca de que el *vayijelil* más importante es un *muc'ta bolom*.

En algunos casos la fortaleza derivada de ser una persona completa está ligada al "don" de tener "doble ojo", es decir, un ojo adicional situado en la parte posterior de la cabeza; quien lo tiene es capaz de "ver" los problemas suscitados con y entre los animales, así como asomarse al futuro. Dicha persona difícilmente puede ser sorprendida. No existe un acuerdo en si dicho don es otorgado por *Riox* o por el Diablo.[100]

En décadas pasadas, y aún en la actualidad, en Chenalhó y Chamula se dice que entre las personas normales, el cuerpo y el *vayijelil* de una persona nunca llegan a toparse; mientras que entre las personas completas —con 13 *ch'ulel* y 13 *vayijelil*—, se puede llegar a establecer comunicación humano-*vayijeliltic* y aún realizar algunas cosas juntos, como atrapar animales domésticos para comerlos.[101]

96 Guiteras 1965: 242-243.

97 Holland (1963: 103). Montolíu menciona que en el *Chilam Balam de Chumayel,* el colibrí representa al Sol diurno, la fecundidad, en tanto que el jaguar simboliza al Sol, como el ente ideal para sostener la lucha contra los poderes de las tinieblas en su paso por el Inframundo (1989: 55).

98 Köhler 1995: 132.

99 De la Garza 1984:85.

100 Hermitte señala que entre los pinoltecos una persona completa sería aquella dotada de un buen *ch'ulel* y 13 *naguales* poderosos, lo que le daría sabiduría, poder e inmunidad. Esta persona gozará de salud y poseerá todas sus facultades (1970: 85, 96).

101 Guiteras 1965: 242-243.

Entre los animales chicos están: *ts'inte'bolom* o tigrillo, *chon* o culebra, *pepen* o mariposa, *saben* o comadreja de cola muy corta, *uch* o tlacuache (uno que no tiene espinas), *cotom* o tejón y *chuch* o ardilla; entre las aves están: *jojota* o chachalaca, *cuxcux* o lechuza, *purcuvich'* o tapacamino, *xulem* o zopilote; entre los insectos, *xinich* u hormiga y *xuvit* o gusano verde.

Tener como *vayijelil* a una lechuza o tapacamino es peligroso porque estas aves son consideradas de mal agüero pues llegan a cantar a las casas de los enfermos que van a morir.

Respecto a la adquisición del *vayijelil* existen dos versiones: la primera, con un adepto, que establece que Dios[102] los asigna para que ayuden a las personas a protegerse; este mismo colaborador se contradice más adelante diciendo (al igual que el resto de los colaboradores), que *Riox* manda limpia a la gente a la Tierra, no quiere que se tengan animales compañeros, pero en el camino el Diablo topa a cada uno. Es evidente, tomando en consideración el reporte de Gossen, que en menos de tres décadas el concepto de la adquisición del *chanul* se ha satanizado más allá de lo logrado por la Iglesia católica en más de quinientos años,[103] perdiendo así el carácter de entidad otorgada por el mismo Dios Sol-Cristo.

Una segunda versión es que el Diablo, con su fuerte carácter, exige que se acepten los *vayijeliltic*, él asusta al *ch'ulel* en tránsito hacia la persona, induciéndolo a recibirlos. Esto sucede porque los *ch'uleltic* pueden optar por rechazarlos; de hecho, el *j'ilol* Manuel Arias Gómez nos ha dicho que él no hizo caso al Diablo y por tanto no tiene *vayijelil*, porque cuando Dios manda los *ch'uleltic* a la Tierra les dice que si al llegar a una curva escuchan que alguien les habla que no volteen; pero todos los *ch'uleltic* lo hacen y en consecuencia reciben los *vayijeliltic*.

Lo que el Diablo más busca es que los *ch'uleltic* escojan animales que persiguen y matan *chij*, borrego; *unin vacax*, becerro; *tsebal caxlan*, pollo, y *tuluc* o jolote (guajolote) porque de esta manera logra que los dueños de esos animales persigan a los *ch'uleltic* incansablemente hasta matarlos y los exterminen.

102 Gossen, señala que entre los chamulas se pensaba que el *chanul* era asignado por Sol-Cristo y San Jerónimo; al respecto nos dice, que existen dos aspectos, el *chanul ie'inal* (pequeño) y el *chanul bankilal* (mayor) cada uno de los cuales consta de 13 partes. El aspecto *ie'inal* vive en la montaña sagrada del Tzontehuits, mientras que el aspecto *bankilal* en el tercer nivel del Cielo. En cada uno de los estratos señalados, durante el día los *chanul* están libres en bosques y campos y al anochecer son arreados a amplios corrales donde son cuidados, respectivamente, por los aspectos *ie'inal* y *bankilal* de San Jerónimo (Gossen 1975: 451).

103 Gossen 1975: 450.

Cuando le pegan al *vayijelil* principal y muere, muriendo en consecuencia la persona, el Diablo baila. Si un *vayijelil* es matado de un balazo la seña de la lesión aparecerá en la contraparte humana en la región anatómica equivalente.[104]

En otra versión se dice que es obligatorio recibir los *vayijeliltic*, no hay escapatoria, incluso, que si no son recibidos esa alma es regresada, no se permite su entrada al cuerpo que le corresponde.[105] Una vez que el Diablo ha captado la atención del *ch'ulel* lo lleva a una "casa como una cueva" en donde le permite escoger de entre miles de animales, "cuando lo hace es cuando [se] entra al camino de la perdición". El Diablo hace esto para que la humanidad enferme frecuentemente, y así exterminarla. En ese proceso es apoyado por sus huestes.

Originalmente el Diablo sólo quería dejar tres animales en cada persona, pero *Riox* vio que también le servían para confundirlo y combatirlo, entonces mandó que algunos de sus hijos predilectos pudieran recibir más, de tal manera, que además de confundir al malo, les proporcionara poder para combatirlo.

Una vez que el Diablo ha colocado los *vayijeliltic* en las personas comunes pone tres cruces atrás en la cabeza, porque por ahí son recibidos; entonces la persona nunca sabe cuales son sus *vayijeliltic*; pero quien va a ser *j'ilol* los recibe de frente, los ve, y por eso sabe quienes lo acompañan en su persona.[106]

Sobre el momento de la adquisición de los *vayijeliltic* también hay diferentes versiones. Unos dicen que se adquieren 90 días antes de llegar a la madre —no se especifica si el *ch'ulel* o el embrión—; otros, que a los seis meses de embarazo, y la última opinión, que al momento del nacimiento.

En esta última versión se cree que los animales que serán *vayijelil* nacen al mismo tiempo que la parte humana, o bien que caminan cerca de quien será su contraparte. Incluso se menciona que los fuertes llegan a pelear por la sede.[107]

Guiteras reporta que en la década de 1960 entre los pedranos se pensaba que la fecha de nacimiento determinaba que *ch'ulel* correspondía a cada persona. La identidad de éste y el verdadero nombre del recién nacido eran guardadas en el

104 De la misma manera los reporta Guiteras (1965: 244).

105 Según señala Köhler, los tzotziles de Chalchihuitán pensaban que si durante la travesía del alma hacia el cuerpo ésta venía de mal humor, la persona era dotada con pocos y débiles *vayijelil*, en tanto que quien venía alegre y manifestando el deseo de permanecer durante largo tiempo entre los mortales era dotado con varios *vayijelil* poderosos (1995: 132-133).

106 Köhler sospecha que toda persona sabe cuál es, o cuáles son sus *vayijelil*, pero que niega este conocimiento para protegerse (1995: 132).

107 Entre los tzeltales de Pinola (Hermitte 1970: 48-49 y 91), entre los tzotziles de San Andrés (Holland 1963: 100) y los de Chalchihuitán (Köhler 1995: 132-133) se considera que el animal compañero nace al mismo tiempo que la contraparte humana y vive también el mismo lapso.

mayor secreto, de tal manera que no fueran conocidas por algún representante de las fuerzas del mal, que seguramente las usaría en perjuicio del primero.[108]

Si los *ch'uleltic* se ponen listos a la hora que les imponen los *vayijeliltic* pueden escoger los mejores, pero hay los que llegan fuera de tiempo o no ponen mucha atención en el asunto y, entonces les dan cualquiera, de lo que resulta que la persona será débil y enfermiza. Si los niños nacen morados significa que el Diablo les arrojó sus vayijeliltic. Cuando el Diablo ha logrado entregar *vayijeliltic* entre las personas que llegan al mundo siempre baila de contento, en tanto que los Apóstoles se hincan y lloran amargamente porque el primero ha ganado una manera de dañar a los hijos de Dios.

Hay algunos "secretos" o señales que permiten presuponer qué *vayijeliltic* han sido asignados a un recién nacido, por ejemplo: cuando se nace en enero o febrero y ocurre que el cielo está rayado al momento del nacimiento, se presupone que el *vayijelil* será un jaguar o un puma. Asimismo —aunque el colaborador nos dice que no lo ha intentado por este medio— "viendo frente al pecho" es donde se puede ver cuántos *vayijelil* y cuáles tiene una persona, por el tipo de piel, adentro de las manos o por las características de los dientes o barbilla. Pero los medios principales son la toma del pulso por un *j'ilol*, o cuando la persona misma alcanza este conocimiento a través del sueño. En ocasiones los *vayijelil* se acercan a la casa de sus contrapartes y por ahí andan rondando y "cantando".[109]

Ch'iebal

Otra medida que Dios tomó para contrarrestar el daño que el Diablo inflige a las personas a través de los *vayijeliltic* fue ordenar que estos fueran acorralados en el interior de las montañas —también se mencionan selvas y estanques de agua— y los puso al cuidado de muchos *Anjeletic* denominados "vaqueros" quienes se

108 Guiteras 1965: 245.

109 Repetidamente se menciona que ciertos atributos del animal forman parte tanto del físico como de la personalidad; en el pasado esto también fue documentado por Guiteras (1965: 243).

asisten con unos perros finos que Dios les mandó. Los corrales miden como 40 o 50 hectáreas, y a estos lugares se les denomina *ch'iebal*.[110]

Sobre la palabra *ch'iebal* se dice que es una cognada de *ch'ibal*, del antiguo maya yucateco, con la que se designa el patrilinaje de una persona.[111] Cada *ch'iebal*, así como los estratos entre el cielo y la Tierra, constaría de 13 niveles, cada uno precedido por una deidad ancestral,[112] *vayijeliltic* y *quibaltic* a los que se denomina *Petometic* (abrazadores) y *Cuchometic* (portadores), que junto con todas las deidades ancestrales reciben la denominación de *totilme'iletic*.[113] En el estrato 13 se localiza al *vayijelil*-deidad, el principal de principales.[114]

Las contrapartes humanas de los *vayijelil*, que por ser buenas permanecen en el corral obedeciendo a sus cuidadores, comiendo lo que les dan e incluso dispuestos a pasar hambre por el bienestar de su contraparte humana, no sufren dolores ni malestar alguno, por eso hay ancianos que nunca han sido pulsados, "no conocen la enfermedad". De vez en cuando los *Anjeletic* sacan del corral a los *vayijeliltic* a pastar como ganado; los llevan por donde pueden encontrar su alimento.

Hay animales que no obedecen a quien los cuida —"son como borregos bravosh"— y se salen, "se brincan el corral". Esos *vayijeliltic* se sienten muy especiales, por eso no quieren cuidados, sino caminar libremente, lo que representa un problema grave para la persona, por los riesgos a los que queda expuesta. El Diablo, siempre atento a los *vayijeliltic* que escapan, les facilita el camino hacia las casas de las personas que sabe matan a los predadores que osan atacar a sus animales domésticos.

Cuando, los *vayijelil* que llegan a caer en poder del Diablo, físicamente hablando, son torturados o exterminados, como consecuencia su dueño, el humano con el

110 Holland señala que los *ch'iebal* de la gente de San Andrés se localizan en las más altas montañas del municipio; en lo que respecta a la gente de Zinacantán, Vogt señala que en un corral que está dentro de una cueva en uno de los picos del Huitepec, *B'ankilal muk'ta vits* (Gran montaña hermano mayor) que se encuentra al norte-poniente de San Cristóbal (1966). Entre los pableros se dice que habitan en el bosque, en selvas impenetrables y espesas, sin estar sujetos por deidad alguna (Köhler 1995: 131).

111 Holland 1963: 105.

112 Holland 1963: 110.

113 Holland 1963: 113, Pozas 1977: 208. Köhler señala que entre los pableros de Chalchihuitán: 'Los seres humanos que se han preocupado intensamente por el bien de la comunidad, pertenecientes en general al consejo de ancianos y que han ostentado cargos importantes, son llamados *totilme'il*, se dice que ellos vigilan de día y de noche por el bien de la comunidad y se esfuerzan por apartar de ella las desgracias" (1995: 135-136). Asimismo, entre los tzeltales de Pinola, Hermitte menciona hombres-dios vivos identificados por la comunidad, a los que designa como *me'iltatiles*, quienes: "[...] guardan al poblado de los peligros que provienen del exterior y castigan los pecados de los pinoltecos, son el Rayo, el Meteoro o el Torbellino" (1970: 52-53).

114 Holland 1963: 108.

que están ligados, muere o enferma según se trate del compañero principal o de alguno secundario. Entre las torturas que se les infligen se menciona: taparles la cara, amarrarlos, golpearlos, dejarlos sin comer y beber, así como arrojarlos en barrancos.

Cuando una persona tiene 13 *vayijeliltic* estos se protegen entre sí, por lo que es difícil que los maten. Por otro lado, los *vayijelil* de una persona nunca salen juntos del corral donde están resguardados, sino que se turnan y sale uno por vez. Al respecto, los *Anjeletic* vaqueros deben tener mucho cuidado porque si salen varios a la vez y les pasa algo, ellos tendrán "culpa", por eso se les tiene que exigir, por medio de la ofrenda, que los cuiden bien.

Hay *vayijelil* a los que gusta ir lejos, a otras comunidades y municipios, y aunque los *Anjeletic* y el Santo Patrón estén siempre vigilantes de que no entren enfermedades que vengan de lejos, esos *vayijelil* las pueden llevar en sus cuerpos y, como lo que les pasa sucede como en espejo en la parte humana, ésta enferma, y es muy difícil curarla.

También se da el caso de que en sus andanzas el *vayijelil* llegue a encontrarse con algún otro proveniente de otra comunidad o municipio y peleen, lo cual redundará en daño para uno o ambos e incluso en la muerte, lo que, como se señaló, repercutirá en la persona enfermándola gravemente si muere alguno de sus *vayijelil* secundarios, pero si el que muere es su *vayijelil* principal la persona morirá.[115]

Cualesquiera que sean las lesiones físicas que sufra el *vayijelil*, aparecerán en su contraparte humana.

Este hecho, reportado comúnmente por nuestros colaboradores y que aparece en toda la literatura etnográfica que aborda esta temática en la región, también ha sido documentado como un hecho previo a la Colonia. Ruiz de Alarcón refiere varios casos de contemporáneos suyos que morían o en los que aparecían heridas cuando se mataba o hería a un animal.[116]

Cuando el *vayijelil* principal muere, en el preciso momento de su muerte, en el cuerpo se siente que "pasa un aire", y ahí, pasados unos minutos —como diez— se pierde la vida.

115 Lo mismo reportan Pozas para Chamula (1977: 204), Hermitte para Pinola (1970: 91), Köhler para San Pablo Chalchihuitán (1995: 130) y Holland para San Andrés (1963: 104). Signorini y Lupo reportan lo siguiente: "la muerte, recordemos, es un acontecimiento que cuando alcanza a un elemento de la tríada hombre-*tonal*-*ecahuil* arrastra tras de sí a los demás" (1989: 71).

116 Ruiz de Alarcón 1951 [1629]: 24-25. Entre los cancuqueros se sabe que si la mitad de sus *lab* muere la persona morirá (Pitarch 1996a: 70-71).

Sin embargo, si el *j'ilol* llega rápidamente, y tiene amplio poder y conocimiento, puede lograr que el *vayijelil* principal sea repuesto con otro, mediante nueve rezos y ofrendas, colocando en el altar *lotz'omch'ix* y *mumo* —esta última conocida en México como "hierba santa"— así como con ayunos de los familiares del enfermo. Sus acciones deben realizarse durante la noche, preferentemente a las doce y media, "para que los envidiosos y los *vayijeliltic* no se den cuenta". Si alguno o varios de los *vayijelil* secundarios mueren, siempre será posible sanar a la persona enferma.

Cuando los tzotziles sueñan que están lejos, en montañas o ríos, o que los persigue un perro, eso es lo que efectivamente sucede al *vayijelil*; también cuando sueñan que son arrojados en un río, arroyo o laguna y que se golpean o asustan; los efectos de esto, sean la frialdad, el golpe o el susto, se reflejan como el mal del enfermo, y quien diagnostica, conociendo los sueños del enfermo puede determinar su procedencia.

Algunos de los *vayijeliltic* tienen espíritus muy poderosos y nadie puede contra ellos, ni siquiera el Diablo; éstos se caracterizan por tener cruces en la mano y el pie derechos (en los miembros del lado izquierdo no tienen nada), o en su espalda o vientre; todo tipo de *vayijelil* puede portar esta seña, algunos, incluso, pueden tener dos o tres y, evidentemente, a mayor número de cruces mayor poder. Para los *vayijeliltic* sin esta seña es mejor estar en sus corrales porque es fácil dañarlos.

Quien lo desee puede cambiar sus *vayijeliltic*, para ello precisa ayunar, rezar y ofrendar adecuadamente a *Riox*. Generalmente se pide un jaguar o puma en lugar de un cerdo de montaña, o bien, se hace para deshacerse de un *vayijelil* andariego o que se mete a los corrales a hacer matazón de animales domésticos; para ello, se debe rezar "duro", poner velas e ir a las iglesias a hablar con los Apóstoles.

Asimismo, para evitar que los *vayijelil* escapen o sean liberados del corral en el que los guardan los *Anjeletic* "vaqueros" es preciso pedir a estos y a *Riox* que los mantengan encerrados, o que si escapan, los dirijan hacia las montañas o adonde no haya humanos a quienes molesten. Cuando no se cuenta con un *muc'ta bolom* "colorado" es preciso tener a los *vayijelil* bien recomendados con *Riox* y los *Anjeletic* de las montañas, toda vez que, incluso entre los mismos animales, hay *ipixantal* (envidia) por el poder y facultades que unos tienen y de los que otros carecen.

Cuando uno de los *vayijelil* que gustan comer carne de becerro, oveja o gallina lo hace en forma viciosa, poniendo en alto riesgo la vida de su contraparte, se pide a *Riox* que lo guarde y ponga en ayuno; incluso se pide que si camina le ordene que

no se le antoje comer gallina u otros animales de corral. De esa manera no corre tanto peligro de persecución.

A los *vayijelil* se les debe "recomendar" con *Riox* tres veces al año: el primer día del año, a medio año y al final del mismo, de tal manera que no les pase nada y no traigan enfermedad.

Se dice que cuando el cuerpo enferma algunos *j'iloletic* han podido observar la llegada de alguno de los *vayijelil* del enfermo a lamer a su contraparte. En una ocasión, cuando uno de nuestros colaboradores curaba a un enfermo, de pronto se presentó un *muc'ta chon* a lamer tres veces la mano del enfermo. Más tarde, en sueños, al *j'ilol* le llegaron a decir que el animal había llegado para ayudar a salvar a su compañero. Asimismo, en caso de que uno de los *vayijeliltic* haya sido herido, éste se sienta en el monte y es auxiliado por los *vayijelil* compañeros de la persona. También entre los *vayijeliltic* hay *j'iloletic* que ayudan por medio del rezo.

Cuando se quiere matar a un escurridizo *vayijelil* principal que esté devastando corrales, es necesario recurrir a secretos que se ponen en las balas.[117]

Cuando la parte humana muere los *vayijelil* que aún no han envejecido o llegado al término de su vida quedan sobre la Tierra y tienen que buscar un nuevo compañero, sea con los niños y niñas que vienen al mundo, o con personas con sus *vayijelil* incompletos porque les entregaron pocos o algunos de los que tenían han muerto en andanzas. Pero recibirlos es peligroso pues están muy débiles porque les ha sido extraído el poder; además, "son animales muy maleados y les gusta salir a cazar otros animales", exponiendo continuamente a su dueño. Resulta contradictorio con los animales compañeros que nacen al mismo tiempo que la persona y viven el mismo tiempo. Por el contrario, cuando un *vayijelil* siente que está viejo y a punto de morir busca un reemplazo igual que lo sustituya en la persona. Por medio del pulso se puede sentir qué tan viejos son los *vayijelil*, e incluso, determinar su sexo. En tzotzil, al *vayijelil* adquirido de esta manera se lo denomina *'ta sch'amalin ch'ulelal* (animal compañero adoptado), llegan por medio de los sueños a pedirle a la persona que los adopte. Lo adecuado en estos casos es pedir a *Riox* que aleje a esos *vayijelil* y que no les permita incorporarse a la persona.

Un *j'ilol*, quien reconoce tener nueve *vayijelil*, cuenta que en una ocasión una culebra como de ocho o nueve metros de largo y de entre 60 o 70 kg le pasó por

117 Entre los tzeltales de Pinola se recomienda curar con ajo y aceite de mostaza las armas con las que se pretende matar a uno de estos animales (Hermitte 1970: 50).

el pie; era un *vayijelil* sin contraparte en busca de una. Lo supo porque esa noche llegó a reclamarle por no aceptarla, pero como él dice, no es tan fácil que un *'ta sch'amalin ch'ulelal* entre en un *j'ilol*, personas que de por sí tienen completos los *vayijelil*, o al menos bastantes, y por lo mismo son lo suficientemente fuertes como para darse cuenta y resistir.

Pero en ocasiones se dan casos en que el propio *ch'ulel* de un cuerpo enfermo, habitualmente fuerte y lozano, e incluso más fuerte que el *vayijelil*, pida a través del pulso que se busque otro *vayijelil* entre los que andan sueltos para poder sanar. Entonces el *j'ilol* invoca a los *Anjeletic* y a la Tierra por medio de rezos para que suelten algún buen animal de sus corrales y le permitan acercarse a donde está el enfermo. A través del pulso se sabrá de que *vayijelil* fue dotado.

También se sabe que los *vayijelil* quedan vivos, porque cuando muere la contraparte humana se ponen muy tristes y pueden ir a llorar adonde residía el difunto. Cuando esto sucede se solicita a un rezador que pida a las deidades que el animal deje de sufrir y se vaya a buscar un nuevo compañero.

Se da el caso de personas que quieren deshacerse de sus *vayijelil*. La única persona de quien se menciona que sabe cómo hacerlo, es un señor "del rumbo de Pantelhó", del que no se mencionaron nombre ni ubicación; pero nuestro colaborador, aunque se mostró interesado y deseoso de aprender la forma de hacerlo, manifestó desagrado con el hecho de que al sacarlos forzosamente deben enviarse a otra persona. Él mismo nos habló de un muchacho que tenía un *vayijelil muc'ta bolom* que había entrado en contacto con su dueño, porque frecuentemente llegaba a verlo en sueños, lo abrazaba y lamía, pero el muchacho no quería al animal. Ayunó seis días y llorando amargamente, de rodillas pidió a *Riox* que se lo quitara. Dios se lo concedió y el *muc'ta bolom* le dijo adiós y se fue llorando. Esta historia la supo directamente de la persona cuando una vez lo vio como paciente y se la contó. El *j'ilol* nos dijo que como seña le quedó la mirada de felino.

Quibal o nagual

Entre las diferentes denominaciones qué en tzotzil se emplean para designar al *nagual*, para los chamulas encontramos *quibal*, denominación que se utilizará en este trabajo, o *pucuj*, que significa demonio. En San Pablo Chalchihuitán se les designa *holomal*, de la misma manera que al animal compañero.[118]

El *nagual* ha sido una figura central en los procesos de control social entre los pueblos de origen mesoamericano.[119] Aguirre Beltrán señala que su misión era ver, de una manera hostil, que la costumbre prevaleciera, saliendo por la noche a castigar las desviaciones con la muerte.[120] Su presencia entre los mayas ha sido rastreada hasta antes de la Colonia, encontrándose el concepto en textos como el "Título de los señores de Totonicapán", escrito en el siglo XVI en el que se les designa como *naguales*,[121] y en el *Popol vuh*, que dice:

> [...] Verdaderamente Gucumatz era un rey prodigioso. Siete días subía al Cielo y siete días caminaba para descender a Xibalbá; siete días se convertía en culebra y verdaderamente se volvía serpiente; siete días se convertía en águila, siete días se convertía en tigre: verdaderamente su apariencia era de águila y tigre. Otros siete días se convertía en sangre coagulada y solamente era sangre en reposo.[122]

Durante la Colonia se designaba como brujos a aquellos de los que se decía tenían la capacidad de transmutar en un animal o usarlo para su provecho.[123]

Según tradición oral entre chamulas y pedranos, cuando los *ch'uleltic* y *vayijeliltic* son muy fuertes la persona (hombre o mujer), además de tener mucho poder, puede tener sus *quibaltic*.[124] Se define al *quibal* como la persona que se puede

118 Pozas 1977: 204-205, Köhler 1995: 22 y 135.

119 Eliade señala que el nagualismo no se encuentra circunscrito exclusivamente a Mesoamérica, se le menciona como parte integral de la persona del chamán norasiático en la que éste se transforma; si ésta muere en combate el chamán muere (1976 [1968]: 92).

120 Aguirre Beltrán 1980: 101-102.

121 De la Garza 1984: 119.

122 Recinos 1961 [1952]: 149-150.

123 De la Garza 1984: 105.

124 Entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Lupo resalta la liga que existe entre entidades anímicas poderosos, como jaguar, serpiente o búho, y la capacidad de transformarse, incluso, menciona: "[...] es más, según la explicación de la metamorfosis dada por algunos especialistas rituales, no se trata de una transformación en sentido estricto, sino de la proyección de una de las entidades anímicas (la que preside la conciencia y la percepción del mundo circunstante) desde el interior del ser humano al interior del animal compañero. De esta manera, mientras el cuerpo permanece inerte, la

transfigurar,[125] por ejemplo: en humanoides como esqueleto; en niño, o niña;[126] en mujer; en animales como toro, elefante, mariposa, mosca verde, burro, perro, caballo, coyote, culebra, tlacuache, venado, ratón, gato de casa, borrego "paradote", conejo, cerdo; en fenómenos naturales como arco iris, bola de fuego, relámpago, rayos, o en alimentos como manzana, mango, durazno grande y etcétera.

Los *quibal* son personas que además tienen dos vistas, pueden tanto caminar sobre la Tierra como volar. No son espíritu, son más bien poder.[127] Entre los chamulas se encontró la denominación *poslob* (bola de fuego).[128]

En varios pueblos alteños de Chiapas se considera que los *quibaltic* que se encuentran en la cúspide del poder, son los fenómenos naturales, como *chauc*, rayo; *sutub-ic', torbellino; ic', viento*, y *c'anal* o meteoros.[129]

Es opinión de algunos colaboradores que como máximo hay dos o tres *quibaltic* por municipio.[130] Mientras que otros opinan que en la actualidad ya no existen

capacidad de sentir y la voluntad se transfieren a las entidades anímicas, permitiéndole realizar a distancia actos prodigiosos" (Lupo 1999: 23).

125 En relación con la transfiguración a nagual, López Austin señala: "Aparte de que el nombre de "nagual" se da al mago y al ser en el que se transfigura, hay algo que se encuentra en el interior del cuerpo del mago —en su corazón, según una fuente etnográfica; en su estómago, según otra— que de día descansa y de noche se exterioriza, enviado a vagar por su poseedor (1975: 424-425). También afirma que cuando el mago se encuentra bajo la forma de otro ser, su cuerpo permanece dormido. Aquí se advierte la presencia de una visión exotérica y una esotérica. A la vez, menciona que Marcela Olavarrieta Marenco registra que en la región de los Tuxtlas, en Veracruz, aparecen dos interpretaciones: la de quienes creen que existe una transformación del cuerpo del mago, y quienes aseguran que el mago permanece dormido cuando practica nagualismo.

126 El colaborador Manuel Pérez Cura (pág., 90) señala que cuando la transformación se da hacia niño o niña, lo hace con el fin de ir a llamar a su enemigo, diciéndole que algo pasa, para que una vez que éste, esté en el camino asustarlo y agarrarle su *ch'ulel*.

127 Además de los ya mencionados, entre los tzotziles de San Andrés, Holland reportó la transformación a zopilote rey, búho, colibrí, pájaro carpintero, grillo y a todos los animales domésticos (1963: 142-143).

128 Pozas 1977: 204. Peculiarmente, Holland hace la consideración de que el *quibal* no sólo es en lo que se transforma, sino que también, dependiendo de su poder, puede tener el control sobre diversos fenómenos naturales, que usa con el mismo propósito: dañar (1963: 142-143). En este sentido, respecto a los tzeltales de Oxchuc, Villa Rojas también reporta el hecho del dominio que algunas personas poderosas tienen sobre fenómenos naturales y algunos animales a los que hacen trabajar para la satisfacción de sus pasiones (1984: 284). Entre los nahuas, López Austin señala que los nahualli eran descritos como fuegos, o bien, como animales con apariencia anormal: agudos y largos colmillos. La misma fuente nos indica que entre los Quiché de Guatemala, estos además de la dentadura ya indicada, tienen los ojos saltones y encendidos, verdaderamente feos, y algunos tienen una cruz sobre el lomo. Sobre los naguales, se dice que son hombres con propensión a dormir durante el día. También en el área nahua menciona al *ihíyotl* como una entidad anímica presente en toda persona y que éstos extraían "ajando la carne con pedernal". La capacidad que algunas personas tenían para exteriorizar el *ihíyotl* daba, lugar al nagual, esta facultad derivaba: "[...] de la conjunción de varios factores, entre los que estaba la predeterminación, la influencia calendárica, los conocimientos específicos de un ritual y los ejercicios penitenciales." La influencia calendárica que López Austin señala, se refiere a que entre los nahuas, se considera que aquellos que nacen bajo el signo *ce quiahuitl* lluvia son potenciales naguales (López Austin 1975: 419-420, 427-428). Véase Aguirre Beltrán (1980: 101-102). En contraposición con lo que nuestros colaboradores dijeron, entre los habitantes prehispánicos del centro de México, López Austin señala que se hacia la distinción entre *nahualli*, que, como ya se dijo, es la capacidad de externar el *ihíyotl*, colocándolo en otro ser al que se sometía a la voluntad del mago y *tlahuipuchtli mometzcopinqui*, magos y magas con la capacidad de transfigurar el cuerpo deformándolo, o bien adoptando otra forma, ya fuera fenómeno natural o animal (1975: 432). De la Garza (1984: 125-126) refiere que entre los ekoi de África occidental toda persona tiene dos almas, una permanentemente en el cuerpo y otra que voluntariamente es enviada a posesionarse de algún animal de la selva.

129 Holland 1963: 142-143, Hermitte 1970: 95-96.

130 Victorio Vázquez (pág., 102) refiere la existencia de un *quibal* en la comunidad de Yabteclum, Chenalhó, el hijo de un tal Lorenzo Sántiz, quien

debido a que no queda gente fuerte como la de antes, que vivía más de cien años y con más de 75 o 96 poderes. Uno de nuestros colaboradores asegura que ya ni su abuelo los llegó a ver; sin embargo, otro ha visto la conversión de un *quibal* al que arrojó unos ajos para neutralizarlo.

A los jóvenes siempre se les aconseja tener mucho respeto por los ancianos porque nunca se sabe cuál es *quibal*; puede aparecer como un viejito muy pobre, la forma en la que habitualmente se esconde el poder.

Hay dos clases de *quibal*: el que lo es para defenderse y del que se dice que Dios lo manda,[131] y el dominador de *ch'ulel*, puesto por el Diablo y considerado, después de los *Anjeletic* negros y rojos, como los reyes de las enfermedades. A uno y otro, para distinguirlos, los designaremos como benigno y maligno. Varios de los colaboradores aseguran que el *quibal* es maligno por naturaleza y que no hay buenos. Algunos colaboradores nos han dicho que Dios no manda a nadie con *vayijelil* o *quibal*, ambos los pone el Diablo cuando los *ch'uleltic* vienen en camino al cuerpo. La diferencia estriba en la forma en que se recibe uno y otro. Para el caso del *quibal*, el Diablo hace un ofrecimiento que la mayoría de los *ch'uleltic* rechazan, y los pocos que lo aceptan se convierten en su propiedad, "en sus mozos"; por lo tanto, se espera recibir daño de ellos. Así, los *quibaltic* se reciben antes del nacimiento.

Un colaborador nos indicó que el *quibal* puede adquirirse accidentalmente durante el parto, cuando la partera maniobra en forma descuidada, por ejemplo: por no bañar al recién nacido con agua de ciertas plantas "con secreto", o cuando corta el cordón umbilical hacia abajo en vez de hacerlo hacia arriba: "porque hacia abajo es como poner un tapa ojo, en cambio hacia arriba es para abrir los ojos." Sin embargo, el mismo colaborador, inmediatamente reflexiona y nos dice, que aún y con eso, a los *quibaltic* el Diablo ya los tiene desde antes.

Así como con los *ch'uleltic*, se puede tener hasta 13 *quibaltic*. Sólo las personas completas —que tienen 13 *vayijelil* y otros tantos *ch'ulel* o quienes tienen 75 poderes— pueden tener *quibaltic*.

trabaja mucho para asustar a la gente. De éste se dice que se conviene en coyote, en 13 coyotes, y en culebra. Y que en su forma humana también parece coyote: "[...] en su nariz en su boca y manos". Se dice que él mismo afirma ser un *quibal* y la gente de la región está tan preocupada por el asunto que ya están pensando cómo dar fin a ese problema.

131 Entre los andreseros (Holland 1963: 114) y pableros (Köhler 1995: 151) se reportó la existencia de *quibaltic* benignos, que serían los protectores de los *vayijelil* en el *ch'iebal*, y de malignos, entidades anímicas de los brujos.

Un *quibal* no duerme, no lo necesita debido a la fortaleza que le da poseer 13 *ch'ulel-vayijelil*. Cuando se llega a dormir se lo puede identificar porque dice: "*Ts'inte, ts'inte, ts'inte, ts'inte, cantil, cantil, coyot, coyot*".

La función del *quibal* benigno es proteger a sus semejantes de los poderes naturales y sobrenaturales del mal; cuando se precisa para el bien de la comunidad, los *quibaltic* benignos se unen para atajar el problema coordinadamente.

Para los tzotziles, entre las habilidades de los *quibaltic* benignos destacan su capacidad para permitir a su dueño escapar cuando es perseguido o está en peligro de muerte; el *quibal* puede transformarse, sin mediar ritual alguno, antes de que los captores o asesinos aparezcan y hacerlo en la forma de su preferencia o en la más adecuada según la situación, por ejemplo, en perro o gato, y ayudar a sus familiares y amigos creando un "tapa ojo", haciéndolos invisibles a los ojos de los enemigos, "como si se hubieran ido", cuando los buscan para dañarlos o matarlos.

Como referente, en relación con el caso del *quibal* benigno, que constituye una interesante excepción en la etnografía Mesoamericana, a continuación se reproduce una historia que se narra en el municipio de Chamula.[132]

Anteriormente, los comerciantes de Chamula que viajaban hacia Comitán se veían en la necesidad de pasar por el lado de una cueva. Los Demonios propietarios de la misma habían puesto una cuerda atravesando el camino para que todo aquel que llegara a tocarla, no importando el número de personas, fuera atrapado, asesinado y el cadáver trasladado, a través de los túneles de la cueva, hasta la ciudad de Guatemala. Una vez ahí, uno de los Diablos tocaba las campanas de la iglesia y la gente se acercaba a ver por qué sonaban sin participación humana, encontrándose con dos o tres cadáveres.

La gente de Chamula dejó de viajar por ahí, pues no sabían qué otra cosa hacer. Ocho muchachos, "buenos hijos de Dios" se organizaron para ir a combatir a los Demonios y ver si podían erradicar esa amenaza. Antes de partir hacia la cueva mencionada trazaron un plan, a sabiendas de los poderes de transmutación que cada cual tenía, poderes que "estaban al servicio de la gente, no para dañarla". Así, cada uno fue diciendo en qué podía transformarse: uno en rayo, otro en arco iris, otro en quinientas o seiscientas avispas, dos en lluvia, uno en paloma, otro en rayo verde y el último en quinientos o seiscientos diferentes.

Ya organizados, se dirigieron hacia Comitán, cuando llegaron a la cueva a propósito tocaron el cable ligeramente, lo que tuvo como resultado la aparición casi inmediata de

132 Narrado por el *j'ilol* Sebastián Hernández Lampoy (pág., 89).

los asesinos de campesinos. Antes de que pudieran reaccionar, los Demonios ya los habían rodeado. Había unos de cabezas peludas horribles, tanto que uno de los muchachos casi se desmayó, pero por fortuna se pudo controlar. El Diablo que parecía ser el jefe les habló de la siguiente manera:

—¿A dónde van?
—Vamos a ir a vender a Comitán porque tenemos necesidad. —Así le dijeron, pero el Diablo contestó:
—Pues aquí no hay paso, ¿quién les dio permiso de pasar por este camino?
—¿Así que no hay paso? Bueno, ¿y quién es el que manda aquí, quién es el jefe? —le dijeron los muchachos.
—Yo soy el jefe, yo soy el que manda —dijo el Diablo.

Entonces ahí lo conocieron y empezaron a reaccionar y a sacar sus poderes los ocho muchachos. Los campesinos retaron al Diablo a medirse con ellos, poniendo como condición que no pidiera refuerzos, a lo que el Demonio, muy seguro de sí, accedió.

El Diablo sacó una espada muy grande, con seis "cachos" (cuernos), mientras que los muchachos se persignaban y pedían el apoyo de Dios.

Súbitamente el Diablo ascendió hacia el Cielo y descendió tratando de herir de muerte a alguno de sus retadores, pero éstos haciendo uso de sus poderes se transformaban evitando el contacto con el mortal artefacto, pero era tal la rapidez del Maligno que al principio sintieron que podían ser derrotados, así que se hicieron señas entre ellos y empezaron a sacar sus rayos y la tormenta, ante lo cual el Diablo ya no supo qué hacer, y se "atarantó". La tormenta lo levantaba y el viento lo aventaba, con lo que se debilitó aún más. Entonces salieron los rayos blancos y verdes y lo penetraron por el corazón, miles de avispas lo picaron por todas partes, el arco iris se le puso en la cara; la batalla duró media hora. Con todo esto el Diablo murió hecho pedazos. Los otros Demonios al ver el desastre salieron huyendo.

Los *quibaltic* volvieron a su forma humana y decidieron investigar adónde llevaba todo el asunto, por lo que remontaron la cueva llevando con ellos al Demonio exterminado. Caminaron un largo trecho hasta que fueron a salir al campanario de la iglesia de Guatemala. Los muchachos batieron las campanas, lo que atrajo la atención de los pobladores quienes al ver el cadáver del Demonio se pusieron muy contentos, pero también los previnieron de otros Demonios que ahí vivían, conminándolos a cuidarse, y los invitaron a ocultarse en una casa. Sin embargo, los Demonios, que eran las huestes del que había muerto, ya se habían organizado para darles caza, y los encontraron sin ninguna dificultad. Como los muchachos no eran cualquiera, se transformaron en sus *quibaltic* y de esta manera desaparecieron sin que los enemigos se percataran.

Mientras tanto, como ya se había cumplido el plazo para que los muchachos regresaran a su comunidad y no lo habían hecho, la gente, de por sí ya preocupada, se empezó a alarmar, por lo que se organizaron para ir en su búsqueda no importando el peligro que les

amenazaba. Cuando llegaron a la cueva vieron que ya no había peligro y que se podía pasar, y en eso llegaron los muchachos, sanos y salvos, por lo que ya no tuvieron que ir más allá.

En la comunidad fueron recibidos con una fiesta de agradecimiento porque les habían ayudado a recuperar la libertad para caminar en el trecho señalado.

Por otro lado, con relación al *quibal* maligno, algunos de los colaboradores nos dicen que prefiere transformarse a la media noche y sólo puede hacerlo después de pasar por el tercer crucero de un camino yendo desde su casa. Sin embargo, sobre la base de lo que mencionan otros colaboradores, la conversión también se puede dar a cualquier hora, incluso cuando el *quibal* quiere asustar a alguien y comer su *ch'ulel*, es capaz de transformarse frente a su víctima.[133]

Además, y al respecto hay unanimidad, el *quibal* maligno prefiere caminar durante las madrugadas de los días miércoles, debido a que esos días no hay representantes de Dios en la Tierra y cuando es más fácil asustar y capturar *ch'ulel*.

En el caso de la transmutación a media noche, y pasados los tres cruceros, el quibal debe decir: " *Uch, uch, uch*", o bien, baila y se hinca y dice 13 veces: "bájate, bájate carne, bájate piel, bájate carne, bájate piel". La versión más frecuente es que la persona para transmutar tiene que hacerlo al pie de tres cruces, tanto para adoptar la forma no humana como para volver a ésta. Asimismo, una vez que ha terminado sus andanzas vuelve ante las tres cruces y dice: " *Yaleb bec'et, Yaleb bec'et;* o bien, 13 veces: "súbete cuerpo, súbete piel, súbete cuerpo, súbete carne, súbete carne, súbete piel, súbete." Unos dicen que la transmutación consiste en que del hombre o de la mujer caigan la ropa y el cuerpo, quedando estos amontonados al pie de las cruces, y del hombre o mujer sólo el esqueleto, o transformado en alguna cosa o en un animal.

Cuando la transmutación es a esqueleto simplemente cae la carne, pero cuando la transformación es, por ejemplo, a toro, cae la carne y la transformación se da de la cabeza hacia abajo, apareciendo primero los cuernos (cachos) y pelos de la

133 Holland reportó que entre los tzotziles de San Andrés, para la conversión en nagual el "hechicero" realiza una ceremonia sagrada en la que "[...] coloca en una tabla velas de diversos colores y las enciende junto con copal como ofrenda a los dioses; se dirige primero a los dioses del cielo pidiéndoles permiso para transformarse en una oveja feroz o en un perro negro y para volar entre el aire y las nubes como un listón de seda" (1963: 143-144). Aguirre Beltrán reportó que la conversión de la persona en su nagual se daba exclusivamente a horas nocturnas, ya que la luz del día lo aniquilaba, por lo que si se deseaba matar a un *quibal* era preciso apresarlo y obligarlo a permanecer en su estado no humano hasta el amanecer, con lo que se lograba su muerte; sin embargo, era sumamente difícil atraparlos, ya que se consideraba que tenían la capacidad de adormecer o desmayar a las personas con quien se encontraban (Aguirre Beltrán 1980: 101-102). Entre los nahuas se considera al nagual bajo la tutela de *Dios Naualpili*. Y sobre la etimología de la palabra *naua*, se dice que significa sabiduría, pero a la vez, engaño, disimulo y prestigio.

cabeza y luego, después de brincar tres veces y revolcarse, el resto del cuerpo del animal. Ya que está en su forma no humana busca asustar a la gente.[134]

Un *quibal* nunca realiza un ataque físico, trata de asustar a aquellos que encuentra por los caminos a deshoras o va hasta las casas de sus enemigos; nunca llega a tocar a su víctima, sólo asusta a la persona de tal manera que esté en posibilidad de apropiarse de todos los *ch'uleltic* de ella y comérselos. Las personas más predispuestas a encontrarse con un *quibal* que les dé fin son quienes han cometido algún pecado o delito, o no han ofrendado debidamente. Al encontrarlo se desmayan, y al despertar, aún alcanzan a llegar a su casa, pero sólo para morir.

Cuando se da el caso de que una persona está enferma porque se asustó con un *quibal* y éste apresó a su *ch'ulel*, rápidamente hay que recurrir a un *j'ilol* poderoso porque en el término de tres días el enfermo puede perder la vida.[135] Un *quibal* es tan fuerte e inmune que puede vivir "[...] ciento diez, ciento veinte, ciento sesenta, hasta ciento setenta y seis años".

Sobre la cantidad de *quibaltic* en que una persona se puede convertir hay dos versiones: la primera, dice que aunque se posea el poder de transformarse en varios, sólo se puede hacer en uno a la vez, uno cada día; y la segunda, que una persona puede transformarse en varios a la vez, hasta en 13. Incluso, como ya se mencionó, en enjambres de abejas o avispas.

Entre las formas de acción de las diferentes acepciones de *quibal*, tenemos que: el *quibal* arco iris, cuando se levanta en el Cielo, deja caer una tenue llovizna, agua muy fría proveniente de las cuevas o de los ojos de agua que penetra en las personas débiles y puede matarlas.

La mosca verde, para dominar a la persona va y se para en la comida. El *quibal* hormiga pica a su víctima y de esta manera se hace de su *ch'ulel*.

Cuando dos *quibaltic* llegan a encontrarse bajo las mismas cruces se van juntos a gritar, bailar o amenazar con el objetivo de asustar a los hijos de Dios y obtener sus *ch'ulel*; a veces, aunque estén muy bien cerradas las puertas, hasta en las casas se meten.

134 Holland nos dice que con sus gritos el *quibal* transmite enfermedades y fiebre (1963: 143-144).

135 Aguirre Beltrán señala que así como entre los tzotziles, entre los nahuas y otros grupos de Mesoamérica, el *nagual* se aboca a atrapar el alma de sus víctimas, con la diferencia de que ataca a la persona, desgarrándole el alma, no quedando huella física, pero sí instalándose de inmediato una dolencia. También puede tender una trampa a las almas que durante la noche vagabundean fuera del cuerpo (Aguirre Beltrán 1980: 223-224). Por otro lado, Frazer menciona que en varios lugares de Oceanía y África se considera que el alma puede ser extraída y secuestrada no sólo por una deidad, sino también por un brujo (1944 [1922]: 227-228).

Entre los *quibaltic* más frecuentes se mencionan: esqueleto, toro, mosca, perro, coyote y caballo.

Cuando los quibaltic regresan a su casa por la madrugada, tienen que hacerlo con gran sigilo, para que el esposo, esposa, hermanos o padres no se den cuenta de su condición.

Cuando la persona que tiene el don de *quibal* llega a ser descubierta irremisiblemente se buscará su destrucción. Así, cuando se sospecha que una persona tiene *quibal*, aunque sea un pariente muy cercano, esto se debe confirmar, para lo cual el que sospecha debe fingirse dormido hasta la media noche, y cuando el sospechoso se levanta, éste debe ser seguido. Una vez que ha sido visto transmutar se debe comunicar a los familiares más cercanos o a la gente de la comunidad, y acordar seguir por la noche a la persona que tiene *quibal*, obviamente tomando las debidas precauciones, entre otras, los preparativos necesarios para realizar la "curación", consistente en embadurnar la carne que el *quibal* ha dejado frente a las cruces y a éste mismo cuando como esqueleto quiera readoptar su forma humana, con una mezcla hecha con base en sal, tabaco silvestre, papante o tabaco-te, ajo y pilico, con lo que se dice se le resta fuerza e incapacita para volver a su forma humana, lo que es suficiente para que muera.

Sin embargo, el *quibal* aún en esta situación es capaz de aniquilar a sus destructores aprovechando el miedo de aquellos que lo ven en trance de muerte, los que, a su vez, en el corto plazo morirán.[136]

Cuando un *quibal*, en su corazón amenaza con asustar y devorar el—*ch'ulel* de algún hijo predilecto de Dios, no lo logra debido a que este último es prevenido por alguna deidad representante, que llega al protegido en sueños para avisarle del percance en el futuro, conminándolo a preparar su protección.

Para efectos de la neutralización de un *quibal* existen diferentes secretos, por ejemplo: el que se mencionó en el párrafo precedente, o hacer una mezcla (por molido y batido) de tabaco, ajo, *papante* o *tabaco-te* "y otras medicinas poderosas", mismas que tendrán que ser arrojadas a la cara del *quibal* en su forma de espantajo —obviamente, primero pidiendo a Dios no tener miedo— lo que causará que vuelva a su forma humana, quedándose parado y temeroso. De esta forma se sabe quien es el *quibal*.

136 Entre los pableros se menciona que al morir la persona, el *nagual*, independientemente de la naturaleza que tenga, espera hasta encontrar una nueva persona en la cual residir (Köhler 1995: 147).

Otras recetas son masticar tres ajos y escupirlos sobre el *quibal*, lo que ocasionará que vuelva a su forma humana, pero que quede sin sentido, y moler ajo, chile y sal. Fórmulas todas que bajan el poder del *quibal* y lo llevan a mostrar su cara. Es vital no asustarse porque si no todo estará perdido, y aunque el *quibal* quede expuesto, en tres días la persona morirá sin remedio.

Sin embargo, matar al *quibal* es otra historia, es muy difícil, tiene su secreto. Se requieren tres cabezas grandes de ajo, tabaco y cigarros, todo eso molido se avienta al *quibal*; éste trata de transformarse, lográndolo parcialmente —por ejemplo, mitad humano, mitad animal—, y quedando paralizado, ése será el momento de darle muerte. Otra receta, es echarle sal a la parte del *quibal* que queda ante la cruz, con lo cual no podrá volver a su forma humana muriendo en el intento.

La muerte de un *quibal* se relaciona siempre con una significativa disminución de la morbi-mortalidad en la región correspondiente. También se nos ha dicho que en la actualidad los *quibaltic* ya no llegan hasta las casas, sino que "sólo hacen de las suyas en los caminos".

Las Personas

La complejidad y diversidad que encontramos en la conformación actual de la persona tzotzil, entre otras cosas nos remite a su tipología. Para dar cuenta de ello distingo cuatro diferentes tipos: la persona débil y enfermiza, la normal, la completa y la que tiene poderes extraordinarios.

El orden de presentación de los diferentes tipos de persona no es precisamente el expuesto, toda vez que considero que para entender las características de las personas ubicadas en ambos extremos, el de la débil y normal, de un lado, y la poderosa en exceso en el otro, es preciso hablar primero de lo que se considera es una persona tzotzil completa.

La persona completa

La persona tzotzil completa es aquella constituida por dos o tres cuerpos fuertes y sanos, de nueve a 13 *ch'ulel* fuertes y de nueve a 13 *vayijelil* también fuertes (predadores grandes, mamíferos y aves). Si bien esta categoría de persona es el referente para definir a las otras personas entre los tzotziles, esto no significa que la mayoría, o una buena parte de estos, llegue en vida a alcanzar este nivel; más bien resulta excepcional. Por lo mismo, quien resulta serlo generalmente está socialmente investido de algún cargo importante que debe ejercer de por vida, ya sea en el ámbito de las jerarquías religiosas; en el de la restauración de la salud, como sería el de *jpoxtavanej*, o bien en posiciones de liderazgo social, encabezando y representando a su comunidad ante el municipio o el Estado, pues una de sus características principales es la de tener una disposición permanente para servir al prójimo, sobre todo en términos de estar en posibilidad de brindar protección sobrenatural; ello debido a la fortaleza espiritual y al conocimiento de lo que Arias denomina "Cielo interno-Tierra interna (*Yut Vinajel-Yut Balamil*) u Otro Cielo-Otra Tierra (*Yan Vinajel-Yan Balamil*) y superficie del Cielo-superficie de la Tierra (*Sba Vinajel-Sba Balamil*) o este Cielo-esta Tierra (*li' ta Vinajel-li' ta Balamil*)",[137] tal que puede enfrentarse a brujos y otras fuerzas del mal. Este tipo de persona está dotada con la capacidad de ver en los dos planos referidos. Incluso, se dice que algunos llegan a tener lo que ya señalamos como "doble ojo". De este tipo de persona, y de aquellas más complejas y poderosas, se dice que son los únicos que en su corazón saben cuales son sus *vayijelil* y que, además, están en posibilidad de encontrarse o sostener alguna relación con sus *vayijelil* poderosos.

Algo que resulta de suma importancia es la longevidad, resultado de ser una persona u otra, para este caso el término de vida es de entre 70 y 120 años.

137 Arias 1975: 39.

La persona débil y enfermiza

En general, una persona débil y enfermiza tiene el antecedente de haber nacido en Luna "tierna" (nueva), a mitad del ciclo entre Luna nueva y llena, o bien, en el lapso del amanecer al medio día.

En este, y en todos los casos, la parte corporal está integrada por dos o tres cuerpos situados, como ya se señaló en distintas (distantes) locaciones geográficas. Cuerpos en general débiles y enfermizos, por mucho estas personas cuentan con tres *ch'ulel* débiles, difíciles de retener en el cuerpo por lo que frecuentemente acarrean enfermedades a la persona; no reciben más de tres *vayijelil*, animales pequeños, sin fuerza, dados a vagar fuera de los corrales guardados por los *Anjeletic*, y además incapaces de esquivar la muerte. Por su condición este tipo de persona tiene que estar mucho más encomendada con *Riox* que cualquier otra, que de no ser así morirá a temprana edad.

En general estas personas tienen vida corta, la mayoría muere antes de su primer año y cuando mucho llegan a vivir unos 25 años. Las mujeres que entran en esta categoría son de las que más mueren durante el parto.

La persona normal

Se dice que una persona normal nace entre las 12 de la noche y antes del amanecer. Una situación favorecedora es nacer bajo el influjo de los rayos de la estrella del amanecer o *Muc'ta chon* (Serpiente mayor); otra situación favorecedora es nacer durante los días de la Luna llena.

La persona normal cuenta con dos o tres cuerpos sanos, regularmente fuertes, es decir, para el caso de los hombres con capacidad para realizar normalmente el trabajo agrícola, y en el de la mujer, para los trabajos domésticos y agrícolas.

Las personas normales reciben tres *ch'ulel* normales, con una tendencia regular a abandonar el cuerpo por la noche, para vagar. También se reciben tres *vayijelil*, de los cuales uno puede ser fuerte, como un felino de mediano tamaño.

La mayoría de los tzotziles cae dentro de esta categoría, su vida cotidiana está inmersa en las labores de reproducción y procesos rituales encaminados a mantener el favor de las deidades, de tal manera que no enfermen y afecten sus procesos de producción.

La longevidad de esta persona es variable, y se considera que depende de la dedicación que tenga a *Riox*. Se considera que su término de vida se encuentra en el rango de los 45 a los 75 años.

La persona con poderes extraordinarios

La persona con poderes extraordinarios cuenta con más de 13 *ch'ulel* fuertes y otros tantos *vayijelil*, se dice que de cada uno de ellos puede tener 36 o hasta 75, con la capacidad inherente para moverse sin dificultad por toda la geografía tzotzil. Entre los *vayijelil* de estas personas se menciona, por ejemplo, al *Muc'ta tsajal bolom*, felino extremadamente fuerte, que como se dijo, además de ser sumamente veloz, tiene la capacidad inherente de volar. Estas personas invariablemente tienen el don de la transmutación, el don del *quibal*, por lo que dependiendo del lado en el que estén, serán una gran ayuda y recurso de protección para la comunidad, como algunos *totilme'iletic*, o si lo están del lado del mal, un peligro aterrador porque serán comedores de *ch'ulel* a través de sus *quibaltic*.

Estas personas viven más de 120 años; sin embargo, se considera que en la actualidad ya no existen, o que cuando mucho habrá una o dos.

Mujeres y niños

Entre los tzotziles se considera que las mujeres y los niños son débiles en comparación con el hombre, sin embargo, esto no obsta para que unas y otros sean considerados dentro de uno u otro de los grupos antes presentados. Desde

la niñez aparecen signos que permiten vislumbrar la ubicación señalada. Por ejemplo, como se señaló en el caso de los niños débiles, la mayoría muere en su primer año, o tal como veremos en otro capítulo, tanto hombres como mujeres que ahora son *jpoxtavanej*, desde la niñez tienen sueños que, además de indicar su futuro mandato y lo importante que la persona será, marca el tipo de persona a que se pertenece, lo que se acompaña de otros datos en el plano de lo físico, como serían la fortaleza física y la vivacidad mental.

Los niños que se perfilan como una persona débil o normal tienen una predisposición, ya exagerada ya normal, para enfermar, además de que la constitución física de los primeros tiende a ser raquítica y de escasa fuerza, proclive al cansancio y llanto constante. Los segundos se presentan como personas más bien sanas, con buena energía y disposición para la dura vida a que están destinados. Para ambos casos siempre late la amenaza de la enfermedad o la muerte, razón por la cual sus familiares están compelidos a encomendarlos constantemente con *Riox*.

Aquí cabe distinguir a aquellos niños que enferman frecuentemente, y que constituye una señal para llamar la atención sobre su predestinado futuro como *jpoxtavanej*, situación que desaparece una vez que, la señal emitida como enfermedad ha cumplido con su cometido, pasando, entonces, el niño o niña a ser una persona sana y bien dotada, energética, con iniciativa.

Por otro lado, es claro que independientemente del tipo de persona que cada niño o niña sea, entre menores sean, más débiles son, y, por lo mismo, mayor su necesidad de encomendarlos para protegerlos. Cuando un bebé ha alcanzado el primer año de vida se considera que se ha superado la barrera que inclina a los pequeños más hacia la muerte que a la vida, y conforme se aleja de este límite y se está más y más en posesión del *ch'ulel* la persona también tenderá a una mejor salud.

PARTE II

CAPÍTULO 3

SALUD-ENFERMEDAD

CONSIDERACIONES TEÓRICAS

En general en este trabajo se designa como parte sustantiva del campo médico al proceso salud-enfermedad-atención, sobre todo desde la perspectiva antropológica, en el sentido de que en los diferentes sistemas médicos, incluido el biomédico, lo ideológico y la visión del mundo determinan las formas que adoptan los procesos de salud-enfermedad-atención; es decir, las formas de estar sano, de enfermar y la coherencia que se precisa entre ambas y las que adopta la atención para la solución de los diferentes problemas.

Sin embargo, como se podrá notar, este capítulo se titula "Salud enfermedad". Las razones para ello estriban en que aquí se dará cuenta, exclusivamente, de los aspectos que se designan, dejando lo relativo a atención para ser tratado en otro capítulo.

Los problemas de salud-enfermedad, según plantean Fabrega y Silver,[1] deben ser examinados en el contexto en el que se presentan. Por lo mismo, las concepciones que dan sentido a dichos procesos así como el manejo que de estos se hace, deben ser descritos con detalle. El proceso de cuidado médico, nosotros decíamos los procesos que se suscitan en el campo médico, deben verse como una serie de hechos sociales en los que se reflejan las representaciones, en sentido amplio, que dan sentido a los elementos que conforman el campo médico en particular.

El estudio de la problemática salud-enfermedad, desde la perspectiva de la antropología médica, se centra en la dimensión ideológica, partiendo de "[...]

1 Fabrega y Silver 1973: 5

la especificidad de los procesos y no desde la generalidad de la estructura",[2] es decir, no desde del epifenómeno sino de los procesos específicos como núcleo de problematización. Visto de otra manera, tal como plantea Laplantine para la etnopsiquiatría, desde la perspectiva de la antropología médica, el complejo salud-enfermedad debe ser visto desde el ángulo de los "sistemas de reciprocidad y de circulación de lo simbólico"[3] en que se encuentra inscrito. Por lo mismo, en primer término se aborda lo relativo a la cosmovisión que sustenta las representaciones y prácticas para después examinar con detalle lo correspondiente a salud-enfermedad. Es por ello que en este capítulo se logra la conjugación de algunos de los elementos ya expuestos con los que aquí se consideran y permiten una reconstrucción inicial del campo que nos ocupa, sin dejar de lado que el objeto se aborda predominantemente desde una perspectiva *emic*, a la luz de la cual se realiza el análisis de la problemática derivada de este complejo, es decir, a la luz de cómo dentro del grupo social se representan y concretan los procesos de salud-enfermedad.

Conservación y Pérdida de la Salud

Ya hemos visto que entre los tzotziles chamulas y pedranos se da una relación directa entre la presencia o ausencia de salud y el cumplimiento o incumplimiento del mandato primordial de servir a *Riox*, nutriéndolo y manteniéndolo. Que en torno a este propósito, razón última de la creación de la humanidad, el mundo ha sido, digamos, acondicionado, no sólo para facilitar dicho propósito, sino para obligar a la humanidad, que después de varios intentos de las deidades fue escogida para llevarlo a cabo. Sin embargo, lo antedicho, como plantea Anzures y Bolaños y, como se verá más adelante, no significa que el campo médico exclusivamente se desenvuelva con referencia al ámbito sobrenatural,[4] sino que, como se sostiene en

2 Menéndez 1990: 17-18.

3 Laplantine considera que: "La etnopsiquiatría psicoanalítica sitúa los comportamientos normales así como los patológicos dentro de conjuntos que tornan inteligible la complementariedad funcional de los sistemas de reciprocidad y de circulación de lo simbólico entre los enfermos y los que no lo están" (1973: 57). Cabe mencionar que también Fabrega y Silver señalan, a su manera, este mismo concepto (1973: 4) .

4 Anzures y Bolaños 1983: 26-27.

este trabajo, más bien se imbrica en los padecimientos que, digamos, son naturales de origen y que en ocasiones se prolongan, complican y agravan como resultado de transgresiones religiosas.

El acondicionamiento divino del mundo tiene que ver con resarcir la irresponsabilidad y falta de constancia inherentes a la naturaleza humana, creándose, como hemos visto, diversos mecanismos que permiten el control de la humanidad; primero, mediante la ubicación estratégica de deidades secundarias en el entorno terrestre para regular los recursos que la humanidad requiere para su reproducción y para accionar, ya sea desde el lado del bien, o del mal. En segundo, la conformación de la persona humana, por un lado, como una multiplicidad de seres que coexisten en circunstancias de constante peligro y, por otro, la diferenciación de persona a persona dada por diferentes constituciones, en términos de poder sobrenatural y debilidad o fortaleza, cuyas variaciones dependerán de circunstancias ligadas a embarazo y parto, que se concretan en diferentes roles dentro de lo social y lo sobrenatural, donde las peor dotadas tendrán que trabajar más que otras para el objetivo del plan divino y, los otros cuidarán de que dicho plan se cumpla apoyando a los más débiles. Por último, la muerte, como ejemplo para mostrar a los vivos lo que resulta de traspasar el umbral de la tolerancia divina y para eliminar a aquellos que no son útiles para el plan divino.

Así, el estado de salud, en parte, viene a ser resultado del respeto a la costumbre, es decir, del cumplimiento de las normas religiosas a que obliga el mandato divino primigenio: ofrendar, orar, ayunar y cumplir con las directrices para la vida cotidiana, todo lo cual se confirma y transforma a través de los mitos que las deidades dejan ver, preferentemente, en los sueños de los escogidos, los *j'iloletic* y cuyo propósito primordial es la manutención de *Riox*. Entonces, la salud, se concibe como el estado en que la persona está tranquila, feliz, no tiene sueño ni cansancio durante el día y no le duele el cuerpo.

El centro de la vida social radica en el seno familiar, por lo mismo, es el ámbito que requiere mayores cuidados, toda vez que son los niños de los dos sexos quienes enferman con mayor frecuencia y facilidad, siempre debido a los delitos-pecados de los padres, sobre todo cuando los pequeños empiezan a gatear, cuando es más fácil para el Diablo asustarlos y agarrarlos.[5] Los siguen las mujeres,

5 Hermitte reportó que entre los tzeltales de Pinola los padres están obligados a solicitar a un *poshtawaneh* o un *me'il tatil* que levante y guarde el *ch'ulel*, lo que significa que éste será resguardado en lo alto de los cerros fuera del alcance de los brujos (1970: 55).

de las que se afirma que son más débiles que los hombres, primero, debido al sangrado que mes con mes las afecta, y segundo, a los constantes embarazos y al amamantamiento de sus bebés.

Para la conservación de la salud, a los *j'iloletic*, por medio de sueños, se les indica cómo debe comportarse la humanidad. Se presentan a continuación los diferentes elementos que conforman un comportamiento adecuado.

Ofrenda cotidiana

La primera acción obligada del día es la de ofrecer respeto al Padre Sol y al Señor Jesucristo —cuando no se considera que son uno y el mismo—, del primero depende el equilibrio entre la dicotomía calor-frío. Al respecto, se dice que el Padre Sol provee del calor que requiere el cuerpo para que la sangre se caliente. Mas cuando el calor aumenta por arriba de cierto rango se presenta la enfermedad. También, para llevar frescura a la sangre y al cuerpo y, en el extremo, frío, *Riox* mandó el viento y el agua, que penetran por la respiración y la ingestión, coadyuvando a mantener la armonía calor-frío que se requiere para estar sano o bien. Cuando el frío predomina se inclina la balanza hacia ese polo y consecuentemente también habrá enfermedad.[6]

Después de ofrendar al Padre Sol se hace lo mismo con las demás deidades; enseguida se les pide protección y perdón. Después de eso se les puede pedir todo lo que se requiera para la vida. Es preciso que al dirigirse a las deidades se haga de

6 Respecto a los antiguos nahuas, López Austin señala: "Es lícito deducir que los estados de salud y de enfermedad estaban estrechamente relacionados con los estados de equilibrio y de desequilibrio. La polaridad equilibrio-desequilibrio afectaba distintos ámbitos: los naturales, los sociales y los divinos. El hombre, individuo de la especie en la que se conjugaban de manera armónica las fuerzas del cosmos, debía mantener el equilibrio para desenvolverse en el mundo en forma tal que su existencia y la de sus semejantes no se vieran lesionadas: equilibrio con las divinidades, con su comunidad, con su familia, con su organismo. En la búsqueda de la felicidad era permitido el disfrute de los bienes terrenales; pero no en forma excesiva o contraria a los intereses de la comunidad. Todo quedaba imbricado, y el castigo mismo por los excesos, las imprudencias y las transgresiones se hacía presente en aquellos valores que estaban próximos a su integridad corporal: la salud y la vida, que se convertían así en los bienes sobre los que caían las consecuencias de todo tipo de desviaciones. El desequilibrio, así sea transitorio y no concebido estrictamente como estado patológico, puede conducir fácilmente a la pérdida de la salud. Todavía hoy se cree en la vulnerabilidad orgánica que ocasionan las imprudencias, los pecados, los excesos, la falta de ecuanimidad" (López Austin 1984: 301). En este tenor, Medina nos dice: "[...] el equilibrio es precisamente uno de los aspectos fundamentales que definen a la Cosmovisión mesoamericana, pues su caracterización abarca a los diversos contextos y a la totalidad de los seres que pueblan el universo; una de sus expresiones más importantes es la condición en que se conjugan las nociones de "frío" y "calor" (1999: 225).

la manera en que éstas lo exigen, nombrando primero al Rey, en seguida, al Señor Jesucristo, a la Virgen, a los Apóstoles del Cielo, y por último a los Apóstoles y *Anjeletic* de la Tierra, orden que debe respetarse estrictamente.

Ofrendas periódicas

En cuanto a las ofrendas que se hacen a lo largo del año, la gente debe "recomendarse" con *Riox* tres veces, al principio, a mediados y al final por intermedio de un *j'ilol* ante quien la persona, o más bien la familia, se presenta en ayuno. Un *j'ilol* informó que en sueños le han indicado que debe poner tres docenas de pequeñas velas, copal y plantas, primero en el centro de la vivienda de la familia que ofrenda, luego en los lugares sagrados aledaños a la comunidad y en las iglesias. En cada lugar se reza seis veces. Debido a lo prolongado del rezo y a lo lejos que están unos lugares de otros, a esta labor se dedican tres días: jueves, viernes y sábado, iniciando el ayuno el día jueves. Los menores de 10 años sólo tienen la obligación de ayunar hasta las once de la mañana. Estos rituales son para pedir por la salud de la persona y la familia, y para que el Diablo y las *ipixantal* (envidia) no encuentren espacios para meterse en la vida.

Petición de protección contra la ipixantal (envidia)

Cabe resaltar la importancia de protegerse de la *ipixantal* (envidia), principal fuente de diversos males. A los envidiosos, personas que no trabajan y que por lo mismo no tienen dinero ni maíz, no les gusta ver que la gente esté bien, que tenga dinero, sus cositas, buen trabajo, buena producción, ni salud. Entonces hablan y el Diablo, que está presente en todo, recibe y se apropia de esas palabras; es su dueño, y haciendo uso de ellas, induce la enfermedad y su agravamiento. Sin embargo, quien pone la maldad es el envidioso.

Peticiones a los Anjeletic

También se debe pedir a los Apóstoles y *Anjeletic* que soporten los feos olores que la humanidad despide así como los pecados y ayuden a resolver los problemas que a las personas puedan presentarse en la vida y las acompañen en su camino diario.

Petición de protección a los niños

Un hecho de suma importancia es la recomendación de los recién nacidos ante *Riox*;[7] también son recomendados los animales de cría y los domésticos.

Ofrendas dirigidas a la Madre Tierra

Dentro de estas celebraciones tienen particular importancia las ofrendas que se dirigen a la Madre Tierra, deidad a la que es imprescindible tomar en cuenta; a ella se le da su "regalo" para que abrace, detenga y proteja a sus hijos, que no permita que el Diablo moleste ni ponga malos sueños.

7 Véase *supra*, nota 5 de este capítulo.

Peticiones de alargamiento de la vida

Estos rituales son también ocasión para pedir a *Riox* que alargue la vida ya que se considera que los pecados-delitos y no ofrendar debidamente generan un consumo acelerado de la vela de la vida. Para este ritual se utiliza una vela grande, lo más posible, una por persona; el pabilo representa la fuerza del cuerpo, pero predominantemente la de sangre y los huesos; colateralmente se pone una vela para el *ch'ulel*. Se pide a Dios que sustituya el cuerpo caduco de la vela de la vida por un pilar, preferentemente del corazón de un árbol, para que sea duradera; que el cuerpo sea como de plata o acero, como de árbol difícil de tumbar; un cuerpo al que no entre fácilmente la enfermedad.[8] Por otro lado, cuando las circunstancias lo requieren, por ejemplo, que la persona esté débil y parezca que vivirá poco, se realizan otros rituales con ese único propósito.

Ayuno

Si bien es un acto de purificación que prepara a la persona para estar en condiciones de ofrendar, ya es en sí una ofrenda. Debe acompañar, en lo posible, toda acción ritual, pero es obligatorio en las que se hacen tres veces por año y que ya se han mencionado, en las que se debe ayunar tres o nueve días para cada una.

8 El concepto de la vela de la vida también está presente entre los tzeltales de Cancuc: "Sobre una plataforma rectangular que se halla arriba, en el aire —pero sin llegar a estar dentro de las trece gradas de que se compone el cielo—, hay colocadas un sinnúmero de velas blancas que corresponden a las vidas de todos los hombres del mundo, indígenas o no. Las velas, según algunos, están al cuidado de un enigmático *jtatik velarol* ("nuestro padre velador"). En el momento del nacimiento de una persona, no antes, una de estas velas es prendida y se consume lentamente hasta que por fin se extingue y con ella el tiempo de vida de la persona. La vela es *orail* (del español "hora"). Tiempo de vida (Pitarch 1996a: 82)".

Hincarse

Esta acción es un signo de humillación, acto que debe realizarse en cualquier oportunidad. Tanto el ayuno como hincarse tienen el sentido de fortalecer el *ch'ulel*, son regalos de sacrificio que se hacen a *Riox*, como todas las demás ofrendas. Además del ayuno constituye uno de los actos de ofrenda que también se relacionan con conservar la salud.

Días propicios

En general, pero particularmente en esas grandes ceremonias, los días más apropiados para hacer las peticiones son los jueves y viernes, cuando los *Anjeletic* y Apóstoles abren las puertas de sus casas para escuchar y prodigar favores a quienes los buscan.

Cuidados especiales

En el ámbito de lo religioso hay cuidados en el seno familiar demandados a toda la comunidad en circunstancias no comunes. Por ejemplo, vivir frente a un ojo de agua, una cueva o un río implica un constante peligro sobrenatural y físico, que se neutraliza poniendo velas y rezando con frecuencia, ya que siempre es posible que ahí resida un *Anjel* del mal, quien en el plano de lo físico podría provocar caídas, con el fin de asustar a su víctima y lograr la salida del *ch'ulel* para atraparlo.

La palabra

Por otro lado, como hemos visto en páginas anteriores, en todo proceso ritual la palabra es sumamente importante, toda vez que constituye la ofrenda primordial, el principal alimento sagrado; también es vehículo de ofensas a las deidades y fuente de pecado. Lo que se dice en la vida cotidiana puede coadyuvar a conservar y mejorar el estado de salud, pero también a enfermar.[9] Al hablar se debe hacer desde el corazón, es decir, sincera y mesuradamente. La palabra va de la mano del respeto que se debe tener a la divinidad y a la humanidad.

EL respeto

El respeto constituye un punto en extremo relevante para la conservación de la salud. En primer término, se debe a *Riox*, en segundo a la familia, en tercero a los ancianos, en cuarto a los adultos, y por último, a los niños. El respeto que se debe a *Riox* está irremisiblemente ligado al cumplimiento del mandato divino, así como a las normas morales y sociales que rigen la comunidad. Cualquier ofensa a las criaturas de *Riox* también se inflige a la divinidad.

En cuanto a la familia, el hombre de la casa, quien es su autoridad máxima, debe aconsejar a su esposa e hijos, en voz baja, que no peleen con otra gente, que no se enojen, que no se griten, así como tratarlos con cariño y respeto. El consejo de un padre debe ser siempre respetado pues atenderlo o no es causa de salud o enfermedad, lo que además, en sentido general, está estrechamente ligado al respeto que se tenga para los padres: faltarles (levantarles la voz, desobedecer,

9 Pitarch reportó, que:—"[...] las palabras no son esencialmente distintas del resto de las cosas; aunque invisibles, poseen cualidades sensibles, uno estaría tentado a decir que sensuales. Desde luego pueden ser escuchadas pero además cuentan con propiedades de animación: forma, temperatura, sensibilidad, motricidad y voz (es decir, hablan por sí mismas y en consecuencia tienen una conciencia independiente de la persona que las ha pronunciado, por más que no puedan desembarazarse de su impronta inicial). Para dejarse escuchar, la mayoría de las palabras se introducen en el oído, pero no todas. Bajo ciertas condiciones algunas producen enfermedades. Las afecciones del cuerpo, estrictamente corporales, es decir, que no sean fruto de algún trastorno de los componentes anímicos (dolores, reuma, dificultades en el parto, heridas, etcétera), siempre son el resultado de palabras pronunciadas por alguien con el deliberado propósito de hacer daño. Una vez que han sido moduladas en los labios —o cantadas en la voz de un sacerdote, o escritas por la pluma de un escribano— las palabras funcionan con cierta independencia" (Pitarch 1996a: 101).

golpearlos o tan sólo el intento) tiene como consecuencia la enfermedad que se denomina *ixtambil ta stut ta 'sme* (ofensa al *ch'ulel* de la Madre Tierra y Padre del Cielo). Aquí cabe señalar que el rompimiento de la armonía familiar constituye un núcleo importante de atracción y entrada de enfermedades al seno familiar.

Cuando se presentan la intolerancia y el enojo, insultos y gritos o la ofensa a los demás sucede que el Diablo ha logrado instalarse en el corazón del jefe de la familia, lo domina y lleva a perder el amor para sus más allegados, e incluso, por a vecinos, por eso se dice que "está en dos corazones".

De la misma manera, un aspecto que aparece como de suma delicadeza, es levantar la voz a los padres o abuelos, insultarlos o burlarse de ellos; esto constituye un delito grave que tiene como resultado enfermedades complejas y de rápida evolución.

A los ancianos, indistintamente siempre se debe mostrar respeto, toda vez que son portadores de más *c'al*, calor, que la gente de menor edad, además de que nunca se sabe cual de ellos pueda ser un poderoso nagualero; no cumplir con el protocolo de saludo puede causar su enojo y traer funestas consecuencias. Esto no sólo tiene que ver con el cumplimiento del protocolo, sino también con el contenido de los pensamientos.

Por último, está el respeto que los padres deben a los hijos, que lleva implícita la obligación que tienen de educarlos dentro de la costumbre, insistir con consejos y correctivos para no incurrir en el pecado de omisión.

Habitos higiénicos y adecuada alimentación

Este es otro orden de cosas, y no precisamente fuera del ámbito de lo religioso, lo que a continuación se plantea ha sido, como todas las cosas, ordenado por *Riox*. Para mantenerse sano no basta con cumplir el mandato divino, también es necesario alimentarse bien: consumir maíz, frutas, legumbres, verduras, huevos, carnes y abundante agua, ya que la comida es la fuente del calor que necesita el cuerpo para la vida.

También es necesaria la higiene: conservar limpias las casas; lavar los trastes sucios, y las frutas y verduras antes de consumirlas; tapar la comida para que no se contamine, y hervir el agua. Además, en lo que toca a la higiene personal, es necesario el baño frecuente, el cambio de ropa, la limpieza de los dientes y el lavado de manos. También se precisa trabajar duro, de manera extenuante. Esto es lo que mantiene a la gente ocupada y la desvía de malos pensamientos y acciones.

Limosna

Es bien visto y retribuido por *Riox* regalar cosas a quien no tiene, un poco de ropa, comida y monedas, toda vez que cuando se da caridad quien la recibe dice cosas como: "Gracias Dios mío", "regálale más, padre, para que otro día me vuelva a regalar" o "te pido una bendición para estos tus hijos". Palabras de corazón, y calor que nutre a las deidades. Lo que retribuye no sólo salud, sino más y mejores alimentos y otras cosas para la vida.

Prevención de calamidades

En el nivel de lo colectivo, tres veces al año se realiza una petición en la que debe participar el total del municipio con el fin de que no penetren "calamidades" que afecten la siembra y cosecha y tampoco enfermedades que puedan afectar a la colectividad o a algunos de sus miembros y que son acarreadas por el viento, el calor o el frío. Para los efectos, durante el año se va realizando una colecta en cada comunidad, organizada por la autoridad religiosa local, a quien se denomina *mixa* o misa, quien hace llegar los fondos al *cavilto viniquetic*, formado por tres prestigiados *jtoibits* o rezadores de los cerros de la región, que cumplen su cargo en la cabecera municipal y reúnen los fondos con los que antes de la celebración se compran cohetes, velas, copal y plantas. Además, los *jtoibits* del *cavilto viniquetic* son quienes tienen la investidura para realizar tal ceremonial. Durante el mismo,

frente a la aguas sagradas, se pide para que llueva, para que crezcan el maíz, el frijol y las verduras.

A las cuevas y cerros se pide que no permitan la entrada de enfermedades que provengan de otros municipios o países.

Amuletos

Por otro lado, hay otra forma de prevención de las enfermedades, o de conservación de la salud: el uso de amuletos, de uso individual y para el hogar. Antes de hacer cualquier preparado o amuleto, es necesario "recomendarse" con *Riox*.

Para el hogar se usan los siguientes amuletos: tres varas rectas de dos y medio a tres metros de largo se untan con tabaco, ajo y *pilico* bien molidos y luego se agrega orina de hombre y de mujer. Por sí sola esta mezcla es bastante efectiva, pero además es recomendable agregar polvo de tramasco,[10] que se obtiene raspando dicho palo con un cuchillo. Luego, cada una las tres varas es colocada en una esquina de la casa y con eso se previene la entrada de enemigos que mediante el ruido, mover o tirar cosas en la casa, tratan de asustar a los habitantes. Esta misma mezcla puede ser arrojada a cualquier demonio cuando se ha detectado el lugar por donde anda, una vez hecho nunca más vuelve.

Cuando en el seno familiar se cumplen con regularidad las obligaciones religiosas, cuando las deidades saben que si una persona comete pecado, inmediatamente pide perdón, ayuna, reza, y ofrece velas, veladoras, plantas y copal, *Riox* lo cubre con su sombra-resplandor, extiende una malla, a manera de corral, en torno a su casa, que protege a esa familia de cualquier calamidad, "para que el Diablo no pueda brincar".

10 El tramasco es una madera extremadamente dura, de color negro, que portan los mayores de Chenalhó y que también es utilizado por quienes vigilan el orden en San Juan Chamula.

CAUSAS Y ENFERMEDADES

Mediante la palabra *chamel* los tzotziles designan el estado de enfermedad, este vocablo se deriva del verbo"morir".[11]

Las causas o etiología de las enfermedades son diversas, pero el rango no es muy extenso; sin embargo, en el agravamiento de los padecimientos el punto de partida es uno solo y estriba en que la persona o la familia han perdido la protección divina —que es la única que garantiza la salud o la pronta recuperación cuando se padecen enfermedades leves—, efecto de no cumplir con el mandato divino, por transgredir las normas morales y de conducta establecidas por la costumbre, o a faltas de los dos tipos, que entre más sean, más grave será la enfermedad. Las enfermedades pueden llegar a la persona por diversas vías, la del cuerpo, de los *ch'uleltic* y los *vayijelil*, pero las manifestaciones siempre se concretan en el cuerpo.

Como en otras sociedades los tzotziles que nos ocupan consideran como causal de las enfermedades dos fenómenos centrales:[12] la pérdida de alguna entidad anímica, con sus distintas modalidades, y la introducción en el cuerpo de algún elemento patógeno.

Con excepción de las enfermedades celestiales, es decir, aquellas puestas específicamente por *Riox*, en todas necesariamente está la mano del mal, toda vez que las deidades del bien, aunque lo hayan hecho en el pasado,[13] en la actualidad no se ocupan de enfermar a las personas.

11 Guiteras 1965:122-123.

12 Perrin 1995: 5.

13 Para los tzotziles de San Andrés en la década de 1960, los *Anjeletic*, deidades de la Tierra de carácter dual, es decir, con capacidad para obrar en los

Etiología y Enfermedades del Cuerpo

Suponemos que actualmente se reconoce cada vez más que la falta de higiene, la exposición sin protección a bajas temperaturas y humedad en general, son causa de padecimientos gastrointestinales y de vías respiratorias, enfermedades leves en tanto que en el seno familiar se cumpla con las obligaciones religiosas, y que esto es resultado de las campañas sanitarias emprendidas por las instituciones de salud, el Instituto Nacional Indigenista desde los años cincuenta y por lo que hoy es el Programa IMSS-Solidaridad del IMSS a partir de los ochenta, así como de la educación formal.

Algunos de estos padecimientos son autolimitados mientras que otros se resuelven fácilmente mediante la ingestión de preparados de plantas medicinales, o bien de alguna medicina de farmacia.

A este grupo de padecimientos podríamos clasificarlo como enfermedades naturales y englobaría: padecimientos respiratorios como gripe, tos y faringitis; del tracto gastrointestinal como diarreas leves y parasitosis intestinal por lombrices, y también golpes y magulladuras leves.

Otro tipo de enfermedades que tienen su origen en el cuerpo y lo afectan provienen de males causados por las deidades del mal, como consecuencia de que la persona o comunidad afectadas no cumplieran con sus obligaciones religiosas y morales. Entre éstas se tienen las que provienen de que las personas respiren el aire y el calor que los *Anjeletic* han dejado pasar y que el Diablo coloca entre quienes cometen delitos. Corresponden a padecimientos provenientes de otros municipios, estados o naciones. Se cree que los lugares en los que se originan esas enfermedades están "dejados de la mano de Dios", por lo que ahí se suscitan muchos problemas sociales, incluso guerra. La enfermedad que todo ello genera queda en la tierra donde se pudre, luego es levantada por el viento y el calor e introducida en las casas o comunidades de personas que han descuidado sus obligaciones con la divinidad, impregnando el aire que respiran, las verduras, granos, frutas y agua, y además de afectar la producción, cuando estos alimentos son ingeridos causan enfermedades. Esta condición de incumplimiento también deriva en que los padecimientos que afectan al cuerpo se pueden complicar con

ámbitos del bien y del mal, podían ayudar en la curación de un enfermo, o bien producirla y empeorarla, lo cual dependería de la forma en que el curandero o hechicero los manejara (Holland 1963: 94).

otros cuyas vías de entrada pueden ser el *ch'ulel* o el *vayijelil* y por lo mismo trascienden llegando al *j'ilol*.

Hay circunstancias meteorológicas y naturales en que, incluso los protegidos de *Riox*, están expuestos al mal o por lo mismo en peligro de que les sean puestas enfermedades. La circunstancias más temidas son el *stub sat j'totic* (eclipse de Sol) y el *stub sat j'metic* (eclipse de Luna) en los que las deidades benignas de la Tierra son bloqueadas por la falta del reflejo de las deidades del firmamento, lo que permite al Diablo y sus huestes actuar impunemente y sin restricciones sobre la faz de la Tierra. Una de las consecuencias más trágicas es que los bebés de las madres que no han permanecido adecuadamente resguardadas en sus casas nacen "lastimados de su boquita, de su nariz, de su ojo",[14] debido a que han sido tocados por el Diablo.[15]

Entre los padecimientos que afectan al cuerpo, se presentan con mayor frecuencia los siguientes.

O'bal o tos

Se atribuye a Jesús Niño, quien jugando a que estaba enfermo de tos ésta en verdad le sobrevino, generando este mal. En general es una tos seca, que se presenta como signo único, no afecta el estado general del enfermo ni su desempeño social y económico y cede espontáneamente en el término aproximado de una semana.

14 Labio leporino, amelia y parálisis cerebral infantil.

15 En su etnografía sobre San Andrés, Holland señala: "Estos malignos seres sobrenaturales actúan como constantes supervisores de todos los asuntos humanos y se adelantan rápidamente siempre que hay oportunidad de provocar accidentes, delitos, catástrofes y discordia en la humanidad. Todos los acontecimientos que obstaculizan la lucha humana por mantener armonía en la vida se consideran como triunfos de las fuerzas del mal. Los dioses de la muerte y sus contrapartes humanos, los hechiceros, son los autores de todos los defectos innatos del hombre, tales como la falta o la mala conformación de los miembros, el estrabismo, la idiocia, la parálisis, la esquizofrenia y los padecimientos nerviosos de todo tipo que obstaculizan la adaptación efectiva del individuo a los rigores de la vida (Holland 1970: 125).

Schamel stanal ketik o caries dental

El significado de *schamel stanal quetic* es diente enfermo. Se dice que quienes más lo padecen son las mujeres, que como mencionamos más arriba, dada su naturaleza débil son más proclives que los hombres a enfermar. Pues bien, un caso específico es la frecuencia con que las caries dentales las afectan, mismas que se piensan son causadas por gusanos rojos, colocados por el Diablo en los dientes.

Sobre el particular se cuenta que una vieja llamada *C'ux c'ux vac* (quien es aliada del Diablo) en una ocasión pidió posada en la casa de un anciano. Cuando se fueron a dormir, la vieja fingió hacerlo y esperó a que el anciano durmiera, se levantó sigilosamente y durante un buen rato estuvo afilando sus dientes; luego se acercó al anciano y lo mordió en una pierna, pero debido a que éste no era una persona común sino tal vez un *Apóstol*, la pierna resultó dura como una piedra lo que a la vieja causó la rotura de un diente y en consecuencia un fuerte dolor. Se piensa que si la malvada anciana no hubiera hecho eso las caries no existirían.

Tsa'nel (Chenalhó), *tsa'nel chutul* (Chamula) o diarrea simple

El significado etimológico de *tsanel chutul* es "evacuar más". Se presenta en toda la población, se caracteriza por varias evacuaciones al día, poco abundantes; los tzotziles la atribuyen a la falta de higiene y la consideran ligada a la pobreza. Es de cualidad fría. Este "signo" también puede formar parte de otros padecimientos, como *comel* o susto y del *q'uel-satil* o mal de ojo.

Q'uex lal

El significado etimológico del término *q'uex lal* es enfermedad prestada. La porta y transmite una persona que ha sido dominada por el Diablo, pero que lo ignora. El

poseído produce el daño a través de la mirada. La persona a que afecta de inmediato siente vergüenza y es inundada por una ola de calor. Se dice que este solo hecho puede generar diversidad de enfermedades, entre otras, calentura, diarrea y dolor de huesos. Se distingue de la enfermedad denominada vergüenza, que afecta a las personas que han pasado por una situación embarazosa, padecimiento frecuente entre las poblaciones mestiza como tzeltal y chol del norte y oriente de Chiapas, específicamente de Yajalón, Tila y Ocosingo.[16]

Tup'-ic' o epilepsia, ataques

Tup'ic' significa literalmente privado de la conciencia. Es una enfermedad del cuerpo y fue San José el responsable de su origen por hacer algo, no se sabe qué, con lo que torció los pies, ojos y boca de niños. Viendo lo que hizo trató de corregirlo, pero no lo logró porque no pidió al Padre que intercediera en el caso, de ahí que no sólo sea una enfermedad incurable sino que gradualmente deteriora a quien la padece. En cambio, los Apóstoles que generaron otras enfermedades sí lograron que se curaran porque se encomendaron a Dios y le pidieron que sanara los males que surgieron de sus acciones. Algunos atribuyen su presencia a un susto padecido durante el sueño, otros a la *ipixantal* (envidia), otros señalan que es un castigo divino. Esta enfermedad es de cualidad fría.

Q'uel-satil o mal de ojo

Q'uel-satil significa dar ojo. Signorini y Lupo[17] señalan que el mal de ojo consiste en un flujo de fuerza morbídico emitido a través de la mirada por personas dotadas

16 Para profundizar sobre esta enfermedad véase Imberton 2002.
17 Signorini y Lupo 1989: 159.

de tal virtud. Los tzotziles cuentan que este mal lo dejó la Virgen de Santa María, de quien se dice que tenía la mirada muy caliente por lo que cuando veía a los niños los dejaba llorando. Por eso son principalmente mujeres con tal característica quienes producen este mal. Existe cierto paralelismo entre este hecho y la vergüenza a la que se alude arriba, en el sentido de que ambos son causados por la mirada de un tercero. Entre los signos y síntomas que presenta con mayor frecuencia, están: chalazión (perrillas), irritabilidad, febrícula y diarrea.

Ch'ajil o haraganería y *schamel pox* o alcoholismo

Otro apóstol, del que no se menciona su nombre, dejó la haraganería y el alcoholismo. Cuando era hombre se negó a trabajar, a mantenerse, y por ello muchos hombres son así. Refiere la situación particular de quienes han dejado familia, comunidad y trabajo, viven en la mendicidad y emplean lo poco que obtienen para comprar alcohol. Situación muy lejana de lo que se llegó a denominar alcoholismo ritual y que aún está muy presente, como, en el municipio de San Juan Cancuc.

Me'vinic o alteración

Una entidad que llama especialmente la atención por su frecuente aparición ante el médico alópata es el *me'vinic* o alteración, padecimiento que se encuentra en el punto de transición entre los considerados como naturales y los que caben en el rango sobrenatural.

De entre las diferentes situaciones que pueden generar el *me'vinic* encontramos:[18] que puede provenir de la pena (incomodidad) que sienta una persona de corazón pequeño por recibir un regaño, trabajar demasiado, levantar cosas pesadas, enojo, ingerir alcohol en demasía, por frío o caídas; en las mujeres, por desprecio del marido o por cargar cosas pesadas durante el embarazo; afecta a los niños que por brincar se les mueve la boca del estómago y porque pasan mucho tiempo sin comer.[19]

Se la considera de cualidad fría y se describe como 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 y sudoración profusa. A este complejo se pueden agregar un sinnúmero de signos y síntomas como anuria o anorexia, palidez facial o bien cianosis; sino, 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: mala digestión o intoxicación,[20] litiasis biliar, gastritis, úlcera péptica, colitis, incluso, ruptura uterina[21] o litiasis uretral.

Sac —obal o tuberculosis

Enfermedad que se considera que afecta al cuerpo y al *ch'ulel*. La etimología del término *sac -obal* es tos blanca. Entre las causales de la enfermedad[22] se dice que el mal llega por medio de los sueños, penetrando a través del *ch'ulel*, que ha caído en alguna trampa que lo lleva a beber trago (alcohol) que le ofrece algún enemigo de la familia; también puede ser resultado de mal echado. Se considera a la enfermedad como de cualidad fría y para ella se describen la mayoría de signos y síntomas que constan en las descripciones alopáticas, siendo los síntomas centrales, la tos

18 OMIECH 1989: 47-49.

19 Tapia, en los ochenta, reportó que el *me'vinic*, se deriva de la salida, por vómito, de una de las tres lombrices con tres narices que habitan a nivel del epigastrio de las personas, enrolladas unas en otras y que se vuelve mortal en caso de que salga más de una (1984: 30).

20 Pozas 1977: 225.

21 Comunicación personal de Graciela Freyermuth, marzo de 2000.

22 Tapia reporta que son dos las principales causas del *saco'bal* por la vía de lo corporal, el alcoholismo, que lleva a la putrefacción de los pulmones a través de la absorción del calor del alcohol y por la vía de lo sobrenatural, la *ipixantal* (envidia) (*il cop*) (1977: 31).

con esputos que pueden ser de color blanco, verde o rojo, dependiendo de la gravedad de cada caso; pérdida de peso; fiebres nocturnas; escalofríos; dificultad para respirar (debido a enfisema), y concomitantemente, muerte.

ETIOLOGÍA Y ENFERMEDADES DEL CH'ULEL

Enfermedades Celestiales y que se Adquieren por la Vía del Muc'ta Ch'ulel

De entre las enfermedades que llegan a la persona por la vía del *muc'ta ch'ulel*, en primer término referimos un grupo conformado por lo que diversos autores han denominado como padecimientos naturales y a los que en este trabajo se denomina como celestiales, ya que los colaboradores consideran que son enviados por *Riox*, en dos circunstancias extremas, a saber, a manera de "un poco de castigo", o bien, con la tentativa de exterminar personas y pequeños o grandes grupos. A estos padecimientos también se los llama "testigo de Dios",[23] como recordatorio de la existencia de la divinidad. Son padecimientos que se presentan en forma epidémica, cada año o cada tres, afectan a los susceptibles de los dos sexos. En general son autolimitadas, de corta duración, nadie se salva de padecerlas porque en el Cielo se lleva un registro pormenorizado, con base en listas, de quién las ha padecido y quién no.[24] Son enfermedades que en la medicina moderna se conocen como exantemáticas.

Por el hecho de ser celestiales son padecimientos que no requieren de la participación de un *j'ilol* para su curación sino que, incluso, está prohibido que intervengan ya que si lo hacen el mismo procedimiento empleado puede coadyuvar al agravamiento del enfermo. Sin embargo, existen ciertas excepciones, por ejemplo, cuando el enfermo tiene fiebre elevada es posible rezar, pero sólo con plantas, no se deben ofrecer velas ni copal. Además, cuando el enfermo tiende a

23 Colaborador Mariano PérezTs'unuc (pág., 49).

24 Para San Andrés, Holland reportó que: "Los castigos menores, como dolor de cabeza, calentura, resfriado, anginas, varicela y diarrea, tienen según se supone, una duración de sólo tres días por ser castigos a las faltas cuya importancia es secundaria. Los castigos severos incluyen todas las enfermedades que provocan fiebres altas: tosferina, disentería y viruelas; su duración alcanza los trece días supuestamente, ya que son enviadas para castigar las infracciones serias" (Holland 1970: 123).

agravarse y la enfermedad a prolongarse se considera que hay una enfermedad agregada como castigo por alguna falta cometida, por los padres en el caso de los menores, y por el cónyuge o el mismo enfermo en los adultos, y entonces ya requiere de la intervención del especialista, que debe darse con mucho tacto, pero sobre todo sabiendo que en estos casos no se puede recurrir a velas, veladoras y copal; sólo se pueden dar algunos remedios.

Estos padecimientos, en general, son considerados dentro de la dualidad frío-caliente, como calientes, aunque excepcionalmente, como se verá, pueden contener ambos polos. Entre las más frecuentes están las siguientes.

Toc'on chuj me'til chamel o varicela o roncha con agua

Enfermedad eruptiva, propia de la infancia, aunque en menor medida, también afecta a todos los demás grupos de edad. Se considera que es enviada por la Madre Luna como recordatorio de su presencia divina, de hecho, su significado etimológico es "quemadura de la Madre Luna". Los tzotziles consideran que este padecimiento es caliente. El cuadro clínico se inicia con la aparición, en diferentes tiempos, de pequeñas manchas rojas algo sobresalientes que producen intenso prurito y que muy pronto se transforman en pequeñas vesículas (granos con agua). En ocasiones la enfermedad cursa con febrícula y tiene una duración de ocho a 14 días.[25]

Bic tal cuyel, xarampio o sarampión

El significado en la etimología tzotzil es mandato pequeño de Dios o pequeño castigo de Dios. En la actualidad los tzotziles también se refieren a ella como *xarampio*. Todos los términos empleados refieren a lo que entre estos pueblos

25 Farreras y Rozman 1973: II: 851.

se entiende por variedad blanca, ya que consideran que tiene tres formas, la ya mencionada, la negra y la roja; las dos últimas puestas por el Diablo y muy peligrosas. Afecta el *muc'ta ch'ulel* de menores de uno a 15 años, aunque también se presenta ocasionalmente en otros grupos de edad. Es de cualidad caliente; consta de dos periodos, el primero, que los *j'iloletic* denominan "aviso", consiste en catarro (tos y secreción nasal), febrícula y cefalea, incluso algunos identifican lo que los alópatas conocen como "mancha de Koplik".[26] Después de cuatro días de instalado este cuadro, aparecen, primero en la cabeza y luego en el resto del cuerpo, manchitas de color rojo claro, bien delimitadas y redondeadas que pronto crecen, logrando el total de su diseminación y maduración de las manchas o exantema;[27] la fiebre y los síntomas catarrales aumentan y el cuadro cede de tres a cinco días después.

La variedad roja del *xarampio* puede tener su símil en lo que en la medicina moderna se conoce como sarampión hemorrágico; y el sarampión que " [...] brota hacia adentro" dando el exantema un aspecto pálido o azul oscuro (cianótico)[28] podría corresponder a la variedad negra.

Chenec c'ul nuq'uilal chamel o *schamel jnuc'tic*, parotiditis o paperas

La traducción del tzotzil sería bola en el cuello o inflamación del cuello. Esta enfermedad afecta con mayor frecuencia a niños y niñas de entre seis y 15 años. De cualidad caliente, inicia con aumento de la temperatura, ligero trastorno del estado general y el agrandamiento doloroso de la porción delantera de una oreja y por detrás y debajo de la mandíbula, acompañado de molestias al masticar. Luego puede cambiar al otro lado, pero no necesariamente; no afecta al estado general y generalmente se resuelve sin complicaciones.

De entre las enfermedades divinas, que no coinciden con la clasificación de exantemáticas, están las que siguen.

26 Farreras y Rozman: "[...] semejantes a salpicaduras calcáreas adheridas a la mucosa de los carrillos, frente a las arcadas dentarias, en la mucosa de los labios y en el pliegue gingivolabial" (1973: II: 845).
27 Farreras y Rozman 1973: II: 846.
28 Farreras y Rozman 1973: II: 846.

Muc'ta c'oc' o calentura muy fuerte

Enfermedad que afecta severamente el estado general del enfermo, pero de rápida resolución. Se caracteriza por severos dolores de cabeza, sangrado nasal y fiebre elevada.

Jalal Me'il Santa María o enfermedad de la Virgen de Santa María

La traducción de *jalal me'il Santa María* sería mandato de Santa María. Enfermedad leve que no lleva al menor a la cama y que se caracteriza por una febrícula, sin mayores particularidades.

Jalal me'il Guadalupa o roncha Madre de Guadalupe

El significado etimológico seria mandato de la Virgen de Guadalupe. Enfermedad leve que cursa con febrícula y presencia de algunas pocas vesículas, prurito (comezón) y cefalea. Es una enfermedad que se considera caliente y con una duración máxima de tres días. Pensamos que podría corresponder a una varicela leve.

Los siguientes son padecimientos del segundo grupo, corresponden a castigos mayores impuestos por la divinidad y que las más de las veces resultan en la muerte del enfermo.

Jiq'uic'ul-obal, jic'al- obal o tosferina

El significado etimológico es tos con chillido, afecta a niños y jóvenes de entre tres meses y 16 años, puede ser fría-caliente. En ella también se distinguen dos periodos, el primero o prodrómico consistente en la aparición de un cuadro catarral (rinorrea y fiebre), después del décimo día se instalan fuertes accesos de tos estridente que ocasiona el desarrollo de un cuadro clínico en el que se nota mal estado general, dolor de todo el cuerpo, pulso radial rápido y fuerte, y en algunos casos la muerte en la primera semana. Se piensa que esta enfermedad es un castigo más fuerte que las precedentes, impuesto directamente por las deidades del Cielo, por los graves pecados de los padres de los infantes afectados.

Muc'tic cuel[29] o viruela

El significado etimológico es roncha fuerte o de madre, o grano grande enterrado. Los *j'iloletic* entrevistados reportan que este padecimiento hace muchos años que desapareció de sus comunidades. Tiene la particularidad de afectar a todos los grupos de edad, es de cualidad fría-caliente. Se considera del tipo de castigos enviados por la divinidad en forma epidémica, para disminuir el número de sus hijos. El cuadro clínico consta de tres periodos. Se caracteriza por una instalación sin pródromos, inicia con calosfríos, fiebre alta, profundo malestar, vómitos y dolores intensos en huesos, especialmente de la columna vertebral y dorso. Al segundo día inicia una erupción rosada semejante a la del sarampión que desaparece en 24 horas, al tiempo que desciende la fiebre y se alivian las molestias generales. Con ello se inicia un segundo periodo que se manifiesta por una erupción, *exantema variólico*,[30] que comienza en la cabeza y se extiende hacia los pies, siendo más abundante en cara y dorso. Pronto las pápulas se transforman en vesículas de contenido turbio y purulento. Al iniciarse la supuración, nuevamente

29 Guiteras (1965: 126) reportó que los pedranos pensaban que estos padecimientos eran traídos por el viento y que provenían de otros pueblos y que se le denominaba "enfermedad".

30 Farreras y Rozman (1973: II: 851, 853).

la temperatura se eleva hasta niveles críticos lo que genera delirio y mal estado general. Las pústulas afectan no sólo la piel sino también las mucosas, por lo que boca nariz y ojos pueden afectarse, e incluso órganos como corazón, pulmón y las vías digestivas.

Si el enfermo sobrevive entra a una tercera etapa que consiste en la desecación de las pústulas que se transforman en costras y evolucionan hacia manchas pigmentadas que desaparecen con el tiempo. Las marcas que quedan de por vida se deben a la cicatrización de las pústulas que supuraron.

Epidemia

Dentro de este segundo grupo también está la enfermedad celestial que es enviada con el propósito de exterminar a los humanos que sobradamente han demostrado no servir para el objetivo de la creación, se presenta cada 12 o 20 años y es contagiosa. También se piensa que *Riox* la envía cuando considera que hay sobrepoblación para disminuir el número de humanos sobre la Tierra. Sobre el particular, es orden divina que los *j'iloletic* no intervengan, de hacerlo corren el riesgo de empeorar a los enfermos; incluso, también puede afectar y matar a los *jpoxtavanej*, pero sobre todo a los charlatanes.

En estas epidemias *Riox* escoge a los que sobrevivirán, y obviamente optará por aquellos que se aplican al cumplimiento del mandato primigenio. Se inquirió sobre su denominación en tzotzil, pero al parecer no la hay.

Vacunas

Sobre las vacunas, sustancias que son aplicadas a quienes no han padecido las enfermedades divinas que corresponden a las exantemáticas de la medicina moderna, se dice que fueron enviadas a los doctores por orden de *Riox* para disminuir

el sufrimiento; se considera que son medicinas que no aparecieron por casualidad y que no son invento humano sino producto del plan divino. Es decir, después de constatar la efectividad de las vacunas, éstas han sido incorporadas a los esquemas tradicionales de prevención, obviamente reconociéndose su efectividad.

Enfermedades que se Adquieren por la Vía del Its'inal Ch'ulel

Recapitulando, entendemos por *ch'ulel* a la alteridad residente dentro del cuerpo distinta del *muc'ta ch'ulel* que reside en algún estrato de "entre Cielo y Tierra". Köhler dice que entre los tzotziles todas las enfermedades que afectan al *ch'ulel*, excepto la que se denomina *comel*, son designadas con la palabra *ch'ulelal*. Mediante la palabra *comel* [31] se refiere concretamente el hecho de dejar al *ch'ulel* tirado por efecto de una caída, mientras que *ch'ulelal* [32] significa "lo que toca el *ch'ulel*', "problema del *ch'ulel*' o "enfermedad del *ch'ulel*", cuyo sentido apunta a que los *ch'uleltic* han caído en poder de las deidades malignas quienes los someten, como veremos más adelante, a diversas circunstancias y maltratos.[33]

La salida del *ch'ulel* del cuerpo de una persona también se suscita mientras ella duerme. Así, cuando la persona no está debidamente resguardada por la divinidad, debido al incumplimiento de sus obligaciones religiosas, el *ch'ulel* tiende a abandonar el cuerpo por las noches y a vagar por el "Otro Cielo-Otra Tierra" (*Yan Vinajel-Yan Balamil*),[34] o bien, a desplazarse a otros municipios o estados donde puede toparse con los *ch'ulel* de personas muy fuertes, por ejemplo, en el municipio de Simojovel, que es de gente sabedora y de entidades anímicas poderosas, donde, si bien le va, pueden maltratarlo, o peor, apresarlo y venderlo a

31 En OMIECH se usa la palabra *comel* para designar la enfermedad del susto (1989: 38-39), pero en este sentido, a partir de la información que recabamos en campo, coincidimos con Tapia, en cuanto a la diferenciación que hace en torno a los conceptos de *comel* y *xi—el*.

32 OMIECH emplea el término *ch'ulelal* para designar un padecimiento; sin embargo, los testimonios nunca precisan la causa y la nosología que refieren es muy variable. Los colaboradores de este proyecto nunca mencionaron el concepto *ch'ulelal* como designación de una enfermedad (1989: 35-37).

33 Köhler 1995: 22-23.

34 Arias 1975:40-41.

algún *Anjel* maligno. También en sus viajes el *ch'ulel* puede encontrarse con alguna enfermedad y acarrearla hacia la persona.

Cuando la persona sueña que es agredida y perseguida por algún animal, generalmente caballos o toros y en el transcurso del sueño se asusta, seguramente una deidad maligna o un nagual han agarrado a su *ch'ulel*. Este mal también se presenta cuando se sueña que un perro o una serpiente nos muerde; además de que por el susto se suscita la pérdida del *ch'ulel*, por medio de la mordedura se introduce el frío en la persona.

Por otro lado, es frecuente encontrar referencias a la *ipixantal* (envidia), que como ya se mencionó, también es una de las principales causas de enfermedad ya que crea el ambiente propicio para que las deidades del mal puedan actuar.

Se sabe que el *ch'ulel*, además de andariego es glotón, por lo que es frecuente que los demonios le pongan trampas con alimentos con los que se introduce enfermedad a la persona; o bien, que encuentre a un grupo de *ch'ulel* comiendo y quiera comer de ese alimento sin ser invitado, y cuando no lo maltratan lo obligan a trabajar para conseguir más comida, lo que debilita al cuerpo y lo enferma, ya que el hecho de la separación del *ch'ulel* del resto de la persona constituye razón suficiente para producir enfermedad; pero la persona se agrava debido al maltrato y al encierro que sufre la entidad anímica, sobre todo porque gusta de los espacios abiertos y de flotar en el aire por lo que con la oscuridad y lo reducido de los encierros se asusta y entristece.

Esta circunstancia tiene dos agravantes, el primero sería que durante su cautiverio los *ch'uleltic* sean forzados a trabajar cargando leña o desempeñado otros servicios pesado, y el segundo, que constituye una de las mayores preocupaciones para los tzotziles, es que sea vendido, o revendido entre deidades malignas que no tienen suficiente poder como atrapar *ch'ulel*.

Así, entre las enfermedades más frecuentes que penetran por la vía del *ch'ulel* tenemos.

C'asemal ch'ulelal, quebradura de *ch'ulel* o *ch'ulel* aventado

Esta enfermedad, si bien puede adquirirse por la vía del *muc'ta ch'ulel* también se adquiere por la del *its'inal ch'ulel*. No es propiamente un padecimiento de origen celestial sino consecuencia de los delitos cometidos por la persona. De entre las andanzas del *ch'ulel* se ha mencionado como muy frecuente la visita a los diferentes estratos entre Cielo y Tierra sin invitación expresa de alguna deidad. En estos lugares se topan con sus poderosos habitantes quienes, literalmente, los avientan hacia la Tierra, por lo que la enfermedad se denomina "*ch'ulel* aventado" en la que por efecto de la caída sobreviene la "quebradura de *ch'ulel*". También existe la modalidad de aventado del *muc'ta ch'ulel* o *ch'ulel* mayor, entidad residente de alguno de los estratos y que también por alguna circunstancia (*ipixantal* o castigo) puede ser aventada por algún enemigo o por quien guarda la entrada al sitio donde están los *muc'ta ch'ulel*. En ambos casos, las consecuencias de la caída se harán evidentes en el cuerpo de la persona mediante agudo dolor de huesos, a causa de fracturas, rupturas tendinosas y hematomas.

Tsa'nel chutul m'ilbanec o diarrea grave

La designación en tzotzil significa diarrea que lleva a la muerte. Enfermedad sumamente grave desde sus inicios ya que aparece con fiebre —con o sin escalofríos, lo que le da cualidad fría o caliente dependiendo de sus características—, malestar general, evacuaciones frecuentes o casi líquidas que pronto producen desequilibrio hidroelectrolítico. Penetra por la vía del *ch'ulel*, que engañado ingiere algún alimento maligno frío o caliente, por el que ha suplicado algún envidioso. Si no es tratada adecuadamente sobrevendrá la muerte en dos o tres días.

Xi—el—[35] o susto, espanto

Según su etimología, *xi—el* significa miedo, espanto. De la condición de dejar tirado el *ch'ulel—comel* por una caída que produce espanto (*sba banamil*, miedo a la tierra) —de ahí la confusión mencionada— deriva esta enfermedad que curará tan pronto aquél sea levantado y reintegrado al cuerpo de la persona de la que forma parte,[36] en tanto no acontezcan a esta entidad de la persona otros percances ligados con las deidades del mal.

Pero el *xi—el* puede tener su causalidad en otra circunstancia fortuita que lleve a la persona a asustarse; así, dependiendo del lugar donde la persona se asuste, hay espanto de camino, de ojo de agua, espanto cerca del río y cerca de las cuevas. Si el *ch'ulel* no es atrapado por algún *Anjel* rojo o negro, o por otro ayudante del enemigo, permanecerá en el lugar donde la persona se asustó.

Se atribuye la existencia de este padecimiento a una caída que sufrió el apóstol San Mateo por pisar un resbaladizo trozo de madera cerca de un ojo de agua, a consecuencia de lo cual sintió un calosfrío por el susto, presentando más tarde diarrea y calentura.

Por otro lado, a consecuencia de *comel* pueden tener lugar distintas manifestaciones mórbidas que dependerán del destino que sobrevenga al *ch'ulel*. Así, además del simple susto, a las enfermedades que tienen como etiología que el *ch'ulel* caiga cautivo de algún *Anjel* rojo o negro residente de una cueva, ojo de agua, río, pozo, camino o del fuego, pueden darse dos situaciones: la primera, que la persona físicamente caiga en dicho lugar; la segunda, menos frecuente, es que la persona llegue hasta donde reside un *Anjel* negro o rojo y simplemente sienta miedo y tiemble; ambas bajo la condición de que la persona se encuentre desprotegida por las deidades celestiales. A los padecimientos derivados de estas circunstancias se denomina *ch'ulelal* o *comel ch'ulelal*, o espanto del *ch'ulel*.[37] La

35 Tapia 1977: 26.

36 Entre los chamulas lo mismo fue reportado por Pozas en la década de 1970, incluso este autor señala que con mayor frecuencia el *ch'ulel* de los niños queda en el agua, que es donde más juegan, y los de los adultos en los caminos o ríos (1977: 213).

37 Guiteras menciona el padecimiento *muc'ta ch'ulelal* respecto al que nos dice: "El *muc'ta ch'ulelal* es una de las condiciones más temibles y peligrosas. El alma desea permanecer fuera del cuerpo, una vez que ha sido "dominada" o extraída durante el sueño y el *j'ilol* no puede localizarla porque el paciente se niega a cooperar con él. Se cree que la víctima del engaño, el alma, goza de tal modo que no quiere volver a su cuerpo y, eventualmente, pueden destruirla las fuerzas del mal. Es posible que cuando el alma se da cuenta, finalmente, del riesgo en el que se halla, sea demasiado tarde: el descuidado *wayjel* sería víctima de otro, las ánimas de los muertos pueden castigarlo o, si se trata del *wayjel* de un *Totilme'il*, quedaría a merced del *potzlom* o jaguar, su declarado enemigo" (Guiteras 1965: 125).

caída de la persona es debida a que el demonio propietario de un sitio espera el paso de quienes no han cumplido con las obligaciones religiosas, le pone el pie y los empuja para que se golpeen, entre más fuerte mejor, y así, por un lado, producir sufrimiento al cuerpo, y por otro, que por el susto el *ch'ulel* se desprenda y pueda atraparlo y amarrarlo.

Muc'ta ch'ulelal o enfermedad mayor del *ch'ulel*

Podría traducirse como espanto mayor del *ch'ulel*. Es inducida después que un envidioso invoque a deidades de *sba banamil, Anjeletic* malignos residentes de algún lugar en la Tierra que provocarán que el *ch'ulel* ingiera algún alimento que le produzca la enfermedad, o bien, provocan algún ataque sorpresivo que asuste a la persona quien dejará tirado su *ch'ulel*, lo que permitirá a dicho *Anjel* amarrarlo. Este padecimiento puede ser de cualidad fría o caliente, afecta a todos los grupos de edad y nosológicamente consta de dos periodos, uno en el que la persona cursa con angustia y cansancio; el segundo lo conforman diversos signos y síntomas que pueden hacer variar el cuadro, consistente en la aparición del complejo conocido como *me'vinic* (véase *supra*) o bien uno caracterizado por sudoración fría o fiebre sin calosfríos, falta de apetito o anorexia, somnolencia, e incluso inconsciencia.

Stot ta sme maldad de la madre (o del padre) en el *ch'ulel* o despreciado de *ch'ulel*

Este padecimiento tuvo su origen debido a que el apóstol San Juan despreció a un niño. Generalmente se presenta en menores que han sufrido alguna forma de desprecio por parte de sus padres o por algún familiar cercano. En este grupo se encuentra la denominada *ipixantal* (envidia) de *ch'ulel*, que requiere, como la primera, de un complejo ritual de curación que abordaremos más adelante.

Chonbilal ch'ulelal, venta del *ch'ulel* y *spojol tasmanel* o reventa del *ch'ulel*

Es difícil dar con el paradero de un *ch'ulel* vendido, tomando en consideración, primero, la posibilidad de que sea revendido en varias ocasiones, y, segundo, las "negociaciones" que para su recuperación tiene que realizar el *j'ilol*. Es uno de los padecimientos más temidos por los tzotziles de los Altos de Chiapas.[38] Ambas situaciones implican complejos rituales que incluyen largas oraciones,[39] tales que esta ayuda sólo puede ser proporcionada por un avezado y poderoso *j'ilol*.

En la década pasada, don Antonio Vázquez Jiménez, colaborador de Tapia, y también en este proyecto, refirió que "[...] el dueño del otro mundo (*Yan Banamil*)" atrapa los *ch'uleltic* y los lleva a vender a diferentes lugares. Con otros colaboradores de este proyecto se documentó que los *ch'uleltic* son comprados por los "Diablos chicos", es decir *Anjeletic* negros o rojos pequeños y de escaso poder procedentes de los estratos más bajos de las deidades malignas, y por lo mismo, sin capacidad suficiente como para atrapar por sí mismos a un *ch'ulel*.

Es una enfermedad de cualidad fría, tal como otras que tienen relación con las deidades malignas de la Tierra, sus primeros síntomas son febrícula con sensación de frío, diarrea y dolor de cabeza. Más tarde aparecen nausea y vómito, dolor de huesos, edema de consistencia dura, *me'vinic*, la temperatura aumenta así como la sensación de frío, anorexia y palidez; el pulso es arrítmico con variaciones en la intensidad. Si el paciente no es curado el mal puede persistir hasta por seis meses y luego acaece la muerte.

38 Para San Pablo Chalchihuitán Köhler reportó lo siguiente: "*Chonbilal ch'ulelal* es una forma especialmente grave de *ch'ulelal* y tiene en cierto sentido el carácter de un estadío avanzado de esta enfermedad, porque el alma no sólo está presa, sino que también ha sido vendida más adelante en una o varias etapas. Con esto se dificulta considerablemente localizarla y traerla de regreso. Esta desgracia puede acontecerle a cada uno de los diversos tipos de *ch'ulel* mencionados, es decir, tanto a las que se encuentran en el cuerpo como a los compañeros de destino y a los *holomal*. Sin embargo, estos últimos se presentan en primer término como raptores de almas" (Köhler 1995: 23).

39 En el texto de Köhler se puede apreciar la oración que hace un *j'ilol* de San Pablo Chalchihuitán, municipio de tzotziles aledaño por el norte a San Pedro Chenalhó, para curar *chonbilal ch'ulelal* (1995:26-61).

Poslob ch'ulelal, mal del sueño

Esta enfermedad penetra por la vía de los sueños, en los que se reflejan los percances del *ch'ulel* en sus andanzas. Las mujeres sufren más frecuentemente de este mal, que se caracteriza por dolor de cabeza, espalda, estómago y de cintura, y por palidez.[40]

Chuaj, atarantamiento

Esta enfermedad penetra por la vía de los sueños, es traída a la persona por el *ch'ulel*, quien la levanta en sus andanzas. Existe la variante que proviene de mal echado en la cabeza. Sus manifestaciones clínicas son que la persona se "ataranta", echa a correr, camina sin rumbo, no sabe qué hacer; ríe, llora, habla, se enoja y grita sola.[41]

Pérdida del *ch'ulel* como consecuencia del encuentro con un demonio o un *nagual*

Cuando una persona tiene la desgracia de asustarse al encontrar algún demonio o nagual en los caminos, el efecto será el desprendimiento del *ch'ulel*, que será atrapado por el victimario.

40 En OMIECH se mencionan otros síntomas: frío, dolor de cuerpo, hinchazón, pérdida de peso, anorexia, astenia, adinamia, vómito, *me' vinic* y calambres (1989: 50-52). Los datos recabados, desde nuestro punto de vista, indican diversos grados de gravedad del padecimiento.

41 Los signos señalados, corresponden a elementos de la psicosis o locura, al respecto, Guiteras, en su estudio sobre Chenalhó, señala: "La locura se atribuye a un golpe que recibe en la cabeza el *ch'ulel* de una persona por parte del *ch'ulel* de un garrote, blandido por otro *ch'ulel*. Se cree, generalmente, que se trata de un castigo que aplica un miembro del Ayuntamiento de los muertos, *sito* en el *Katibak*" (Guiteras 1965: 126). En OMIECH se menciona que el enfermo "[...] imagina a gente que está junto a él" (1989: 34).

Lo mismo sucede si una persona llega a pisar la huella de un nagualero. Este fenómeno está considerado como cualitativamente frío; entre los síntomas y signos se tienen dolores terebrantes de cuerpo y cabeza, hinchazón de extremidades inferiores; evolucionan rápidamente, en dos o tres días, produciendo la muerte, que sobrevendrá durante un agudo dolor de "estomago" (epigástrico).

Los *j'iloletic* entrevistados refieren no haber encontrado este tipo de casos durante el tiempo de su práctica curativa.

ETIOLOGÍA Y
ENFERMEDADES DEL VAYIJELIL

La causa madre de las enfermedades que afectan al *vayijelil* deriva de que la persona no se ha preocupado por recomendarlos con *Riox* para que los mantenga dentro del corral que guardan los *Anjeletic vaquero*, quienes se desentienden de los que pertenecen a este tipo de personas y los dejan libres.

Gossen[42] reporta que los chamulas consideran que la causa más frecuente de enfermedad proviene de la pérdida o del daño infligido al *chanul*.

La mayoría de los *vayijelil*, cuando se encuentran en libertad echan a andar y el Diablo, quien siempre los espera, los conduce a trampas o situaciones que los ponen en peligro. Sobre todo, facilita que se alejen de su corral y vayan a otras comunidades y municipios, donde los acechan.[43]

Cuando una persona sueña que es arrojada dentro de un río, ojo de agua o cueva, significa que a alguno de sus *vayijelil* efectivamente le ha sucedido esto. Y si al ser arrojado se golpea, las lesiones que esto produzca también aparecerán en el cuerpo humano de la persona; incluso, si el animal llega a morir del golpe y se trata del *vayijelil* principal, la persona irremisiblemente morirá.

De la misma manera en que la persona en su totalidad enferma cuando la parte humana pisa las huellas de un nagual o del Diablo, sucede con el *vayijelil* porque

42 Gossen 1975 *passim*.

43 En su etnografía sobre San Andrés, Holland señala que: "El individuo está, generalmente, seguro cuando se halla en un territorio familiar, pero si tiene que viajar a tierras extrañas en las que no ha estado antes, los dioses de la tierra del nuevo lugar pueden quedar desconcertados; lo castigarán capturando o dañando a su animal compañero en algún momento y ocasionándole una enfermedad" (1970: 124). Debido a la gran movilidad a que da lugar la dinámica social, en la actualidad los colaboradores ya no refieren esto como causa de enfermedad.

en ellas dejan su calor-frialdad, su aire y otras cosas sólo con la intención de causar enfermedad; lo mismo sucederá si se pasa por donde han jugado demonios.

Cuando los pelos, las uñas, del *vayijelil* han caído, sea durante una pelea, al rozar una rama en los caminos, o que sangró por pincharse, es preciso que el *j'ilol* pida a los abrazadores de la Tierra que recojan lo que hubiera quedado en ese lugar para evitar que caiga en manos de algún "dañero" (dañador) o demonio.

Así como los *ch'uleltic* pueden caer presos de deidades malignas y ser sometidos a diversas torturas cuyo efecto se materializará en la contraparte corporal, de la misma manera sucede cuando los *vayijelil* enferman de algo infectocontagioso, presentándose los mismos signos y síntomas en la parte corporal humana de la persona.

Si bien las causas que afectan la salud de la persona por intermedio del *vayijelil* varían en algunos aspectos con relación al *ch'ulel*, excepto por lo que corresponde a lo directamente acontecido en los cuerpos de estos, que como hemos mencionado se materializa tal cual en la parte corpórea humana, los problemas, digamos, de orden sobrenatural que los afectan, producirán cuadros similares a los descritos para el *ch'ulel*.

Enfermedades del Diablo

Ac'bil chamel,[44] *Anil ch'ulelal*[45] (mal echado)

El *ac'bil chamel, poslom,* o mal echado,[46] como concepto genérico se refiere a enfermedades cuyo origen reside en las acciones que emprende una persona, a

44 OMIECH 1989: 32.

45 OMIECH 1989: 32.

46 Holland, en su estudio sobre San Andrés, emplea el término con referencia a como interpretó que las enfermedades eran enviadas y recibidas. "Como en los tiempos prehispánicos, los indios aún creen que la mayoría de las enfermedades son enviadas y transmitidas sobre la superficie de la tierra en forma de *pos lom:* un término muy general que se aplica a cualquier mal, de origen sobrenatural: puede éste aparecer en la forma de una ráfaga de aire maligno o torbellino, puede venir con la lluvia y la neblina y aparecer asociado con varios colores como el blanco, amarillo, el verde, o el negro y el rojo; puede venir en llameantes bolas de fuego o cometas en el cielo. El arco iris, con su espectro de colores, es concebido como una combinación de todos esos colores y fuerzas, de ahí que la manipulación de los dioses de la tierra sea tan importante en la hechicería y en las prácticas curativas" (Holland 1970: 73). Sin embargo, en la actualidad en Chenalhó y Chamula este término es empleado como sinónimo de mal echado.

través de *un j'ac—chamel* o "dañero" —término con que los tzotziles de Chamula y pedranos designan a quien realiza esta actividad— o éste mismo por su propia voluntad, con el fin de enfermar a otra persona, y, si es posible por esta vía, ocasionarle la muerte. Las enfermedades por mal echado, tal como también se reportan para Pinola,[47] son de las más temidas ya que se corre el peligro de morir en un lapso corto.

En orden de importancia, se dice que lo que principalmente lleva a la utilización del *ac'bil chamel* son: la *ipixantal* (envidia) *(it'ixal o'onil*), los conflictos derivados de la tenencia y lucha por la tierra, las herencias y el enojo por faltas de respeto, o simplemente por mala intención sin que obre ofensa alguna, que además es de lo más corriente.

Entre los tzotziles se sospecha que la causa de una enfermedad puede ser mal echado cuando el paciente no sólo no responde a los tratamientos a los que se lo somete, sino que además empeora.[48] El síntoma que comúnmente orienta el diagnóstico hacia mal echado es un pertinaz dolor de cabeza y nuca, que enloquece a quien lo sufre, después pueden acaecer diferentes tipos de enfermedades.

El dolor referido es resultado de diversas técnicas a que recurre el dañero (*sic*), entre las más comúnmente empleadas son: primero llama, literalmente, a todo tipo de alimañas ponzoñosas: víboras, arañas, alacranes, hormigas rojas, verdes y negras, o abejas, para que ataquen a quien quiere destruir; segundo, pide que lo penetren la frialdad de diferentes animales, como sapos y ranas, la frialdad y humedad de gusanos y lombrices que se sabe son dañinos; también pide que la frialdad de las espinas de ciertas plantas penetre a la persona y le cause dolor y muerte.

La palabra es el principal artificio en los procedimientos para poner mal echado, por lo que cobra particular importancia en los procedimientos que emplea el dañero, dado que le son inherentes "[...] cualidades sensibles, cuentan con propiedades de animación: forma, temperatura, sensibilidad, motricidad y voz",[49] de tal manera que cuando han sido pronunciadas con un sentido determinado, independientemente de quien las pronunció o cantó, son capaces de actuar por sí mismas.

Otra forma de producir daño al cuerpo está relacionada con la ingestión de alimentos o agua en los que pueda haber sido colocada alguna sustancia o cosa,

47 Hermitte 1970: 66.
48 En la década de 1970 Hermitte reportó lo mismo para los pinoltecos (1970: 125-126).
49 Pitarch 1996: 101.

que ya envenene directamente, o bien, una vez consumida, y por obra de brujería, se convierta en daño. Para el último efecto los dañeros compran sebo de pollo, de vaca y de cerdo; piezas de pollo; chile; pescado y carne salada, sobre los que trabajan para que en el estómago de la víctima se transformen en la enfermedad, caliente o fría, que se ha enviado, por ejemplo: manojos de chiles, picos de pollo, garras de gato, 13 piojos o pulgas que se meten al cerebro y causan dolor de cabeza. También se mencionan ciertas piedras y vidrios.

Otra forma de dañar es pidiendo al Diablo que en el cuerpo de la víctima ponga sangre de culebra, caballo, toro o de gallina, para que se hinche de sangre, se ponga negro de golpes, se manche su cuerpo. También se pide al fuego que cause daño, que introduzca su extremo calor.

Otro tipo de daño es el daño de muerto, en el que se pide la frialdad de "los huesos de difunto". También se usan los entierros de cosas pertenecientes a la víctima mezcladas con velas.

En ocasiones el "daño" se puede encontrar en un camino, más frecuentemente en un cruce de ellos, donde deliberadamente ha sido dejado por un dañero, o por alguien que realizó una curación y con toda intención no sólo dejó el objeto extraído para que no encuentre el camino de regreso al enfermo, sino para que lo recoja la primera persona con quien tenga contacto y así la enferme.

También cuando se desea introducir frialdad en el cuerpo de una persona se ponen velas en una cueva, ojo de agua o río donde se sabe reside algún *Anjel* rojo o negro.[50] Generalmente el mal se manifiesta cuando la persona pisa agua.

Hay un mal echado muy poderoso que el dañero pone por intermedio de su *ch'ulel*, que sólo puede ser enviado por hechiceros muy poderosos, con mucho conocimiento. Para enviar este mal no reza en estado de vigilia, sino que actúa en sueños. Por este medio encuentra a la persona, y ya sea que le introduzca el daño, o bien, atrape el *ch'ulel* de su víctima y lo lleve a vender a las cuevas, ojos de agua, ríos, estanques, etcétera, que estén en poder de algún *Anjel* del mal.[51]

Muy frecuentemente el mal echado que tiene como destinatario alguno de los padres penetra en los niños porque los padres son más fuertes que la embestida y

50 Holland menciona que según los andreseros se podía invocar a algún *Anjel* poderoso habitante de cueva, a quien se pedía apresara al *vayijelil* de la persona a quien se quería dañar (1963: 124).

51 Entre los pinoltecos se pensaba que si se soñaba el ataque de un animal era un signo inequívoco de que alguien realizaba una brujería en su contra (Hermitte 1970: 68).

los menores son débiles. Así, cuando la familia no está debidamente protegida el mal cae sobre los hijos.

Los síntomas que, en general, acompañan al mal echado son: cansancio e hinchazón de extremidades inferiores; diarrea, dolor abdominal y vómito; calambres y dolor de cabeza, dolor de oído, ceguera y dolor muscular; "nacidos" (abscesos) por todo el cuerpo y hasta tumores. Más temprano que tarde la persona empieza a "secarse" y rápidamente sobreviene la muerte.

Si el dañero (*sic*) es poderoso, inclusive puede lograr la muerte instantánea de su víctima, sea mediante una caída fatal, atropellamiento por un automotor o de alguna otra forma.

El daño también puede recibirlo el *vayijelil*, sobre todo por alguno de los menores que fácilmente puede ser engañado con un bocado, aprovechando la glotonería de que hacen gala algunos. En ocasiones el daño aparece como tos o tuberculosis, o bien como reuma.

Cuando un dañero tiene dificultades para afectar a su víctima, espera una ocasión propicia, por ejemplo, la debilidad derivada del efecto de una enfermedad natural que aprovecha para introducir su mal. Un *j'ilol* informó que como producto del daño existe una variedad de enfermedades que rebasan el número de 30, lo que de alguna manera nos indica la gran variabilidad nosológica a la que se puede atribuir como causa el mal echado.

CUADRO 1. Enfermedades según entidad anímica

Enfermedades que penetran por la vía del cuerpo

Nombre español	Nombre tzotzil	Etimología	Cualidad	Descripción
Alcoholismo	*Schamel pox*	Enfermo de alcohol	Caliente	Ingestión compulsiva y por periodos prolongados (semanas, meses).
Alteración	*Me'vinic*	Alteración	Fría	El enfermo siente una bola que sube y baja indiscriminadamente por el abdomen causando sintomatología variable compatible con diferentes diagnósticos de la medicina moderna como: gastritis, úlcera péptica, colecistitis y coletiasis o ruptura uterina.
Caries dental	*Schamel stanal ketik*	Enfermo de dientes	Caliente	Causada por gusanos rojos que carcomen las piezas dentarias.
Diarrea	*Tsa'nel*	Evacuar más	Fría-caliente	Diarreas leves que curan espontáneamente o bien, mediante la ingestión de algún preparado con base en plantas medicinales.
Epilepsia	*Tup'-ic'*	Privado de la conciencia	Fría	Caracterizado por convulsiones.
Gripe	*Simal obal*	Moquera, tos	Fría	Febrícula rinorrea constipación nasal, moquera y tos; cura en forma espontánea y tiene una duración de tres a siete días.
Haraganería	*Ch'ajil*	Haragán	Fría	La persona se niega a trabajar y a mantenerse.
Lombricera	*Lucum*	Lombriz	Fría	Se presenta principalmente en los menores que inician el gateo, hasta los 10 o 12 años. Abdomen prominente, polifagia, gases, dolor cólico leve y salida de parásitos durante la defecación.
Mal de ojo	*Q'uel satil*	Dar ojo	Caliente	Causada por personas que tienen la mirada muy caliente, cuando ven a los niños los dejan llorando; puede causar chalación (perrillas), febrícula, irritabilidad y diarrea.
Tos	*Obal*	Tos	Fría	Febrícula y tos. Atribuida a Jesucristo niño.
Tuberculosis	*Sac -obal*	Tos blanca	Fría	Tos con esputo blanco, verde o sanguinolento; fiebre, sudoradón nocturna, pérdida de peso, etcétera.

Enfermedades que penetran por la vía del Muc'ta ch'ulel

Calentura	*Muc'ta c'oc'*	Calentura elevada	Caliente	Enfermedad de rápida resolución, grave, severos dolores de cabeza, sangrado nasal y fiebre elevada; contagiosa.
Enfermedad de la Virgen de Santa María	*Jalal me'il Santa María*		Caliente	Leve, no lleva al menor a la cama, caracterizada por febrícula, sin mayores particularidades.
Parotiditis Paperas	*Chenec c'ul nuq'uilal Chamel*	Bola en el cuello o inflamación en el cuello	Caliente	Temperatura, ligero trastorno del estado general, agrandamiento doloroso de la porción delantera de una oreja.

Sarampión	*Bi ctal cuyel Xarampion*	Mandato pequeño de Dios o pequeño castigo de Dios	Caliente	Principalmente afecta a los niños de entre 6 y 5 años. Al cuadro exantemático preceden: febrícula, malestar general, cuadro gripal. Tiene una duración de 7 a 15 días.
Tosferina	*Jic'al -obal*	Tos chillona	Fría-caliente	Afecta a los niños *jik'akil-obal* de entre 6 meses y 15 años. Primero aparece fiebre y catarro que duran 7 o 9 días, luego se instalan fuertes accesos de tos chillona que llevan al enfermo a ponerse morado; hay dolor corporal. Puede causar la muerte en la primera semana luego de instalada la tos.
Varicela	*Toc'on chuj me'til chamel*	Quemadura de la Madre Luna o castigo de la Madre Luna	Caliente	Roncha con agua, precedido por febrícula. Dura aproximadamente 8 días. Principalmente afecta a niños de entre 6 meses y 5 años.
Vergüenza	*Q'uex lal*	Vergüenza que viene por mirada caliente	Caliente	La porta una persona que ha sido dominada por el Diablo, pero que lo ignora, el poseído produce daño con la mirada. La persona afectada siente una ola de calor, fiebre, diarrea y dolor.
Viruela	*Cuel muc Muc'tic cuel*	Grano grande enterrado, roncha fuerte o de madre	Caliente	No se ha observado por décadas. Siete días de fiebre, luego aparecen puntos rojos que crecen con agua que escurre pegajosa, luego se ponen negros. Hay dolor de cabeza y cuerpo, malestar general, mal olor de boca. En general, si el enfermo no muere antes del treceavo día sobrevivirá. Afecta a todos los grupos de edad, en especial a niños de entre 6 meses y 5 años.
Sin nombre	*Sin nombre*	Sin nombre	Caliente	Se presenta en forma epidémica cada 12 o 20 años, es contagiosa. *Riox* la envía para disminuir la población en la Tierra y quien escoge a los sobrevivientes.

Enfermedades que penetran por la vía del ch'ulel debido a que la persona pierde la protección divina porque no ha cumplido con las obligaciones religiosas y/o además ha cometido "delito"

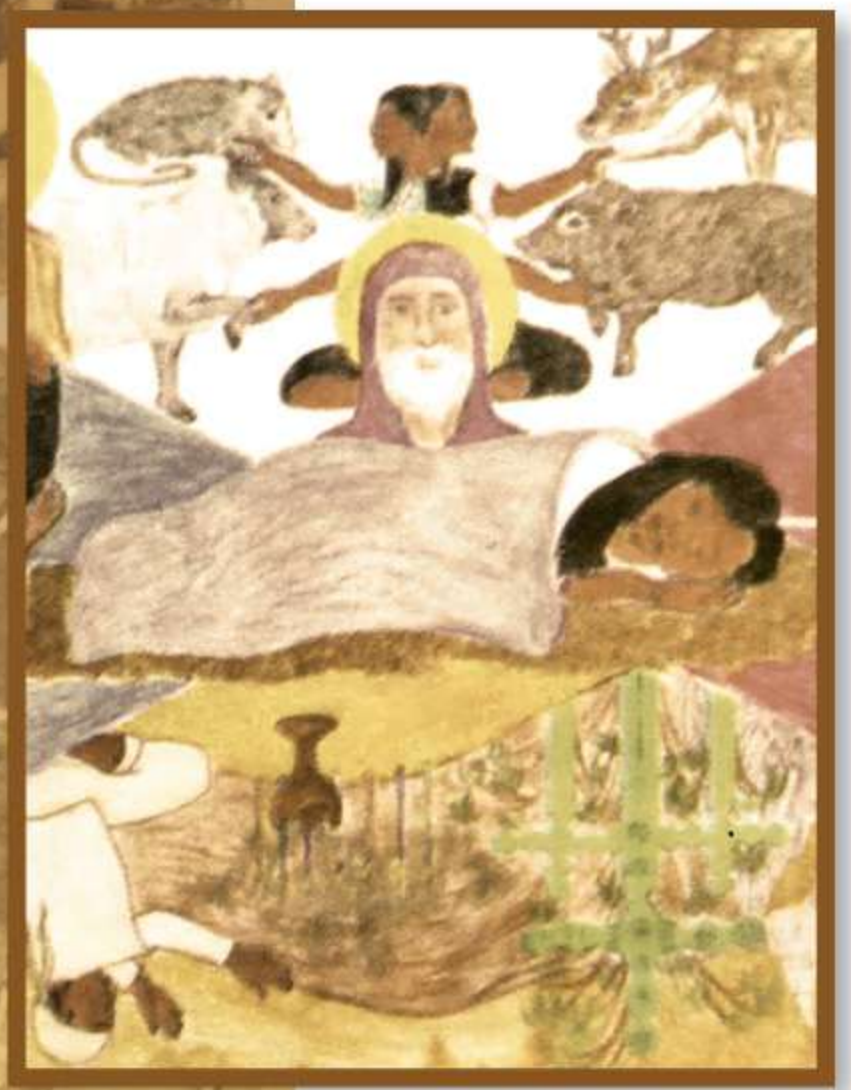
Brujería / Mal echado	*Ac'bil chamel*	Enfermedad de dañero	Fría-caliente	Hematemesis, distensión abdominal, peristaltismo intestinal acelerado, sudoración profusa, *facies* cadavérica, dolor pulsátil.
Cansancio	*Lubel*		Fría-caliente	El mal en forma de arcoiris quema con su reflejo *stojol tas ch'ulel* el *ch'ulel*, también puede provenir de sueños o de alimentos. Entre sus signos y síntomas están: febrícula, cefalea, dolor abdominal con distensión, astenia, adinamia, palidez, falta de apetito, pulso lento o rápido, pero de baja intensidad.
Cólico	*C'akal co'onal*	Fuego del corazón	Fría	Es consecuencia de un enojo contenido, dolor cólico ardoroso en epigástrio.
Ch'ulel vendido	*Chonbilal chu'lelal*		Fría	Pródromos: diarrea aguda, cefalea, fiebre con calosfríos. La enfermedad se caracteriza por: nausea, vómito, dolor óseo, edema de miembros inferiores, fiebre con calosfríos, palidez, anorexia y pulso arrítmico con cambios en la intensidad.
Enfermedad del *ch'ulel* grande	*Muc'ta ch'ulelal*		Fría-caliente	Varios síndromes gastrointestinales.
Embolia cerebral	*Al-uben tzotz*	Entumecimiento fuerte	Fría	Parálisis de una parte, mitad o de todo el cuerpo.

Diarrea grave	*Tsa'nel xenel uts'intabanej*	Muerte por diarrea	Fría-caliente	Evacuaciones acuosas, frecuentes, vómito profuso y vómito; desequilibrio hidroelectrolítico, astenia, adinamia. Muerte en tres días.
Ipixantal de la Tierra	*Il c'op ta sba banamil*	La palabra que viene de la Tierra	Fría	Cefalea, fiebre, dolor osteoarticular, pulso acelerado (que salta).
Espanto	*Xi-el*	Miedo, espanto	Fría	Viene como consecuencia de caída, provocada por *ipixantal* (envidia) (*il kop*). El *ch'ulel*, asustado, abandona el cuerpo de la persona.
Muerte del *Vayijelil*	*Anil ch'ulelal*	Enfermedad rápida	Caliente	Edema y hematoma localizados y parálisis de la región afectada.
Paludismo	*C'ac'al sik*	Fiebre fría	Fría	Signos y síntomas del paludismo.
Quebradura	*C'asemal ch'ulelal*	Quebradura del *ch'ulel*	Caliente	Se produce cuando el *muc'ta ch'ulel* es arrojado desde el estrato del Cielo en que se encuentra. Se manifiesta por fracturas, deformaciones óseas, hematomas (moretones), dolor articular y óseo, dificultad para la movilización, febrícula y sueño.

PARTE III

CAPÍTULO 1

PREDESTINACIÓN, FORMACIÓN E INICIACIÓN



CONSIDERACIONES INICIALES

Partir del concepto de "chamanismo" como eje para el análisis de los procesos por los que en diferentes momentos pasan los *jpoxtavanej*, aparece como una empresa sumamente delicada por varias razones.

La primera, relacionada con el hecho, mencionado por varios autores,[1] pero claramente expresado por Anzures y Bolaños, de que: "[...] en no pocos textos etnográficos o de medicina tradicional, relativos a poblaciones amerindias se considera chamán a todo el que se dedica a curar",[2] terminando por "[...] por encubrir, en el lenguaje antropológico, a un conjunto heterogéneo de prácticas, confiadas, en América del Norte a *hombres médicos*, o en la parte hispana y lusitana del continente, a los *brujos*, los *curanderos* o los *pajes*"[3]. Lo que se ve reforzado por la cantidad de expresiones que han sido categorizadas como chamanismos, rebasando con mucho e incluso contradiciendo de fondo los presupuestos hechos por Eliade[4] y que quiérase o no, en estos residen las bases para el desarrollo del concepto; por lo mismo, al plantearse un análisis desde esta perspectiva obliga rigurosidad. El mismo autor alerta sobre el riesgo de designar todo fenómeno mágico o religioso, como chamanismo, señalando que "El chamanismo *stricto sensu* es por excelencia un fenómeno siberiano y central-asiático".[5]

1 Galinier y Perrin 1995: x, Anzures y Bolaños 1995: 47.
2 Anzures y Bolaños 1995: 47
3 Galinier y Perrin 1995: x.
4 Véase Eliade 1976.
5 Eliade 1976: 22.

La segunda, referente a la imprecisa delimitación que en la actualidad se presenta sobre los conceptos de chamán o chamanismo, que ha coadyuvado, por un lado, como refieren Galinier y Perrin, a "[...] la atomización de los perfiles chamánicos por aglutinación de "elementos" o "rasgos culturales",[6] y por otro, a generar "endebles bases epistemológicas",[7] con las que se pretende sustentar su uso, lo que ha dado lugar, según señala este autor, a diferentes criterios. Primero, la oscilación entre definiciones que ubica dentro de los *minimale* y *maximale*, que impiden un enunciado único; segundo, diferentes definiciones que intentan recortar epistemológicamente el objeto: las que apuntan al estado del chamán, las que intentan una comprensión del concepto a través del sentido y las que intentan "relevar objetiva y exhaustivamente al chamanismo", lo que apunta a "[...] mutilarlo como hecho existencial y describirlo superficialmente sin que las partes se reúnan en una unidad ideal de significado";[8] que, en lo personal, me parecen intentos para encasillar las diferentes formas que adopta la relación del hombre con lo sagrado, específicamente en los casos que tienen que ver con el tránsito de almas y la salud enfermedad a un modelo, como si de éste dependiese su validación, olvidando, de pronto, que tan sólo se trata de una creación artificial que permite a los etnólogos elaborar intrincadas taxonomías tendientes a universalizar el fenómeno del cuidado y rescate de las almas de los humanos y que da vigencia a la pregunta que vierten Galinier y Perrin, en el sentido de que con todo esto se tienda a quitarle a dicho concepto su propia esencia.[9]

Sin embargo, como también apuntan Galinier y Perrin:

> el empleo de tal término facilita el trabajo de comparación y permite discusiones teóricas extremadamente fértiles en áreas en donde no se le había tratado, como es el caso notorio de Mesoamérica, en la que por ejemplo, las encuestas del trabajo de campo, encasilladas durante largo tiempo en el *curanderismo*, ignoraron las problemáticas presentes en las regiones amazónicas relacionadas con la circulación de fluidos, o las teorías indígenas sobre las experiencias oníricas [...] y descuidaron, igualmente, reflexiones sobre lo que podría

6 Galinier y Perrin 1995: XI.

7 Califano 1995: 104.

8 En este sentido, el mismo autor no dice: "Un examen de las principales definiciones y teorías no hace más que comprobar que se ha instituido una verdadera tradición sobre el objeto. Así, aparece viciado de antemano por haber sido sometido a las hermenéuticas más dispares, algunas de las cuales lindan en lo grotesco. Interpretaciones psicológicas: el chamán es un histérico o un excitado; psiquiátricas: un psicótico; psicoanalíticas: un terapeuta de la neurosis; un sacerdote similar al católico que elimina el "pecado"; un simulador o un miembro de la sociedad que implementa la cura y la búsqueda de recursos económicos" (Califano 1995: 109-110). ' Galinier y Perrin 1995: XI.

9 Galinier y Perrin 1995: XI.

llamarse lógica chamánica cuyo descubrimiento en otras áreas del Continente, permitió darse cuenta de los panoramas teóricos que se presentaban en cada región.[10]

Así, apunto lo que en todo caso entiendo por chamanismo, visualizándolo como un concepto amplio y dialéctico me adscribo a la definición de Galinier y Perrin:

> Con el nombre de chamanismo se designa a un conjunto de concepciones y de prácticas cuyo propósito es, sobre todo, interpretar, prevenir o tratar los infortunios: hambres, catástrofes naturales, enfermedades, etc. El chamanismo es un sistema que se funda en una teoría de la comunicación que se lleva a cabo entre el otro mundo,'"un espacio sagrado" (o "sobrenatural") —descrito en parte por los mitos— y el mundo de aquí, el de los hombres comunes, que por otra parte, se haya sometido a ese otro mundo. La comunicación se establece por intermedio de un personaje socialmente reconocido a quien se le designa con el nombre de chamán que sabe convocar y dominar a voluntad a las entidades relevantes del espacio sagrado, generalmente calificadas de "auxiliares", de "aliados", de "protectores" o de "espíritus auxiliares". En resumen, el chamanismo es una representación del mundo y del hombre, definida por una función, la del chamán.[11]

Como corolario a la misma, estos autores señalan el estatus de "hombre de saber" y la gestión intelectual del infortunio, en términos de "desórdenes somáticos" y "disfuncionamiento del orden del mundo" como "el verdadero núcleo duro, culturalmente marcado, de la tradición chamánica".[12] Dándole con ello un carácter eminentemente religioso a este complejo, pudiéndose asegurar que dicho núcleo constituye la base institucional y material de la religión particular que lo cobija.[13] Esto, como señala Perrin en otro trabajo, implica, entre otras cosas: una representación particular de la persona y el mundo, una alianza entre los hombres y las deidades,[14] y una concepción dual del mundo —"este mundo" y el "mundo otro".[15]

10 Califano 1995: x-xi.
11 Califano 1995: ix.
12 Califano 1995: xiv.
13 Sobre el particular Galinier y Perrin (1995: xv), señalan: "El chamanismo se basta a sí mismo. Constituye en sí una religión. Así lo confirman todos los ejemplos americanos de sociedades —poco numerosas hoy en día— que permanecen renuentes a la occidentalización, o que al menos su tradición vernacular ha sido modificada, sólo superficialmente, por el cristianismo latino".
14 Perrin 1995: 2.
15 Perrin 1995: 2-3.

Si bien me adscribo a dicha definición, porque me parece da cuenta del acontecer actual sobre la materia, claramente destacando aquellos elementos que son comunes a la mayoría de los "chamanismos", es necesario apuntalar algunos elementos que la circunscriben y considero relevantes, sobre todo porque no son tratados claramente en algunos textos sobre chamanismo.

En primer término, considero que cualquier "complejo chamánico",[16] como el sistema médico al que se adscriba, estará determinado e inmerso en una cosmovisión particular[17] que le dará sentido y coadyuvará a su caracterización, porque como señala Basilov: "[...] el chamanismo se deriva de las necesidades de la sociedad y no de particularidades psíquicas de una determinada categoría de individuos". Por lo mismo, fuera de este ámbito no tiene razón de ser. La supervivencia del complejo chamánico ante el cambio sociocultural y religioso, está sujeta a ajustes que se suscitan por la vía de la resignificación de sus elementos, a través de la "trasfiguración étnica"; no en vano se destaca la plasticidad de la que están dotados los complejos chamánicos, tal que son diversos los reportes de su coexistencia con religiones universales (cristianismo, budismo, Islam, shintoismo, etcétera),[18] y de lo que a su vez es ejemplo este trabajo, y por otro, el de Basilov al exponer la adaptación del chamanismo al Islam en el Asia Central.

El aspecto de la cosmovisión se destaca porque constituye uno de los presupuestos básicos de este trabajo y porque tal como señalan Galinier y Perrin: "[...] El chamanismo amerindio se presenta entonces, como un dominio de las interacciones en la esfera de la comensalidad, del mundo social y de los espacios cósmicos. Es por esto que su saber rebasa grandemente el campo de la terapéutica, para fundirse en una "visión del mundo".[19]

Por otro lado, y pensando en el sistema médico que se aborda en este trabajo, uno de los criterios que apuntalan la discusión sobre si algunos complejos pueden

16 Eliade 1976: 22.

17 Basilov 1992: 15, Califeno 1995: 107, Galinier y Perrin 1995: XIV-XV, Marion 1995: 66, Perrin 1995: 1.

18 Sobre el particular, Galinier y Perrin señalan: "[...] Pero lo que llama la atención es que al igual que otras áreas culturales donde el chamanismo ha coexistido, aquí con el budismo, allá con el confucianismo, o incluso con el Islam se revela en esos casos como un sistema intelectual cuya plasticidad es tal, que permite diversas formas de cohabitación, de interpretación o de coexistencia con las grandes doctrinas de salvación" (1995: XV). Por su parte, Heinza nos dice: "A diferencia de los practicantes de las religiones universales, los chamanes evitan concientemente cualquier dogma y trabajan muy bien incluso dentro del contexto de las religiones universales. Esta flexibilidad es una de las razones de su supervivencia. Los rituales chamánicos para llevar a los individuos en presencia de lo divino se recrean continuamente para un propósito específico; es decir, se considera que cada caso es único [...] En la sociedades multiétnicas y multirreligiosas, los chamanes a menudo toman elementos de diversas religiones y reinterpretan continuamente ciertos elementos de su ritual" (Heinza: 1992: 132-133).

19 Galinier y Perrin 1995: XIV-XV.

ser categorizados como chamanismos o no, tiene que ver con la capacidad de algunos de sus agentes, no sólo de acceder voluntariamente a estados alterados de conciencia, sino a través de éstos realiza "vuelos mágicos". La discusión de la liga entre las categorías de "estados alterados de conciencia" y "vuelos mágicos" y su consonancia con el chamanismo se inscribe en un amplio mosaico de posibilidades y, concomitantemente, de posiciones al respecto, que a fin de cuentas dejan más dudas que certezas sobre si algunos de los casos tratados son o no chamanismos, lo que para el caso se abordará más adelante.

Por lo antes expuesto, al menos para este trabajo, dadas las características del cargo de *j'ilol*, no se puede soslayar la utilidad del concepto de chamanismo; ni se desea, dado que en lo personal constituye un pendiente. Sin embargo, cabe aclarar que su tratamiento no necesariamente apunta a etiquetar como complejo chamánico la labor que desempeñan los *j'iloletic* dentro del sistema médico que aquí se aborda.

Jpoxtavanej: Los Que Curan

Jpoxtavanej, palabra que en tzotzil y tzeltal significa el o la que cura, término que permite englobar dentro de una misma categoría los diferentes cargos ejercidos en el sistema médico tzotzil.

Si bien, entre los diferentes cargos se reconocen distintos grados de saber, de poder y, concomitantemente, de complejidad en los diversos procesos de atención, no se puede hablar entre éstos, como plantean Holland y Campos Navarro[20] para otros espacios humanos, de jerarquía, ni como señalan Fabrega y Silver,[21] de rango, en términos de organización institucionalizada, de subordinación de los que menos saben y menor poder tienen a los que más. Los especialistas señalados se posicionan en el interior de sus respectivas comunidades con tareas diferenciadas, lo que depende del tipo de nosologías que cada cual maneja y de la demanda de sus servicios, y no de la complejidad del ritual curativo o del

20 Holland 1963: 203-204, Campos Navarro 1996: 84.

21 Fabrega y Silver 1973: 36.

saber y poder sobrenatural implícitos. Ciertamente, en el nivel de lo social, en función de los diversos grados de conocimiento y poder, concretados en los éxitos terapéuticos unos tendrán mayor reconocimiento social, "respeto", y por lo mismo, mayor responsabilidad social que otros, es decir, se les posicionará, en la dinámica comunitaria, en roles que implican diferentes grados de jerarquía y responsabilidad social.

El criterio de "no-jerarquía" en la medicina tzotzil se ve reforzado por el hecho de que un porcentaje elevado de *jpoxtavanej* dedicado a varios cargos,[22] además de que no se puede observar un patrón preciso en el orden; pero sí el predominio, en frecuencia, de unos sobre otros.

Así, de un censo practicado entre 85 socios tzotziles de OMIECH en la asamblea general de la organización realizada en 1989 (cuadro 1), se observó que 12 practicaban como único cargo el de *j'ilol*, nueve *jtsac —bac*, 15 *jvetom* y 16 *j'ac'vomol*,

CUADRO 1. Cargos entre 35 *jpoxtavanej* (OMIECH 1989)

Número de *jpoxtavanej*	*J'ilol* El que puede ver	*J'ac'vomol* Hierbatero	*Jvetom* Partera	*Jtsac -bac* Huesero	*Jtoibits* Rezador de los cerros
12	x				
9				x	
15		x	x		
16					
7		x	x		
6	x	x	x		
6	x				
4		x	x	x	
2	x			x	
1					x
2	x	x	x		
1	x			x	x
2	x			x	
1	x	x	x	x	
1	x			x	x

Fuente: OMIECH 1989, Memorias del Cuarto Encuentro de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

22 Lo que en nuestro medio se entiende como especialidades dentro del complejo de una práctica, como es la médica, los tzotziles de Chamula y Chenalhó lo designan como cargos, toda vez que son entregados a las personas por mandato de las deidades celestiales y, a la manera de los cargos religiosos, no pueden ser rechazados. En este trabajo serán designados de tal manera.

lo que arroja un total de 52 *jpoxtavanej* con un cargo; en seguida, de entre los 26 que se dedicaban a dos cargos, se observó que siete eran *jvetom* y *j'ac'vomol*, seis *j'ilol* y *jvetom*, seis *j'ilol* y *j'ac'vomol*, cuatro *jvetom* y *jtsac —bac*, dos *j'ilol* y *jtsac —bac* y un *jtoibits* y *j'ac'vomol*. De los siete que se dedicaban a tres cargos, dos eran *j'ilol, j'ac'vomol* y *jvetom*, un *j'ilol, jtsac –bac* y *jtoibits*, dos *j'ilol*, *jvetom* y *j'ac'vomol*, un *j'ilol, jvetom* y *jtsac —bac* y un *j'ilol, jtoibits* y *jtsac –bac*.[23]

Aquí cabe destacar que existe otro cargo, no presenciado en Chamula ni en Chenalhó, o al menos no mencionado por quienes colaboraron en el proyecto, que es el de *Yajval Riox*, literalmente traducido como dueño de una deidad-santo pero me consta que sí está presente entre los zinacantecos,[24] y al que en San Andrés se denomina *Me' santo* o madre de santo,[25] refiriéndose en ambos casos a un *jpoxtavanej* que es dueño de una deidad o santo que reside en una caja de madera, a la que también se conoce como caja parlante, situada en el altar del espacio dedicado a la atención de los enfermos con la que el *Cajval Riox* consulta sobre sus males o algunos otros menesteres, como objetos perdidos o problemas referentes a la producción. La deidad que con mayor frecuencia reside en dichas cajas es San Miguel Arcángel.

Sobre estas cajas parlantes existen abundantes referencias, ya que han sido elementos centrales en el origen y devenir de varios de los levantamientos indígenas de la región.[26]

Por otro lado, los datos de los 13 *jpoxtavanej* que proporcionaron información para este estudio son diferentes al anterior, debido a que las personas seleccionadas por OMIECH, OMPTACH y el propio investigador para conformar el grupo abocado a la tarea de generar una memoria de lo que en la actualidad son las medicinas practicadas por tzotziles; además de este trabajo de presentación y análisis de dicha información, mediante la recopilación de sus historias de vida laboral, resultan ser quienes tienen un manejo más amplio de la medicina practicada por los tzotziles de

23 En el estudio realizado en la misma organización por Graciela Freyermuth a finales de la década de 1980 y principios de la 1990, y reportando en 1993, es decir un lustro antes de que se realizara este estudio, señala: "Un practicante puede ejercer más de una especialidad –como es el caso de más de la mitad de los 147 curanderos entrevistados–, encontrándose algunos especialistas en tres áreas." Y más adelante: "de los curanderos entrevistados, 20% ejercía tres especialidades; combinaciones de partero, huesero, hierbero, *ilol* y rezador de los cerros (Freyermuth 1993: 70 y ss.)"

24 Al respecto, Fabrega y Silver, nos dice " *Talking saints*. The Tzotzil term for the owner of a saint is *yahual riosh* —literally, "owner of the god/saint." There are two terms used to refer to saint itself: *riosh shk'oph*, "saint who talks," and *cuxul riosh*, "living saint". (Vogt 1969, gives the term *kh'opohel riosh*, but we have never heard this term used.) The cult of talking saints is an interesting feature of both Indian and Ladino culture in the highlands of Chiapas (1973: 43)".

25 Holland 1963: 199-200.

26 Véase Thompsom 1979, Viqueira y Ruz 1995.

Chamula y Chenalhó porque todos detentan el cargo de *j'ilol* (cuadro 2). De estos, cuatro, se dedican a los cargos de *j'ilol* y *j'ac'vomol*, uno, a las de *j'ilol, j'ac'vomol, jtsac —bac y pitch'tom;* dos, a las de *j'ilol, jtoibits* y *j'ac'vomol*; tres, a las de *j'ilol* y *jvetom*; dos, a las de *j'ilol, j'ac'vomol* y *jvetom*; por último, uno a las de *j'ilol, jvetom y jtsac —bac*.

CUADRO 2. Cargos por *jpoxtavanej* colaborador

Número de *jpoxtavanej*	*j'ilol*	*j'ac'vomol*	*jvetom*	*jtsac–bac*	*jtoibits*	*pitch'om*
4	x	x				x
1	x	x		x		
2	x	x			x	
3	x		x			
2	x	x	x			
1	x		x	x		
13						

Fuente: datos de investigación.

Cabe resaltar, que en ambos grupos, entre quienes se dedican a dos cargos la mayoría detenta como principal el de *j'ilol* (64% de los asistentes a la asamblea de OMIECH), mientras que quienes se dedican a tres o más, invariablemente poseen la de *j'ilol*. En cuanto a la frecuencia respecto al número de cargos a los que se dedican los *jpoxtavanej* (cuadros 3 y 4), quienes son colaboradores manejan con mayor

CUADRO 3. Número de cargos por *jpoxtavanej* colaborador

Número de *jpoxtavanej*	Número de cargos	Porcentaje
1	4	7.7
5	3	38.5
7	2	53.8
13		100.00

Fuente: datos de la investigación

frecuencia dos y, en seguida, tres; los menos de cuatro en adelante; mientras que de los ochenta y ocho miembros de OMIECH ya señalados, 61 % manejaba un cargo; 30.59% dos y, 8.24% tres.[27]

CUADRO 4. Número de cargos por *jpoxtavanej*, OMIECH 1989

Jpoxtavanej	Número de especialistas	Porcentaje
52	1	61.18
26	2	30.59
7	3	8.24
85		100.00

Fuente: elaboración propia con datos de la OMIECH, Memorias del IV encuentro de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, 1989, pág., 27

Por otro lado, según la frecuencia con que aparecen los cargos en uno y otro grupo (cuadro 5), predominan primero, el de *j'ilol*, segundo *j'ac'vomol* y tercero *jvetom*. Lo que apuntaría a la hipótesis, no abordada en este trabajo, de que dicha distribución obedece a la frecuencia con que se presentan los diferentes problemas de salud que competen a cada especialidad.

Finalmente, cabe enfatizar que los datos aquí presentados, sólo representan tendencias y de ninguna manera se pueden extrapolar para realizar generalizaciones respecto a los *jpoxtavanej* de los municipios trabajados.

CUADRO 5. Frecuencia con que aparecen los cargos entre los *jpoxtavanej*

Especialidad	Traducción	Colaboradores	%	OMIECH	%
J'ilol	El que puede ver	13	40.6	33	27.7
J'ac'vomol	Hierbatero	9	28.1	34	28.6
Jvetom o jtamol	Partera (o)	6	18.8	30	25.2
Jtsac –bac	Huesero (a)	2	6.3	19	16.0
Jtoibits	Rezador de los cerros	2	6.3		
			40.6		100.00

Fuente: elaboración propia con datos de la OMIECH, Memorias del IV Encuentro de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, 1989.

27 OMIECH 1989: 27.

J'AC'CHAMEL: LOS QUE DAÑAN

Fuera de cómo ideológicamente el grupo social dirime la díada *j'ilol / j'ac'chamel* en diferentes momentos de su acontecer, en lo general se distingue una diferencia clara entre la labor de uno y otro, Perrin lo refiere claramente en la relación chamán/brujo:

> El chamanismo explica el infortunio mediante una relación particular entre sus víctimas humanas y los seres del mundo otro que lo ocasionaron, siendo los chamanes sus mediadores. Esta relación se puede considerar como "transversal": une dos mundos en principio diferenciables. En la brujería, al contrario, las relaciones entre el origen del mal (el brujo) y la víctima (el embrujado) o el terapeuta (el curandero) son básicamente "internas" porque, en la brujería son los seres humanos —brujos o curanderos— quienes generan el infortunio o quienes lo tratan. Por eso pueden recibir la ayuda de seres del mundo otro —diablos, espíritus maléficos o espíritus aliados— pero son hombres principalmente los que combaten entre sí.[28]

Para los tzotziles de Chamula y Chenalhó, los *j'ac'chamel*, brujos o dañeros, ocupan el polo opuesto al *jpoxtavanej*, resultan ser la antítesis de la salud, por lo mismo de ninguna manera están considerados como practicantes de la medicina tzotzil. Como fue señalado más arriba, en la actualidad se considera que quienes curan son hijos de Dios y quienes hacen daño lo son del Diablo; por lo mismo, unos y otros sólo pueden realizar la acción para la que fueron dotados.[29] En caso de que una persona que ha recibido poder y conocimiento para representar a las deidades del bien, a su vez recibiera lo que el Diablo pudiera llegar a entregarle, pierde lo primero, para ser exclusivamente hijo del Diablo.

Sobre el particular, los Apóstoles y Santos que hacen entrega del mandato, son específicos y enfáticos con el predestinado, con respecto a que por ningún motivo debe aceptar los ofrecimientos de poder y de dinero que le hagan en sueños:

28 Perrin 1995: 12.

29 Holland señala, para los tzotziles de San Andrés, en la década de 1960: "Los que tienen relaciones con los dioses de la muerte dejan de ser hijos de Dios porque su espíritu pertenece al *pucuj*. A cambio de hacer un pacto para servir a las fuerzas del mal, el brujo (tzotzil: *j'ac'chamel*; el que arroja la enfermedad) recibe conocimientos mágicos y poderes ocultos con los que daña a otros; se transforma en un facsímil humano del *pucuj* y, en adelante, las actividades de ambos son complementarias." Sin embargo, en el mismo texto, se presenta una contradicción, porque también establece que hay personas que pueden curar y hacer daño, a las que se denomina *ts'aklom* y se refiere a ellos como "[...] quien tiene una sabiduría completa acerca de lo oculto" (Holland 1963: 132-133, 208).

Así me dijeron los Apóstoles San Juan, San Pedro, San Miguel y San Lorenzo de Zinacantán: "¡Hijo! Te venimos a avisar que no vayas a hablar con el señor de seis cabezas, porque ese es peligroso, no es una ayuda buena la que te puede ofrecer, sino que es para acabar con tu vida, es para engañarte y tenerte. Por favor, hijo, Don Sebastián, acepta que no queremos que aceptes esas cosas; no vayas a creer, no vayas a aceptar si te dicen: 'Hijo mío yo te daré lo que quieras, si quieres riqueza, dinero yo te los voy a dar'".

Eso que me dijeron lo tengo siempre presente, porque lo creí, por eso obedezco a mis padres Apóstoles.

Cuando alguien llegó a mi sueño a ofrecerme esas cosas, a decirme que me iba a dar dinero, yo ya sabía del peligro, entonces no hice caso.[30]

A otros tan sólo les dicen que por ningún motivo deben aceptar otras cosas que les lleguen a ofrecer en sueños, además de lo que ya se les ha entregado.[31]

Entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, los *j'ac'chamel*, lo son de nacimiento,[32] en este sentido haríamos extensivo el criterio de que así como lo es para los *j'iloletic*, también para los *j'ac'chamel* existe predestinación.[33] Por otro lado, aunque el aprendizaje con un maestro es observable en otras regiones de Mesoamérica,[34] llama la atención que ninguno de los colaboradores señaló esta vía para alcanzar la condición de *j'ac'chamel*, es decir, que la única vía para acceder al poder y conocimiento de *j'ac'chamel* es la sobrenatural.

Asimismo, es importante destacar, el nexo establecido y reforzado, desde la Colonia, entre nagualismo y brujería.[35] Los tzotziles, no son la excepción ya que consideran al menos, que los *j'ac'chamel* son personas completas, tienen 13 o más

30 Colaborador Sebastián Hernández Lampoy (pág., 62).

31 Para los tzotziles de San Andrés de la década de 1960, Holland reportó: "Cuando los dioses benévolos terminan de instruirlo, se le ordena pasar al cuarto siguiente, atravesándolo sin detenerse, y regresar directamente a su lugar correspondiente. En este cuarto hay varios dioses ancestros malignos sentados alrededor de una mesa, sobre la que están unas bebidas en botellas de varios colores; al pasar lo invitan a sentarse a la mesa y a beber un trago. Si sucumbe a la tentación, en lugar de pasar por el cuarto sin detenerse como se le había ordenado, aprende entonces a enviar la enfermedad tanto como a alejarla" (Holland 1963: 134). Entre esta cita, y la que le precede, en que se menciona que quien acepta el ofrecimiento del Diablo deja de ser hijo de Dios, hay una contradicción en cuanto a que e *j'ac'chamel* tiene tanto el don de curar como de enfermar, cuestión que se subsana en la actualidad, estableciéndose que para poder curar se tiene que ser hijo de Dios.

32 López Austin refiere que entre los nahuas prehispánicos, quienes nacían bajo los signos de *Ce ehécatl* o *Ce quiáhuatl* eran tlacatecólotl (perjudicador o dañador), lo eran por nacimiento (1967: 88); este fenómeno Anzures y Bolaños lo hace extensivo a Mesoamérica (1983: 108); Holland señala, para los tzotziles de San Andrés, que los brujos por naturaleza lo son debido a que algún *pucuj* subrepticiamente posee a la mujer cuando duerme, o que el *pucuj* introduce algunas gotas de su sangre en las venas de los niños (1963: 134).

33 Hermitte señala que entre los pinoltecos una forma de acceder al poder para dañar, es inhalando el último suspiro o tragando un poco de la saliva de un *j'ac'chamel* moribundo (1970: 67).

34 López Austin 1967: 88.

35 Mercedes de la Garza 1984: 105, López Austin 1967: 96.

ch'ulel, 13 o más *vayijelil* y, segundo, son poseedores de un número equivalente de *quibaltic* o más, es decir, son personas en extremo poderosas con capacidad para transfigurarse en diversos entes y objetos. Con relación a los chamulas, Pozas señala que el grupo de *vayijelil* de un *j'ac'chamel* está conformado por animales sanguinarios a los que se denomina *selom* y a sus *ch'ulel* se les llama *pucuj*.[36] Sin embargo, estas descripciones hechas en la década de 1960 no aplican en la actualidad ya que las vacas y los caballos se encuentran entre los *naguales* más utilizados por los *j'ac'chamel* para asustar a las personas y de esta manera lograr el desprendimiento del *ch'ulel*, para su captura.

En cuanto a la formación del futuro *j'ac'chamel*, se dice que no requiere más allá de un sueño, e incluso que no requiere soñar; así que, después de soñar, o por naturaleza, por ejemplo haber nacido en un día miércoles, está en total capacidad de producir daño. El *j'ac'chamel* empieza a practicar, como en el caso de los *jpoxtavanej*, a partir de los 14 años. Antes de dañar por primera vez a los humanos aplica su poder en diversas plantas, que trata de secar matando la raíz, así como en animales, de preferencia aves de corral, perros, equinos y reses. Esto lo hace con el fin de asegurarse de su poder, para evitar actuar sobre las personas sin el efecto esperado. Así, una vez que el *j'ac'vomol* ha comprobado el éxito en la aplicación de su poder, se aboca al exterminio de humanos.

Así como en el caso de los *j'iloletic*, el Diablo se vale de la vía onírica para hacer entrega de las deidades secundarias en las que el *j'ac'vomol* se puede apoyar, entre las que destacan: Judas, los *Anjeletic* rojos y negros ubicados en cuevas, ojos de agua, arroyos y ríos, diversos demonios de la noche, así como algunos Apóstoles que a veces se prestan a dañar.[37]

También se les entrega materia demoníaca y materia que por sí misma es venenosa o dañina. Entre la materia demoníaca, en el sentido sobrenatural, se habla de velas, generalmente rojas y negras; plantas venenosas que son particularmente espinosas y urticantes (y no se incluye la ortiga o chichicaste, *Urtica dioca*, planta medicinal muy conocida); animales ponzoñosos como víboras, arañas, alacranes, hormigas rojas y negras, colores que corresponden a los de las deidades malignas; también se les entrega la frialdad de los huesos y la de los difuntos, así como la de

36 Pozas 1977: 204.

37 Holland menciona que aunque los brujos sirven a las fuerzas del mal están en capacidad de manejar a todo tipo de deidades (1963: 132-133).

ciertas cuevas y cerros. Para recibir estos poderes, los *j'ac'chamel* deben permanecer durante 13 noches, con sus días, en un panteón.

Con relación a la materia maligna, es decir, la ofrendada a espíritus malévolos y entidades demoníacas, Signorini y Lupo señalan:

> [...] la ofrenda asume un preciso valor de negocio: no es manifestación devocional ni súplica, sino que responde a un código contractual.
>
> La ofrenda que en este caso pueda hacer el hombre no será nunca mal acogida, antes bien, será aceptada; pero a diferencia de lo que ocurre cuando se ofrece a Dios, la aceptación obliga al respeto de la ley de intercambio, a la observancia del vínculo contractual; aunque ya se sabe, el Diablo es a veces traicionero.
>
> En el caso de que la acción hostil sea obra de espíritus dueños de lugares, la ofrenda está en sintonía con su naturaleza ambigua, que les lleva a menudo a materializarse antropomórficamente, rica de apetitos y de humores. Junto a velas e incienso se les ofrece comida, en forma de pitanzas cocinadas [...] el corazón (o el cuerpo entero) de un pavo en sustitución de la esencia del enfermo que está consumiendo el espíritu.[38]

Los medios para introducir o afectar con estos materiales a las víctimas son varios. Primero, tenemos la intrusión de objetos por la vía sobrenatural que, a su vez tiene dos variantes, la primera, sería la introducción del objeto por la vía de un nagual del *j'ac'chamel*, y la segunda, por medios mágicos que, como refiere Guiteras,[39] recibe los nombres de *poslom*, *majbenal* y *toc'aalté*. El procedimiento para lograrlo es una ceremonia en la que *j'ac'chamel* se postra ante un altar, en el que previamente colocó materia demoníaca y velas para adornarlo; las enciende, e hincado implora, e incluso llora a su protector para que maltrate a la gente o la extermine mencionando la materia demoníaca con que quiere hacer sufrir y exterminar a la víctima.

Estas ceremonias tienen lugar por la noche en panteones y en aquellos ojos de agua, ríos y cuevas donde residen *Anjeletic* rojos o negros. Al finalizar, todo lo que ha sido colocado sobre el altar es enterrado en el lugar. En este orden, la acción que

38 Signorini y Lupo 1989: 91.

39 Guiteras: "El *poslob* o *majbenal* produce fiebre, dolor de cabeza, una sensación de mordedura en el estómago y disnea; esta enfermedad se llama también *'Oxlajuneb* (trece), porque trece es el número de objetos que se ponen mágicamente en el cuerpo de la víctima (diversas serpientes venenosas, hormigas, avispas y alacranes, aparte sacate espinoso). En ocasiones, la intrusión de otros animales (cachorros caninos, lechones, armadillo, ranas, sapos y ratas) produce los mismos efectos. *Tok'aalté'* es la intrusión de fuego, que causa tumores incurables. Cuando el *poslob* se relaciona con el arco iris puede también producir enfriamiento, explicándose así las fiebres y escalofríos del paludismo" (Guiteras 1965: 124).

con mayor frecuencia se emprende, y que entre los tzotziles es de las más temidas, es *cortar hora* que, como señala Guiteras,[40] durante el ceremonial, mediante magia imitativa el *j'ac'chamel* busca extinguir la vida de su víctima.

Segundo, el *j'ac'chamel* subrepticiamente introduce la materia demoníaca en la comida de la víctima, con objeto de lograr su ingestión, y sobre la que actuará mágicamente para producir el daño. Cabe señalar, que esta materia en sí misma no es venenosa, por ello, se precisa de la magia para lograr el objetivo de dañar.[41]

Otra de las vías más mencionada es la acción del *j'ac'chamel* que en su forma de nagual espanta a sus enemigos, con objeto de atrapar y comer sus *ch'ulel*.[42]

Debido a esto, no son muchos los *j'iloletic* que acepten ayudar a las personas a salvarse de mal echado, toda vez que la mayoría teme enfrentar poderes que rebasen su capacidad arriesgándose a ser dañados, ya que puede suceder que el *j'ac'chamel*, al saber quien ayudó a su víctima a curar, se aboque a su destrucción.

Más que relacionar el *j'ac'chamel* con determinados signos y síntomas, se lo asocia con el agravamiento del enfermo y la dificultad para ayudarle a recuperar la salud, sobre todo cuando en la pulsación inicial el *j'ilol* no detecta el mal por efecto de algún "tapa ojo" impuesto por el *j'ac'chamel*. Al respecto, es importante el señalamiento que hace Esther Hermitte con respecto a los pinoltecos:

> El síndrome de la enfermedad tiene una importancia secundaria cuando se teme que haya brujería. La sospecha del *mal echado* tiende a aparecer, por lo tanto, cuando el enfermo no responde al tratamiento, o cuando su condición física parece empeorar. Aparte de esta sospecha, no hay ninguna relación estrecha entre los síntomas y el diagnóstico. Un vientre hinchado puede ser espanto o brujería; la debilidad extrema puede ser espanto o brujería. Sólo el contexto social indicará en última instancia, qué enfermedad tiene una persona. El enfermo y su familia aceptarán como definitivo el diagnóstico del *poshtawaneh*.[43]

40 Guiteras 1965: 124.

41 Sobre el particular, Aguirre Beltrán señala que existen dos formas de ingestión de que se vale la brujería para hacer daño: una, mediante materia demoníaca, que por sí misma no es venenosa y que producirá el daño por la vía de la magia y, dos, daño físico directo mediante la administración de venenos (1980: 228-229).

42 A diferencia de lo que en este trabajo se ha planteado respecto a que los naguales no establecen contacto físico con sus víctimas, Aguirre Beltrán señala que el nagual muerde y desgarra el alma de su víctima sin que quede huella de la mordida en el cuerpo de la persona, pero sí la aparición súbita de la dolencia (Aguirre Beltrán 1980: 223-224).

43 Hermitte 1970: 125-126.

En general, los niños resultan ser los más afectados por mal puesto aunque el daño no esté dirigido a ellos; afectará a la persona más débil de la familia directa cuando la fortaleza de la sangre de la persona a quien se busca dañar es superior. Es por eso que los niños son especialmente recomendados con la divinidad. A este hecho, Hermitte lo denominó brujería redirigida y lo refiere al:

> [...] ataque planeado o accidental por parte del *ac'-chamel* contra una persona que no es su verdadero objetivo. En el primer caso, se explica como un fracaso en alcanzar a la víctima deseada (principalmente porque el espíritu y los naguales de la presente víctima son más poderosos). Cuando tal acontece, el ataque sobrenatural se dirige contra uno de los miembros de su familia, por lo general la mujer o los hijos pequeños.[44]

Por el lado de los ataques directos se menciona, que hasta los 40 años, resulta de alguna manera sencillo dañar a las personas, pero después se hace más difícil, en este sentido, a mayor edad, mayor dificultad para dañar a una persona:

> Aquí en mi comunidad hay un *j'ac'chamel*, es un chamaco que tiene como 17 años. Cuando toma, se pone a hablar sobre su trabajo. Ha dicho que los que son ancianos son muy difíciles, porque su carne y sus huesos son muy duros, que por ello es muy difícil tumbarlos.
>
> Pero cuando tienen 30 o 35 años aún son fáciles, porque su carne y sus huesos están muy débiles.[45]

En la actualidad, la identificación de un *j'ac'chamel* es excepcional debido al gran peligro que corre la vida de quien decide aceptar dicho mandato, ya que existe el antecedente, en diversos municipios, del exterminio no sólo del *j'ac'chamel* sino de toda su familia, a quienes después de muertos se decapita. Por ello, los *jpoxtavanej* temen, sobre manera, ser señalados como *j'ac'chamel*, ya que, además del descrédito social implicado, se pone en riesgo su trabajo, su vida y la de su familia.

Podríamos pensar que como producto de los cambios culturales, sociales y económicos que se están suscitando entre los tzotziles y, en consecuencia, el

44 Hermitte 1970: 131-132.

45 Colaborador Manuel Hernández López (pág., 49).

surgimiento de formas diferentes de regulación social, el mal echado va perdiendo vigencia como un mecanismo de control social, motivo por el cual cada vez se reporta menos su presencia.

Sobre el particular, Anzures y Bolaños señala: "Los hechiceros [...] no han de ser considerados como simples factores del mal, ya que cumplen con una función que es parte del sistema de normas de control de una sociedad mediante mecanismos de miedo y represión. Es decir en cada cultura hay un "malo" para evitar el "mal" comportamiento del grupo".[46]

46 Anzures y Bolaños (1983: 108-109). Un reporte extenso sobre la brujería como mecanismos de control social lo encontramos en el libro de Esther Hermitte (1970).

FAMILIA, PREDESTINACIÓN Y HERENCIA

Familia

En el proceso de formación, herencia e iniciación de los *jpoxtavanej*, la familia constituye un factor de suma importancia. Aquí me refiero a la familia no en términos de consanguinidad (hijos, padres, tíos, abuelos), sino como unidad social en el sentido extenso o, como señala Vogt, a la familia patrilocal extensa,[47] la que además de incluir a las personas genéticamente ligadas, incorpora a hijos adoptados, yernos, nueras y compadres, y en cuya dinámica se presentan influencias multidireccionales. En casi todas las historias de los *j'iloletic* que colaboraron en este estudio se puede observar la influencia directa o indirecta de la familia en dicho proceso, y en diversos momentos o en uno clave. En la mayoría de los casos en la estructura familiar se ubican uno o más *jpoxtavanej*, lo que sitúa al candidato en circunstancias de vida que le permiten, en algún momento, acceder al conocimiento, prácticas y mandato para constituirse como tal.

A modo de ilustración, entre los 13 *j'iloletic* que proporcionaron datos para el estudio que dio lugar a este trabajo, se encontró que todos tenían familiares que también lo son o lo fueron; de éstos (cuadro 6), tres tuvieron sólo un familiar *jpoxtavanej*, los otros diez, de dos en adelante. De entre estos casos, destaca el de una de las más importantes *j'ilol, j'ac'vomol* y *jvetom* de la cabecera municipal de Chenalhó, quien a temprana edad fue adoptada por una *jpoxtavanej* cuyos cargos eran los de *j'ilol, jvetom* y *jtsac–bac*. A pesar de que la madre adoptiva tenía varios hijos e hijas, tocó a una hija natural y a la hija adoptiva recibir el mandato.

47 Vogt 1966: 97.

Otro caso es el de un *j'ilol* y *j'ac'vomol* chamula, del paraje Belisario Domínguez de Chenalhó, quien durante su infancia acompañó a su madre y que como adulto lo hizo con su suegro, quien al final de su vida quiso "heredarle" el poder y el conocimiento, conminándolo a pedir a *Riox* le concediera ser favorecido con el mandato de *j'ilol*. En cuanto a la frecuencia con la que aparecen los distintos familiares ligados al *j'ilol* (cuadro 6): en primer término, tenemos a los abuelos en nueve casos, en seguida, a la madre en cinco casos, y si agregamos el caso de una madre adoptiva suman seis; luego, tenemos al padre en cuatro.

CUADRO 6. Frecuencia de familiares que son *jpoxtavanej* ligados a los colaboradores

Número de familiares que fueron *jpoxtavanej*	Colaboradores
1	3
2	3
3	1
4	3
5	2
8	1

Fuente: datos de la investigación.

Predestinación

"Algunas personas, además de rezar, ayunan para pedirle a *Riox* que les permita ser *j'ilol*, pero esto no llega con rezos, sino que la promesa llega porque es voluntad de Dios, Dios lo eligió, porque la persona que fue designada lo tenía en su destino".[48]

48 Historia de Jacobo Ruiz Ortiz (pág., 14).

Entiendo a la predestinación, como el destino anticipado, por efecto de la voluntad divina, que provoca que una persona será *jpoxtavanej*, y más específicamente *j'ilol*.[49] La predestinación no sólo toca a la persona sino que, además, la sitúa en un ámbito en el que se topa con las condiciones idóneas para su formación y desarrollo, entre otras, como vimos en el apartado anterior, en una familia en la que por intermedio de alguno de sus miembros puede recibir la formación, heredar, en forma sobrenatural, el conocimiento de algún ancestro o de sus ancestros y ser vehículo de la prueba de iniciación para concretar el mandato.

De ahí que lo importante del asunto no sea necesariamente la presencia o no de familiares *jpoxtavanej*, sino la interacción y dinámica que entre estos y los predestinados se suscitan, porque ciertamente no basta tener familiares que hayan recibido el mandato para ser un predestinado y, en este sentido, es claro que no todos los descendientes de *jpoxtavanej* se avocan a la tarea de curar.

Así, vemos que, en algunos casos, tan sólo uno de los descendientes termina siéndolo, en el otro extremo, también puede ocurrir que todos reciban el mandato. Los datos del estudio muestran que de los entrevistados: dos tienen un hermano que también es *jpoxtavanej*; dos, tienen dos; uno, tiene tres y uno, seis. Los otros siete no mencionaron hermanos que recibieran el mandato.

La señal

En torno a la predestinación se presenta un elemento al que los colaboradores han denominado "señal", consiste en que las deidades, de alguna manera, indican

49 Sobre la predestinación, López Austin nos dice: "El concepto de una predestinación, de la acción de una fuerza sobrenatural que determine la suerte de los hombres antes de su nacimiento, puede parecer a primera vista ajena al pensamiento de los pueblos nahuas, ya que es constante la idea de que el hombre se encuentra sujeto a la influencia adquirida del signo en el que le toca nacer, y que aún es posible evadir esta influencia difiriendo por unos días la ceremonia del ofrecimiento de la criatura al agua. Este ardid, que cambia oficialmente los efectos mágicos de la fecha del nacimiento, puede hacer suponer que las fuerzas determinantes del destino inician su actividad desde que el niño es recibido por los dioses en la ceremonia, verdadera conexión del ser humano con el transcurso temporal. Pero el hecho de que los curanderos lo sean por defectos corporales innatos y de que los *tlacatecólotl* manifiesten sus futuros poderes antes del nacimiento, desapareciendo y apareciendo cuatro veces en el seno materno, son razones suficientes para hacer suponer la predestinación, independientemente del día del nacimiento y la fecha en que el niño es ofrecido al agua. El *tlacatecólotl* que recibe su poder de fuerzas sobrenaturales, por consiguiente adquiere su virtud no sólo por la fecha calendárica de su nacimiento, sino por una influencia prenatal" (López Austin 1967: 89).

que un pequeño por nacer, o ya nacido, un niño o joven, cuando adulto será *j'ilol*. La señal puede ser de varios tipos, las que se presentan en los sueños de los progenitores o de algún familiar cercano, las detectadas por los *j'iloletic* al pulsar al niño o joven, enfermo o no, y las que se presentan al predestinado en forma de sueños, en ocasiones acompañadas de enfermedades constantes.[50]

En seis de los casos trabajados, los *j'iloletic* proporcionaron datos, tanto a nivel personal y familiar, que fueron interpretados como señales inequívocas de predestinación. En el primero, el padre de un *jpoxtavanej* de la cabecera de Chenalhó soñó en repetidas ocasiones que su hijo sería un poderoso *j'ilol*, por alguna razón se negó a aceptar dicha señal. Sin embargo, cuando se presentó la ocasión en que el hijo, que a la sazón tendría 14 años, estuvo obligado a curar a su madre muy enferma, el padre refirió haber referido las señales mencionadas. Además, en lo personal este *j'ilol*, tuvo incontables sueños formativos y de entrega de materiales durante su niñez.

> Entonces mi papá vio que curé a mi mamá y me dijo: "Es cierto que ya sabes algo, hijo". Primero, cuando recé me estaba viendo, de allí, cuando terminé, me dijo estas palabras: "Entonces es cierto lo que soñé cuando tu mamá estaba embarazada de ti. Soñé que eras un varoncito muy valiente con una importante misión. Pero pensé que no era cierto, que nada más era una fantasía, pero ya vi que sí lo sabes".[51]

En el segundo caso, el padre de un joven *j'ilol* de Cabecera Chenalhó le indicó que cuando adulto sería *jpoxtavanej* como él, quien a su vez fue enterado que lo sería por intermedio de la abuela, que también lo fue.

El tercer caso se refiere a un *jpoxtavanej* del paraje Tzontehuitz, en Chamula, quien desde muy pequeño sabía que algún día sería *j'ilol*, asunto del que refiere sueños desde que tuvo uso de razón, aunado a ello, por efectos de una enfermedad a muy temprana edad tuvo que ser pulsado por un tío abuelo lejano, vecino

50 Quezada señala la presencia de la predestinación entre los curanderos de la Colonia, la que era reconocida de diversas maneras: la desaparición del hijo del vientre de la madre a los seis meses de embarazo por cuatro veces; ser el séptimo hijo o hija de una serie de hombres o mujeres, según el caso, aunado al hecho de haber nacido en un viernes; la presencia de defectos físicos congénitos o secundarios y señales durante la infancia (2000: 35-37). En relación con los zinacantecos, Fabrega y Silver refieren que los *j'iloletic* son seleccionados antes del nacimiento: […] *the selection of a h'ilol occurs before birth; hence certain people are, so to speak, predestinated to become curers* (1973: 31-32).

51 Historia de Antonio Vázquez Jiménez (pág., 13).

del mismo paraje, enterándose, por ese medio, que llegaría a ser *jpoxtavanej*.[52] Supongo que derivado de dicho pulsar éste *j'ilol* recibió la encomienda de enseñar y legar su conocimiento a ese familiar:[53]

> Bueno, hablo de un anciano del que digo que es mi medio abuelo. Él vivía cerca de nuestra casa y fue el que me dijo que iba a ser *j'ilol*, que iba a apoyar a los hijos de Dios. También me dijo: "Por eso es que te vamos a poner tus velas, porque si no te puede pasar a traer el Diablo, o puede pasar un aire y cortarte la fuerza".
>
> Desde que nací me empecé a enfermar y mis padres no sabían porqué, hasta que mi tío-abuelo me llegó a pulsar y les dijo que era porque yo iba a aprender algo. Y ese, mi abuelo lejano, me hizo el favor de curarme, de verme, entregarme con Dios y pedirle perdón porque yo no sabía nada. Era yo todavía muy pequeño cuando me recomendó con Dios para que me protegiera. Eso es lo que él hizo.[54]

El cuarto caso es el de un *jpoxtavanej* del paraje Candelaria, en el municipio de San Cristóbal de Las Casas; pertenece al pueblo chamula, su abuelo le decía que cuando adulto sería *j'ilol* heredando su conocimiento y el de su padre, quien también lo era.

El quinto caso, se refiere a un *jpoxtavanej* del paraje Yitik, en el municipio de Chamula, a quien su abuelo refirió que él ya sabía que su nieto seguiría sus pasos.

En el sexto caso, de Chi'biltenal, Chamula, se menciona que el padre del predestinado en repetidas ocasiones soñó que su hijo heredaría su saber y poder.

52 Fabrega y Silver nos dicen respecto a los zinacantecos: *[...] This may be revealed early or late in life when the chosen one falls ill The h'ilol who "pulses" the patient then divines from the blood his destiny as a new h'ilol, and informs him that to be cured he must make his own debut as a curer. The sénior h'ilol may take the patient under his tutelage and instruct him in the esoteric knowledge associated with curing, or the patient may come by necessary knowledge through some further process of revelation* (Fabrega y Silver 1973: 31-32).

53 Quezada menciona que durante la Colonia, cuando se detectaban signos de predestinación en algún niño o joven, se recurría a un curandero para que lo formara (2000: 38).

54 Historia de Pascual López López (pág., 3).

Herencia

Aunado al elemento de predestinación, tenemos la herencia, que entendemos como el legado de conocimientos y poder médico de una persona a otra, generalmente de abuelos o padres a hijos y nietos, respectivamente; rara vez de suegro a yerno o tío lejano a sobrino. Cabe, aquí, la consideración que hace Eliade, respecto a que "[...] el chamanismo, hereditario o espontáneo, es siempre un don de los dioses o de los espíritus: visto desde cierto punto, sólo en apariencia es hereditario";[55] en este sentido, independientemente de las apariencias, toda persona que accede al mandato lo haría predestinada. Los mecanismos por los cuales se enteraron, quienes en su momento fueron candidatos, de que en algún momento estarían obligados a recibir el mandato de continuar con la labor de cuidado y curación que venía realizando su ancestro son dos, a saber: el candidato es informado a través de sueños, o bien, es informado por quien le hereda.

Herencia a través de sueños

En sus sueños el candidato es informado de la herencia sobrenatural de que es sujeto, esto en general sucede unos días antes o la víspera del deceso de quien legará:

> El apóstol San Pedro y Santa Cruz me dijeron que recibiera un morral que era de mi padre, me quedé sorprendido y me pregunté: "¿Para qué querría yo ese morral?" Entonces me dijeron que faltaba poco, como seis o nueve días, para que mi padre muriera. Yo no quería aceptar el morral y les decía que ya tenía mi propio morral y que en ese podía cargar mi material, pero me dijeron que el morral que me estaban dando era mío y que lo tenía que aceptar, ya que mi padre tenía otro. Acepté quedarme con el morral, a sabiendas de que mi padre se iba a quedar con otro. Entonces me lo puse en el hombro derecho.[56]

55 Eliade 1976: 31.

56 Historia de Jacobo Ruiz Ortiz (pág. 9).

Herencia por designación

La herencia por designación se da cuando quien legará señala insistentemente a quien serán adjudicados sus conocimientos. Esto parece lograrse, a su vez, a través de dos mecanismos: quien legará ha sido, digamos, avisado por las deidades de qué persona recibirá su conocimiento:

> Entonces me contestaba mi madre: "Ay, que bueno hijita, es que también vas a ser *j'ilol* como yo, vas a ser *j'ilol* como tu abuela. Que bueno que alguien va a heredar el conocimiento y poder del *j'ilol* cuando nos muramos. Mira, ya murió tu abuela, así que se me quedó a mí; entonces, cuando yo muera, pues te queda a ti. A ti te van quedar todos mis conocimientos, todas las palabras que tengo".[57]

Segundo, cuando el *jpoxtavanej* ha escogido a quien quiere legar su saber y hace una petición formal e insistente a las deidades para que, en su momento, transfiera su conocimiento a la persona que ha seleccionado y a quien considera cumple con los requisitos para comprometerse y realizar adecuadamente, es decir con ética, esfuerzo, devoción y dedicación, las tareas inherentes al mandato. Dicha petición requiere de un ritual que tiene como punto de partida un ayuno y es seguida de una ofrenda acompañada de la petición en forma de canto.

> Es por eso que él se puso a hacer su ayuno, para que yo tuviera sus conocimientos, las experiencias que él tenía como huesero.
>
> Cuando mi padre murió pensé: "Ni modo, tengo que hacer la lucha con el conocimiento de mi padre, porque ya me lo enseñaron en el sueño. Además, mi padre me dijo que a mí me iba a dejar todo, por eso tengo que ayudar a las personas cuando se fracturen". Así decía dentro de mí y a nadie se lo contaba.
>
> Así fue que me quedaron los conocimientos de mi finado papá y decía yo dentro de mí: "Esta bien, ya se murió mi padre y me había dicho que yo tenía que trabajar como él lo hizo, cumplir, porque si no su *ch'ulel* se iba a enojar".[58]

57 Historia de Margarita Pérez Pérez (pág., 8).

58 Historia de Sebastián Hernández Lampoy (pág., 28).

En este mismo tenor, se presentó el caso de un *jpoxtavanej*, que llegó a serlo porque, por un lado, su suegro deseaba heredarle el conocimiento y para los efectos ayunó e hizo peticiones a las deidades, y por otro, instó a su heredero a ayunar y orar y pedir fervientemente le fuera concedido el mandato:

> Cuando mi suegro ya no pudo trabajar porque se enfermó, me dijo que aunque no era su hijo, sino su yerno, tenía yo que quedarme con sus ideas, con sus palabras: "A nadie más le puedo dejar, sólo a ti, porque eres el que siempre anda conmigo". Eso es lo que mi difunto suegro me decía, y yo le decía que estaba bien, que iba a hacer la lucha para que me concedieran el cargo de *jpoxtavanej*.[59]

Así, de entre los 13 *jpoxtavanej*, que colaboraron en este estudio, seis reconocen ser herederos del saber, dos de ellos de su padre, una de su madre adoptiva, uno de su suegro y dos de su abuelo.

59 Historia de Manuel Hernández López (pág., 10).

FORMACIÓN

El proceso mediante el que una persona llega a ser *j'ilol* no en todos los casos se reduce a la predestinación y a la entrega onírica de conocimiento y habilidades. Al menos, esto no constituye la regla, sino más bien la excepción, tal y como ha sido señalado en la etnografía realizada en la región[60] y en otras partes del país.[61] En la mayoría de los casos, el futuro *j'ilol* pasa por un periodo de formación,[62] que Noemí Quezada ha denominado "etapas formativas"[63] y, dentro de éstas, Aguirre Beltrán[64] señala que uno de los factores de mayor importancia es la transmisión del conocimiento médico.

En los procesos de formación de los *j'iloletic* se presentan dos modalidades, la de la formación del predestinado en el contexto de la tradición familiar, y la onírica; en la mayoría de los casos aparecen amalgamadas, pero la única obligatoria, en términos de validación social, es la que ocurre en el plano de lo onírico.

60 Para los tzotziles de Zinacantán, Fabrega y Silver 1973: 31; para los tzeltales de Pinola, Hermitte 1970: 125-126; para los tzotziles de San Andrés, Holland 1963: 132-133; para los tzeltales de Cancuc, Pitarch 1996a: 220; para los tzotziles de Chamula, Pozas 1977: 212; durante la Colonia Quezada 2000: 41, y Campos Navarro 1996: 96-97.

61 Aguirre Beltrán refiere la importancia que tiene la formación en el ámbito de familiares entre náhuas, mayas, huicholes y tarahumaras (1980: 39). Mientras que Quezada destaca que: "El curandero pasaba por una serie de etapas formativas para llegar a ser un profesional, en algunas de ellas se observaban rasgos conservados desde la época prehispánica, en tanto que en otras se consignaban elementos de origen español asimilados y adaptados" (2000: 35).

62 En el estudio que Freyermuth señala: "La mayoría [de 147] refirieron que aprendieron a curar por "don divino" o "por su inteligencia" (65%) y una proporción menor, a través de la enseñanza en su familia o en alguna institución. Sin embargo, observamos que el ser curandero depende en gran medida de la influencia familiar; las dos terceras partes de los entrevistados han tenido contacto desde la infancia con algún tipo de práctica curativa" (1973: 729).

63 Quezada 2000: 35, Aguirre Beltrán 1980: 39.

64 "Transmisión del conocimiento médico de los ancianos a los menores [...] familias y hasta linajes dedícanse al arte de la medicina. Los conocimientos médicos son transmitidos por los ancianos a los menores, y puesto que la herencia patrilineal se presenta como dominante, lógico es que el hijo o la hija reciba la experiencia de los padres. El entrenamiento en el arte médico comienza temprano en la vida; de simple ayudante pasa el aprendiz, en el correr de los años, a convertirse en *ticitl*" (Beltrán 1980: 39).

Tradición Familiar

En los casos en que el predestinado recibe una parte de su formación en el ámbito de la vigilia, ésta se da en el seno familiar, de ahí que con Quezada se la denomine fase de formación dentro del contexto de la tradición familiar.[65] La formación dentro de este contexto, a su vez, consta de dos componentes, a saber, el acompañamiento y la transmisión formal del conocimiento médico. Estas dos modalidades constituyen los elementos que permiten socialmente señalar al predestinado y situarlo en posición de conformar los *habitus* que le permitirán estructurar los procedimientos de su práctica personal, así como los de los cargos que manejará.

Acompañamiento

Por lo que respecta al acompañamiento, se utiliza ese término en consonancia con la forma mediante la cual los *j'iloletic* colaboradores designan el proceso mediante el que tuvieron acceso a una parte de la práctica de sus mayores. El acompañamiento consiste, entonces, en que el *j'ilol* siempre que es requerido para atender a un enfermo lleva con él o ella (se hace acompañar) un niño o niña de quien en ocasiones sabe que está predestinado para recibir el mandato.

De entre los *j'iloletic* colaboradores que durante la infancia estuvieron ubicados en situación de acompañantes, una lo fue de su madre adoptiva, uno de su madre y padre, quienes curaban juntos; uno, de su madre y de su primo; cuatro lo fueron de su abuelo, de éstos, uno, a su vez, acompañó a su suegro; cuatro fueron acompañantes de su padre, y dos de su tío. Entre los familiares *jpoxtavanej* más acompañados (cuadros 7 y 8) se encontró en primer término a los abuelos y al padre y, en seguida, a la madre.

Algunos de los *jpoxtavanej* entrevistados se refieren al acompañamiento como una actividad más casual que causal, más relacionada con simplemente andar en el camino con el otro que estar presente en el ritual y aprender de éste, sobre todo en

65 Quezada 2000: 37.

las fases infantiles del acompañamiento, donde los niños más bien juegan mientras el familiar se ocupa del ritual.

> Bueno, la verdad no le ponía atención, sino que yo me ponía a jugar con los niños familiares del enfermo, me iba a jugar con ellos y no escuchaba lo que decía mi madre, cómo se rezaba, nada. Yo aprendí aparte, escuché aparte, por medio de sueños. Entonces, cuando ya iban a comer me llamaban: "Ven a comer". Nada más así era mi trabajo, era puro jugar, pero nunca puse atención en los rezos.[66]

CUADRO 7. Frecuencia con que aparecen los distintos familiares ascendientes ligados al *j'ilol*

Familiares *jpoxtavanej*	Colaboradores
Padre	4
Madre	5
Madre, padre adoptivos	1
Abuelo, abuela	9
Tío, tía	2
Hermana, hermano	5
Suegro, suegra	2
Padrino, madrina	1
Prima, primo	1

Fuente: datos de la investigación.

Por otro lado, se da el caso de que el acompañante esté presente durante el ritual curativo, ya sea porque las circunstancias no permiten otra opción, como sería el caso de que no haya otros niños en la familia, que el ritual se realice entrada la noche, o que el acompañante sea obligado por su mentor a permanecer en el lugar del ritual para que vaya aprendiendo. Independientemente de la causa, el predestinado no necesariamente permanece concentrado en el ritual; sin embargo, presupongo que las imágenes producto de estas experiencias van im-

66 Historia de Margarita Pérez Pérez (pág., 7).

pregnando gradualmente el inconsciente del candidato, coadyuvando, entre otros elementos de la formación, a la conformación de los *habitus* que años adelante se concretarán en su quehacer como *jpoxtavanej*.

Yo escuchaba lo que decía mi papá, pero luego no lo recordaba, por más que quería no podía hacerlo, era muy difícil que algo se me quedara. Así, que no podía aprender mirando cómo prendía su vela, cómo se persignaba, cómo formaba sus plantas, no podía grabarme todo lo que decía mi papá. Ni con el tío, ni con la abuela pude aprender, aprendí cuando me enseñaron directamente en el sueño.[67]

CUADRO 8. Frecuencia de familiar *j'iloletic* acompañado

Aprendizaje	Frecuencia
Padre	2
Madre	2
Madre, padre adoptivos	1
Abuelo, abuela	3
Tío, tía	2
Hermana, hermano	0
Suegro, suegra	1
Padrino, madrina	0
Prima, primo	1
Exclusivamente sueños	3

En este cuadro hay que considerar que dos de los *j'iloletic* acompañaron a más de un familiar, razón por la cual el total es 15 en vez de 13.
Fuente: datos de la investigación.

Para el caso en el que *jpoxtavanej* se propuso que su acompañante aprendiera, y se abocó formalmente a lograrlo, tenemos el siguiente ejemplo:

En un principio mi papá me preguntaba si yo estaba entendiendo lo que él decía, si se me estaba grabando todo lo que decía en el rezo. Pero yo no entendía. Entonces, mi papá, desesperado me decía: "Ay Dios, hijo, yo creo que nadie va a recibir mis conocimientos,

67 Historia de Jacobo Ruiz Ortiz (pág., 10).

nadie lo va a seguir desarrollando, yo creo que van a quedar en otro lugar, con otra persona, porque aunque aquí son bastantes ninguno aprende. Y cuando estaba tomado, se ponía a llorar".[68]

La otra variante es cuando el discípulo en lo personal se propone aprender de lo que observa:

Yo miraba qué era lo que hacía, cómo presionaba los huesos, qué planta daba para el calor o para el frío; también oía y veía cómo rezaba y soplaba sobre los huesos quebrados y averiguaba si algunos se habían quebrado porque el Diablo o los envidiosos lo habían agarrado y arrojado el *ch'ulel* del enfermo.[69]

68 Historia de Jacobo Ruiz Ortiz (pág., 5).

69 Historia de Sebastián Hernández Lampoy (pág., 14).

TRANSMISIÓN FORMAL
DEL CONOCIMIENTO MÉDICO

Sin embargo, no siempre la persona acompañada, resulta ser la encargada de transmitir la parte complementaria y formal del conocimiento. Cuando a los *jpoxtavanej* se les inquirió sobre la persona de quién consideraban haber aprendido los procedimientos de *jpoxtavanej* (cuadro 9) señalaron a los abuelos y a la madre como predominantes y en seguida al padre.[70]

CUADRO 9. Persona que transmitió formalmente el conocimiento médico

Aprendizaje	Persona que transmitió
Padre	2
Madre	2
Madre, padre adoptivos	1
Abuelo, abuela	3
Tío, tía	2
Hermana, hermano	0
Suegro, suegra	1
Padrino, madrina	0
Prima, primo	1
Exclusivamente sueños	3

En este cuadro hay que considerar que dos de los *j'iloletic* acompañaron a más de un familiar, razón por la cual el total es 15 en vez de 13.
Fuente: datos de la investigación.

70 Freyermuth reportó que 54 de 147 entrevistados "[...] refirieron que su madre, padre o ambos habían sido o eran curanderos, y cuatro que uno de los abuelos. En otros casos, el familiar curandero era la suegra, la tía, el hermano, etcétera" (1973: 72).

El hecho de que la madre o la abuela *jpoxtavanej* no estén en primer término en los procesos de transmisión del conocimiento y encabecen la lista de los acompañados nos indica que una buena parte del aprendizaje se suscita en espacios fuera del ritual de curación, mediante conversaciones específicas de orientación, sensibilización, así como en los procesos de recolección y preparación de materia sagrada y médica.

Formación Onírica

Tal cómo ha sido expuesto en otro capítulo de este trabajo, fuera de los desplazamientos que realicen los *alter ego* de los tzotziles mientras el cuerpo humano duerme,[71] es a través de los sueños y el trance, digamos, que la conciencia, asentada en el componente corporal de la persona accede a la dimensión del Otro Cielo-OtraTierra (*Yan Vinajel-Yan Balamil*), lo que representará menor o mayor dificultad dependiendo de la persona que se sea. Para los *jpoxtavanej*, en especial el *j'ilol*, este acceso es fácil, toda vez que constituye una "puerta", de acceso a esos espacios que *Riox* pone a disposición de sus representantes, y es, por su intermedio, que los *jpoxtavanej* reciben, validan y actualizan sus saberes y prácticas.

Es en el plano onírico donde se produce la ruptura psíquica, que alude Eliade, es decir, el ámbito del "éxtasis",[72] donde se suscita la separación entre lo profano y lo sagrado, y que aproxima a los *j'iloletic* al complejo chamánico, que Califano caracteriza como el espacio desde el que se puede "salir fuera" o "estar fuera";[73] que como señala Schröder,[74] constituye "la base estructural del chamanismo". Cabe señalar, que el hecho de que el vehículo del "éxtasis" esté situado en el ámbito onírico lo descarta como una técnica la "técnica del éxtasis", porque como

71 Hermitte señala la particular importancia que para los tzeltales de Pinola tienen los sueños: "Los sueños son presagio de brujerías; son un requisito previo para obtener puestos dirigentes importantes; los que los interpretan ocupan posiciones de poder. La importancia de soñar está reforzada por los *poshtawaneh* y los *me'iltatiles*, quienes se especializan en su interpretación y ponen énfasis en relatar sus sueños" (1970: 135).

72 Eliade 1976: 9.

73 Califano 1995: 108.

74 Schröder 1955: 848-881, *apud*., Califano 1995: 108.

señala Heinza, "[...] en la mayoría de los casos, se interpreta como algo activado por la gracia de Dios".[75]

Como ya hemos visto, las características y contenidos manifiestos de los sueños se encuentran determinados por lo socio cultural que da lugar no sólo a las formas que adoptan, sino a que adquieran un papel determinante en algunos campos del quehacer social, como lo es el médico, en que constituye un elemento imprescindible en los procesos de formación, de validación, de diagnóstico, de tratamiento y de actualización de saberes y poderes.

El espacio onírico, nos interesa por constituir, en su carácter de naturaleza y cultura: primero, el ámbito en el que se recrean y actualizan los mitos y, segundo, su ubicación en el centro de la génesis de los conocimientos y destrezas que, para el caso que nos ocupa, requiere el *jpoxtavanej* para su práctica en el campo médico, al poder trasladar las enseñanzas y poderes entregados por las deidades en el plano sobrenatural al plano natural, al cuerpo, y ser capaz con ello de actuar en consecuencia con las enseñanzas y mandato divino encomendado.

El abordaje de los sueños, desde cualquier perspectiva, pero sobre todo, desde la antropológica, no puede dejar de considerar los fundamentos fisiológicos, psicológicos y culturales que participan en su constitución porque, como señala Bastide, el sueño es un: " [...] fenómeno de la naturaleza (determinado por leyes fisiológicas y psicológicas que conocemos cada vez mejor) [que], se transforma, en el *homo sapiens*, en fenómeno de 'cultura'",[76] y como tal, también se encuentra en el centro de la actualización y/o reformulación de los mitos, en los que los antepasados o las deidades prolongan, perfeccionan y adaptan los mitos a situaciones nuevas produciendo así, "nuevos rasgos culturales".[77] A través del sueño se revelan, como afirma Jung, "la voz y el mensaje divino".[78]

Por todo lo anterior, los sueños adquieren entre los tzotziles un tono reverencial, casi sagrado, toda vez que son la vía utilizada por *Riox* para comunicarse con la humanidad.[79]

75 Heinza 1992: 128.

76 En el sentido de lo cultural: "[...] las imágenes mismas del sueño, aunque provistas por la memoria individual, son preferentemente escogidas de entre aquellas que interesan al medio social que más nos importa" (Bastide 1972: 20, 55).

77 Bastide 1972: 51.

78 Jung 1988: 38.

79 Es claro el hecho de que en Mesoamérica la interacción entre los sueños y las personas que ayudan a curar es de vital importancia. Así, por ejemplo, en relación con los otomíes, Galinier nos dice: "Para los otomíes el sueño es una de las manifestaciones, al igual que los mitos, de la palabra de los dioses. Es verdad que los grandes temas oníricos son notablemente semejantes a los de los mitos. Por añadidura, la génesis de estos dos tipos

Dentro de las formas de transmisión y actualización no sólo de los mitos sino de algunas prácticas específicas, el ámbito onírico resulta de particular importancia no sólo en los Altos de Chiapas, sino en toda Mesoamérica,[80] además de que también se ha registrado en otros continentes.[81]

Aquí, cabe la siguiente aclaración: se puede observar una clara diferencia entre quienes reciben el mandato sagrado para el cargo de *j'ilol* y los que lo reciben para otros cargos médicos, hecho que estriba en el tipo de relación que se establece con lo sagrado: el *j'ilol*, a través del ámbito onírico, por intermedio del *ch'ulel* u otro de los *alter ego* adquiere la capacidad de acceder en forma parcial o total, a *Yan Vinajel-Yan Balamil* (Otro Cielo-Otra Tierra) y, con ello, un acceso irrestricto de la conciencia, en términos de voluntad y recuerdo, todo lo cual le confiere la capacidad para deambular, accionar, dialogar, aprender, pedir y negociar a favor de los *ch'uleltic* y los *vayijeliletic*. Por lo mismo, esto implica: conocimiento pormenorizado de la estructura del mundo, su origen, historia, mitología; viajes del *ch'ulel* al Cielo, a los distintos estratos de entre Cielo-Tierra; acceso a los espacios terrestres habitados por los *Anjel*, interlocución con las deidades secundarias y en algunos casos con las deidades celestiales; deambular de los *vayijeliletic*;[82] conocimiento y manejo apropiado tanto del lenguaje como del canto peticionario; conocimiento y manejo apropiado tanto de la materia sagrada como de la médica; capacidad para "escuchar" la sangre[83] negociar el destino de los *alter ego* de los tzotziles, etcétera. Todo lo cual genera, en el proceso de formación onírica lo que Eliade designa como "crisis religiosa" experiencia que transforma su vida y lo sitúa en una posición diferente frente a la comunidad.[84]

---

de discursos se concibe como homóloga. La organización de los símbolos (en el lenguaje de los mitos y en el sueño) presenta profundas analogías, ya sea que se considere el tema del ratón que trepa a lo largo del cuerpo, la ablación de la cabeza o bien la pérdida de los dientes. Es por esto que conviene analizar aquí el modo de funcionamiento del mecanismo de inversión en su dimensión cosmológica, a fin de apreciar su importancia en el proceso terapéutico" (Galinier 1990: 205).

80 Anzures y Bolaños 1995: 56. Noemí Quezada nos dice: "Inducido la mayoría de las veces, sufren los aspirantes durante el sueño la revelación, en la cual tienen contacto con seres sobrenaturales que les otorgan la virtud de curar, así como las técnicas y medicamentos con los cuales podrán aliviar a sus enfermos" (2000: 41).

81 Véase Eliade 1976: 92.

82 Como señala Anzures y Bolaños: "Los shamanes no sólo sueñan y su alma viaja en sueños, sino que han aprendido a retener y a relatar lo que han soñado, ya que tales sueños entrañan enseñanzas que han recibido de los espíritus para poder desempeñar mejor su misión terapéutica. En sus viajes oníricos el shamán conoce la geografía del otro mundo, en donde deambulan las almas de los muertos o los enfermos, que tiene que rescatar de los hechiceros y malos espíritus. El viajar el alma en sueños y el aprender en ellos son formas de explicar sus conocimientos y ceremonias curativas" (Anzures y Bolaños 1992: 56).

83 "[...]sirven de mediadores entre ellos y sus dioses, celestes e infernales, grandes o pequeños. Esta restringida minoría mística no solamente dirige la vida religiosa de la comunidad, sino que también, y en cierto modo, vela por su "alma". El chamán es el gran especialista del alma humana: sólo él la "ve", porque conoce su "forma" y su "destino" (Eliade 1976: 25).

84 Eliade 1976: 25.

La fase de la formación onírica es tan importante para el *j'ilol* que mientras no se presente ninguna persona puede declararse *j'ilol*. Aunque no soñar siempre resta a la vista de los otros, no necesariamente se considera como condición para llegar a ejercer los otros cargos, situación que se subsana mediante los éxitos terapéuticos que en forma gradual se obtienen.

En la fase onírica por la que forzosamente tiene que pasar el *j'ilol*, son las deidades, *Riox*, por intermedio del Señor Jesucristo, Virgen y Apóstoles quienes directamente dotan al predestinado del conocimiento, poder y destrezas que precisará para su labor de petición de salud y recuperación del *ch'ulel*.[85] Entre los tzotziles, tal como señala Eliade para otras culturas, cuando se llega a "ver"[86] e interactuar en sueños con una deidad (espíritu para Eliade, espíritus protectores para Quezada[87]), se rebasa la "condición profana" alcanzándose una "condición espiritual"; en este sentido, como ya se mencionó, si la fase onírica no se presenta difícilmente la persona declarará su condición de *j'ilol* y, mucho menos, la comunidad llegará a considerarlo como tal.

El que aprende con una persona la verdad ese no es un buen *j'ilol*, sino que está engañando. Eso es lo que nosotros sabemos, porque no podemos aprender con cualquier persona, sino que se aprende por el sueño. No puede uno aprender copiando, no; sino que se tiene que aprender por medio del sueño.

¿Quieres saber por qué digo eso?, porque a ese que dice que aprendió con una persona, no le tocó la suerte, no le tocó el destino, sino que sólo quiere tomar trago, sólo quiere comer o sólo quiere engañar a la gente. Es la idea que tienen.

85 Hermitte dice: "Nadie en Pinola podría ser *poshtawaneh* si la Virgen, los santos o los *ch'uleltic me'tik tatik* no se le hubieran aparecido en sueños y le hubieran dicho que su misión en esta vida era curar a otros. Lo tiene que haber soñado no una sino varias veces antes de iniciar sus prácticas. A veces un joven tiene un sueño, pero no sabe quiénes son los que realmente se le aparecen o qué significan las palabras que le dicen. Entonces tiene que ir a ver un *poshtawaneh* o a uno de los *me'iltatiles* para que le expliquen el sueño. A menudo una mujer o un hombre se aparecen en sueños, muestran algún remedio especial y hablan, animando al joven a que empiece a curar. Las medicinas que muestran y le ofrecen en el sueño son las que usará a lo largo de su vida" (Hermitte 1970:75).

86 Eliade dice: "Sólo el chamán puede emprender semejante cura. Porque solamente él "ve" los espíritus y sabe cómo exorcizarlos; únicamente él puede advertir la fuga del alma y es capaz de alcanzada, en éxtasis, y devolverla a su cuerpo. Muchas veces la curación exige determinados sacrificios, y es siempre el chamán el que decide acerca de su necesidad y de su forma; la recuperación de la salud física depende directamente de una restauración del equilibrio de las fuerzas espirituales; porque acontece con frecuencia que la enfermedad es debida a un descuido o a una omisión respecto de los poderes infernales que son también parte de lo sagrado. Todo cuanto se refiere al alma y a su destino, aquí abajo y en el más allá, constituye la jurisdicción exclusiva del chamán. Por sus propias experiencias pre-iniciáticas e iniciáticas, conoce, además, las fuerzas que la amenazan y las regiones a las que puede ser llevada. Si la curación chamánica exige el éxtasis es justamente porque la enfermedad se concibe como una alteración o una enajenación del alma" (Eliade 1976: 86, 180-181).

87 Eliade 1976: 86, 180-181, Quezada 2000: 39.

> Entonces, es por eso que digo que no es un *j'ilol* verdadero, sino que es un *j'ilol* que quiere engañar, que quiere burlarse de las personas, por eso digo que no es bueno ese *j'ilol*.[88]

Incluso para el *j'ilol* es posible prescindir de la formación en el ámbito familiar, es decir, del acompañamiento y de la transmisión formal del conocimiento médico sin que por eso se considere que hay menoscabo en la formación, por el contrario, indica un nexo mucho más fuerte con la contraparte sobrenatural, que, en este caso, es la que directamente se ocupa de proporcionar todo el conocimiento, el poder y la destreza.

Además de que el *j'ilol* recurre constantemente a sus sueños en los procesos de intermediación entre las deidades y los enfermos, habría que destacar la capacidad, no común a la mayoría de los humanos,[89] de recordarlos cabalmente,[90] analizarlos, desentrañando simbologías complejas no accesibles a los legos y valerse de ellos para el desplazamiento de una o varias de sus entidades anímicas en la geografía del "*Yan Vinajel-Yan Balamil*" (Otro Cielo-OtraTierra), ya recorriendo sus parajes ya mirando en los *ch'uleltic* de las personas.[91]

En la mayoría de los casos, la formación onírica del *j'ilol* se presenta a la par del acompañamiento y transmisión del conocimiento; sin embargo, la frecuencia con que se presenta como un evento único, es decir, sin el componente de la formación en el ámbito de la vigilia, no es despreciable, tanto así que en varios de los estudios etnográficos realizados entre tzotziles y tzeltales se señala a esta modalidad como la única. Para nuestro caso, aparece en tres de los más famosos *jpoxtavanej* de los Altos de Chiapas, quienes, en lo particular, no tuvieron familiares con conocimientos de la medicina tzotzil y tampoco estuvieron en condiciones de interactuar con alguno, como podemos ver en la cita que se presenta a continuación: "También en sueños me enseñaron a pulsar y a rezar. Porque yo no aprendí con

88 Historia de Manuel Pérez Cura (pág., 5).

89 Hermitte, con relación a los pinoltecos, nos dice: "El hombre común, el que no tiene buen espíritu y nahuales que vuelan alto, no recuerda. Recordar y saber son atributos exclusivos de los dirigentes. El conocimiento consciente significa el control sobre los nahuales propios; la capacidad de dominar la coesencia animal a voluntad, y de atacar por medios sobrenaturales" (1970: 95).

90 "Los shamanes no sólo sueñan y su alma viaja en tales sueños, sino que han aprendido a retener y a relatar lo que han soñado, ya que tales sueños entrañan enseñanzas que han recibido de los espíritus para poder desempeñar mejor su misión terapéutica" (Anzures y Bolaños 1983: 56).

91 Hermitte, con relación a los pinoltecos señala: "[...] durante el día los nahuales estaban en las cuevas a cargo del Rayo y que por las noches los nahuales de los *j'ac'chameletik* van "a mirar en los corazones de la gente", en tanto que el de una persona común simplemente vaga por el bosque" (1963: 84-85).

nadie, sino por medio de sueños. Y cuando se enfermó mi hijo, intenté hacer lo que me habían dicho en sueños y vi cómo se salvó".[92]

Pero también entre quienes pasaron la fase de transmisión formal del conocimiento médico, hay quienes señalan que durante ésta no aprendieron nada, que lo que saben proviene exclusivamente de lo que les dieron en sueños:

> También me dijeron [los santos] que no me iba a costar trabajo grabarme todo en la memoria, que iba a aprender todo en tres días. Pero yo no sabía si eso iba a suceder, porque ya llevaba muchos años con mi papá y no aprendía nada. Pero ellos me dijeron que con mi papá no había aprendido pero que con ellos sí. Estaba el Apóstol San Pedro, el Apóstol de Santa Cruz, el Apóstol San Juan y el Apóstol de la Virgen de Santa María, todos ellos me dijeron que me iban a enseñar.[93]

Entre los *j'iloletic* cuyo proceso de formación se dio exclusivamente en el ámbito onírico, los primeros sueños de formación se presentaron entre los siete y los ocho años de edad, mientras que entre quienes contaron en su proceso de formación con el apoyo familiar, los sueños comenzaron más tarde (cuadro 10), incluso, algunos *jpoxtavanej* tuvieron los sueños iniciales después de los 18 años.

CUADRO 10. Edades de inicio de sueños en el proceso de formación del *j'ilol*

Edades	Frecuencia
7 a 9	4
10 a 12	1
13 a 15	3
16 a 18	3
19 a 23	1
24 a 26	1

Fuente: datos de la investigación.

92 Historia de Sebastián Hernández Lampoy (pág., 17).
93 Historia de Jacobo Ruiz Ortiz (pág., 7).

Entre los primeros, sólo uno recibió a cabalidad lo que en los primeros sueños le fue dado, aceptando a los once años el mandato de *j'ilol*; a otros sólo llegaron las deidades a hacerles saber que más tarde en su vida, cuando tuvieran la capacidad, llegarían a entregarles el mandato, el poder y el conocimiento; el resto, no prestó mayor importancia a sus sueños y, en consecuencia, la formación onírica propiamente dicha se presentó años después, quedando los primeros sueños como señal del destino del niño.

Los tiempos en que se presentan los sueños también son muy variables, hay quienes en un corto plazo reciben todo el conocimiento, sobre todo los que tienen la urgencia de interceder ante *Riox* por un familiar enfermo, otros lo reciben en un plazo mediano o largo, tan largo como un sueño por año, particularmente si los sueños inician cuando el predestinado es muy joven. Los sueños se presentan los días en que las deidades secundarias se encuentra en la Tierra, es decir, los días martes, jueves, viernes, sábado y domingo, ya que los lunes y miércoles llevan al Cielo las ofrendas que los hijos de Dios les han encargado entregar al Dios Padre y Jesucristo.

Cuando el predestinado se muestra reservado y con temor ante las deidades que lo visitan, principalmente por considerar que no tiene la capacidad para entender y retener el conocimiento que se le dará, las deidades lo tranquilizan diciéndole que el conocimiento le será dado a su corazón y que por ello ahí va a quedar, como se muestra en el siguiente fragmento.

> Entonces tenía 14 años, le advertí a San Pedro que no sabía ni pulsar, ni rezar, ni persignarme y él me dijo que no me preocupará si no sabía nada, ya que un maestro me iba a enseñar dándome en mi corazón todo lo que necesitaba saber, así iba a saber qué tipo de enfermedades hay, qué tipo de sangre iba a pulsar y donde lo iba a sentir.
>
> Pero yo me seguía preocupando mucho, así que el Apóstol San Pedro platicó más conmigo y me dijo que no me preocupará ya que lo que me iban a dar era muy fácil, que no iba a tener que leer, ni aprender nada, sino que todo iba a llegar a mi cabeza, que todos los demás así aprendieron para ayudar a los hijos del Padre Celestial. El apóstol Santa Cruz iba detrás.[94]

Los *j'iloletic* que empezaron a tener sueños a temprana edad refieren un número indeterminado de éstos y su aparición frecuente.

94 Historia de Jacobo Ruiz Ortiz (pág., 8).

Cuando yo tenía como ocho años empecé a soñar, pero no sabía qué cosa era, qué significaba mi sueño. Sólo recuerdo que llegaba un señor y me decía: "Púlsame por favor, vas a sentir qué es lo dice y luego quiero que me expliques".

Pero no lo tomaba en cuenta, porque yo era un mocosito, muy chiquito, no sabía qué era eso. Pero ya desde entonces en mi sueño sentía que el pulso hablaba, sentía qué enfermedades tenían los señores que venían a pulsarse en mi sueño.

Así soñé varias veces, después de pulsar le explicaba al enfermo: "Tal enfermedad tiene". Pero en sueños. Y así, de verdad que aquí donde caminamos no sabía ni pulsar, ni rezar, ni persignarme.[95]

Cuando el predestinado adquiere conciencia de los sueños de formación está en posibilidad de determinar la cantidad que requirió para tener en su poder el conocimiento para iniciar su trabajo, lo que entre los 13 *j'iloletic* colaboradores se presentó en un rango que va de tres a 23 (cuadro 11), de éstos, cuatro tuvieron tres sueños en total, lo que es de llamar la atención, toda vez que en la etnografía realizada en Zinacantán, Chiapas,[96] se ha reportado que los *j'iloletic*, en total tienen tres. Para otros casos, se refiere mayor número de sueños.

CUADRO 11. Cantidad de sueños formativos por *jpoxtavanej*

Cantidad de sueños	Número de *jpoxtavanej*
3	5
5	2
6	3
12	1
18	1
23	1

Varios de los colaboradores coinciden en que son tres sueños los que se reciben, pero los *j'iloletic* que reciben otros cargos, lo hacen también por la vía onírica, y son tres sueños para cada cargo, motivo por el cual en algunos casos se registra mayor número de sueños en total.

95 Historia de Antonio Vázquez Jiménez (pág., 4).

96 Fabrega y Silver 1973: 31.

Sin embargo, un importante colaborador de Chamula, expresó que aquellos *jpoxtavanej* que dicen que sólo requieren de un sueño o de pocos para ser *j'ilol*, son tan sólo charlatanes, debido a que es imposible recibir todo el conocimiento que se requiere en un número tan reducido de experiencias oníricas. Quien dijo esto, soñó 23 veces sólo para el cargo de *j'ilol*.

La variedad de criterios y el rango tan amplio entre el número de sueños, además de mostrar una sensible diferencia con lo reportado por los etnógrafos de la década de 1960 y 1970, concomitantemente, nos indica que no hay consenso al respecto.

Entre las deidades que predominantemente aparecen como formadoras, entre los chamulas encabeza la lista San Juan, mientras que entre los pedranos San Pedro, en ambos casos invariablemente precedidos por Jesucristo y la Virgen de Santa María. Sin embargo, no son menos los casos en los que se presentan deidades con aspecto y vestimenta chamula o pedrana e incluso de otros municipios de los Altos de Chiapas.

Fases de la formación onírica

En los procesos de formación onírica se pueden identificar cuando menos las cinco siguientes fases: entrega del mandato; prueba de fortaleza; entrega de materia sagrada y médica; entrega de deidades y cantos, y entrega de estrategias diagnósticas y terapéuticas. Fuera de la entrega del mandato, que invariablemente se da en el primer sueño, el orden de presentación de las otras entregas es muy variable.

Entrega del mandato

En esta fase el predestinado es impelido por alguna de las deidades a las que fue encomendado formarlo a que acepte "el cargo" que le ha conferido el Señor Jesucristo, y que sea su representante en la Tierra. En algunos casos esto sucede

mediante una pregunta directa que se hace al predestinado en el sentido de si acepta o no el mandato; en otros, por ejemplo, a un joven *j'ilol* de San Pedro Chenalhó, las deidades argumentaron al candidato la necesidad de depositarlo entre los jóvenes con el objetivo de responsabilizarlos frente a la comunidad y, de esta manera, dejar descansar a los ancianos, sobre todo aquellos que ya tienen dificultades para movilizarse. En el último sueño se realiza la confirmación del mandato y se le ordena al novicio que ayune y ore. En caso de que el candidato se resista a aceptar el mandato, además de las sanciones sobrenaturales a que es sometido,[97] repetidamente se le presentan sueños, tantos cuantos sean necesarios, para conminarle a que acepte el cargo. En un caso el predestinado en sueños tuvo que firmar un documento en el que aceptaba y se comprometía a cumplir la promesa que ahí ratificaba.

Lo antes señalado deviene como uno de los elementos más importantes del complejo chamánico, en resumen, que el futuro *j'ilol* es elegido por las deidades para el cargo,[98] es decir, no le es posible acceder a él por elección personal y tampoco le es posible negarse, elección que aunada a las señales que indican que será *j'ilol* marcan claramente la predestinación a la que está sujeto.[99]

El proceso de entrega del mandato por lo general transcurre de la siguiente manera. En el primer sueño las deidades que visitan al predestinado, de manera cordial lo conminan a aceptar el mandato con que *Riox* lo honra: "[...] acompañarme a salvar a los hijos de Dios". Lo que en algunos casos sucede mientras se le conduce a una casa,[100] cuyas dimensiones varían según los que sueñan, o bien, cuando es conducido a conocer la geografía de *Yan Vinajel-Yan Balamil*.[101]

Una vez aceptado el mandato se indica al predestinado que, sin excepción, debe ayudar a "todos los hijos de Dios", esto quiere decir que fuera de la *jvetom* (partera), que obviamente sólo trabaja con embarazadas, los demás *jpoxtavanejetic*,

97 Sanciones que también refiere Holland (1963: 172) para los tzotziles de San Andrés.

98 "Hemos visto que una de las formas más corrientes de elección del futuro chamán es el encuentro con un ser divino o semi-divino, que se le aparece durante un sueño, una enfermedad u otra circunstancia cualquiera, le revela que ha sido "escogido" y lo incita a seguir de ahí en 1963 adelante una nueva norma de vida [...] Un chamán es un hombre que mantiene relaciones concretas, inmediatas, con el mundo de los dioses y de los espíritus: los ve cara a cara, les habla, les pide, les implora —pero sólo tiene "influencia" cerca de un número limitado de los mismos. Cualquier dios o espíritu invocado durante la sesión chamánica no es por este motivo un "familiar" o un auxiliar del chamán. Se invoca frecuentemente a los grandes dioses" (Eliade 1976: 88).

99 "[...] el chamanismo, hereditario o espontáneo, es siempre un don de los dioses o de los espíritus: visto desde cierto punto, sólo en apariencia es hereditario" (Eliade 1976: 31).

100 Eliade señala que los candidatos de San Andrés son conducidos a las habitaciones especiales de los dioses ancestrales de sus montañas (1976: 134).

101 Eliade menciona que es a través del *vayijelil* que las deidades hacen entrega del mandato y forman al predestinado (1976: 134).

pero específicamente los *j'iloletic*, deben atender a toda la población sin distingos de edad o sexo. Cuando alguno se atreve a rechazar a algún enfermo ofende gravemente a la Madre Tierra y a la Divinidad.

Como es bien sabido, siempre existe el peligro de que el poderoso abuse, por lo mismo, de manera complementaria, más no a la ligera, a todo aquel que recibe el mandato divino se le indican aquellas conductas (delitos o pecados) en las que no debe incurrir: especialmente se le encomienda no cometer adulterio, emborracharse ni buscar problemas con sus vecinos, no emplear vocabulario altisonante, y sobre todo, tener una actitud sencilla, de respeto, buen trato y servicio hacia los demás. En síntesis, comportarse de manera intachable, ya que son nada menos que los representantes de *Riox* en la Tierra.

Se caracterizan, entonces, los *jpoxtavanej*, pero especialmente los *j'iloletic* por una conducta —que por mandato han de seguir—, que marca su condición de servicio y cuidado de los demás: sencillez —totalmente alejada de toda presunción—, amabilidad, disposición constante a la demanda de atención, respeto, compromiso, responsabilidad ante el enfermo y la sociedad. Elementos también señalados en la caracterización que del chamanismo hace Eliade.[102]

Hay que señalar, además, que las deidades que entregan el mandato lo hacen de manera personalizada, en entregas diferenciadas: primero, con relación al margen de espacio de la estructura del *Yan Vinajel-Yan Balamil*, en el tipo y número de deidades, en las características y cantidades por emplear tanto de materia sagrada como médica. Todo lo cual se traduce en diferentes fórmulas para ayudar a sanar; además, las deidades que visitan a uno y otro también son diferentes.[103]

> Por eso pienso que es importante que estén entrevistando a cada uno, porque nos entregaron diferentes promesas y diferentes materiales, debido a eso tenemos diferentes ideas. Por ejemplo, entre los *j'iloletic*, a unos les enseñaron cuantos escalones tiene *Yan Vinajel-Yan Balamil* y a otros no les enseñaron.[104]

102 "[...] el chamán perfecto "debe ser serio, tener tacto, saber convencer a los que lo rodean, sobre todo, no debe parecer nunca presumido, orgulloso, violento, debe sentirse en él una fuerza interior que no ofenda, pero que tenga conciencias de su poder" (Eliade 1976: 41).

103 Eliade reporta lo mismo para San Andrés (1976: 183).

104 Colaborador Manuel Hernández López (pág., 31).

El mandato, "la promesa", es considerada como un préstamo otorgado por *Riox*, que puede retirarse en cualquier momento, lo que sucede cuando el *jpoxtavanej* se excede en sus pecados, mantiene una actitud de arrogancia y desprecio hacia su comunidad o es adultero y alcohólico. Tal como fue otorgado puede ser retirado, de un momento a otro la persona pierde todo conocimiento, poder y capacidad para ayudar a la gente a recuperar la salud. Como parte del mandato, a algunos *jpoxtavanej* se les entregan las enfermedades y peticiones de cura que tienen que ver con diversos animales domésticos y de corral a los que también se considera hijos de *Riox*. perros, gatos, caballos, reses, borregos, chivos, cerdos y aves de corral.

Como corolario, a cambio del sufrimiento que el predestinado experimentará por efecto del cumplimento de su cargo, "casi" cuenta con la garantía de que al morir irá al Cielo. "Casi", en el sentido de no pecar más allá de cierto límite. Con relación al sufrimiento, llama la atención el hecho de que los *j'iloletic* son personas que "dan prueba de una constitución nerviosa superior a la de los demás",[105] capaces de soportar prolongadas jornadas en posturas sumamente incómodas, como la de estar hincado, concentrados en los rezos y el ritual para ayudar a curar, durmiendo poco o nada, realizando ayunos prolongados, etcétera.

Prueba de fortaleza

No en todos los casos, las deidades realizan una serie de acciones con el predestinado en el sentido de someterlo a diversas pruebas con el fin de medir, entre otras cosas, su fortaleza física, su resistencia al dolor y su pureza.[106] Entre las pruebas a que son sometidos encontramos que se les hace tragar y esquivar diferentes

105 Eliade 1976: 183. Sobre este tema, Heinza señala: "[...] Durante mis treintaiún años de trabajo con 122 chamanes en el sureste de Asia, encontré que todos aquellos que entraban profesionalmente en trance por petición llevaban, fuera de su práctica, una vida productiva que no muestra indicación alguna de patología (Heinza 1992: 128-129, y véanse, entre otros, Noll 1983 y Peters y Price Williams 1980). Bryce-Boyer, por ejemplo, encontró que entre los apaches, que sí presentan rasgos esquizofrénicos, lo chamanes son los individuos menos patológicos de la tribu. Aún más, las condiciones de los histéricos o los esquizofrénicos parecen ser incontrolables (1964: passim). En muchos países, se les diagnostica como poseídos por los espíritus y se considera que necesitan un exorcismo. Los trances de los chamanes, en cambio, ocurren en un marco culturalmente aceptable y son controlados (Heinza 1988). Estas diferencias son importantes".

106 Eliade menciona la presencia de este hecho como requisito invariable en la conformación del chamán (1976: 30).

cosas que les arrojan. En un caso se menciona como única prueba, la de tragar tres víboras cantil (*Agkistrodon bilineatus*).

En otro caso, al predestinado se le arrojaron para que lo tragara, cuchillos, víboras, chiles grandes, manojos de hoja de jengibre, manojos de espinas negras, agujas y clavos, 13 de cada cosa. En un caso documentado en Simojovel, las pruebas consistían en que el candidato, primero, tenía que caminar sobre un cable tensado sobre un precipicio por cuyo fondo corría un caudaloso río, en el centro, suspendida en el aire, había una cruz la cual debía trasponer sin tocar; una vez superada esta prueba, tuvo que esquivar un *tol*, recipiente de calabazo seco, que si entraba en contacto con el candidato lo quemaría: le fue lanzado por otro candidato.[107]

En ocasiones la prueba consiste en que el predestinado es visitado por diferentes deidades, a veces multitudes, ante los que tiene que repetir los cantos que le han sido entregados, así como aplicar los conocimientos sobre materia sagrada, disposición de los diferentes altares y formas de uso de materia sagrada y médica, probar la fortaleza espiritual mediante el trato adecuado a quienes lo interpelan y la resistencia que implica atender a las multitudes que se presentan en los sueños.

Entrega de materia sagrada y médica

La materia sagrada puede ser entregada a los *jpoxtavanej*, de tres maneras: dejándola en algún morral o canasto que debe ser recibido con la mano derecha; puede ser entregada a través de tres soplos, con lo cual el conocimiento queda en el corazón; o bien, se le indica al candidato que conforme recibe las cosas las vaya poniendo bajo la axila derecha. En los casos en que los *j'iloletic*, inicialmente, no aceptan los materiales, éstos les son dejados en las puertas de sus casas.

Por lo que respecta a las plantas, en general éstas se les entregan vivas, como arbustos, árboles o matas y en número de tres o 13.

107 Page 1996: 231.

Entrega de deidades, poderes y protección

Entrega de deidades y estructura del mundo

A cada *j'iloletic* le entregan las deidades secundarias a las que se dirigirá e indican dónde se encuentran, a quienes deberá entregar las ofrendas destinadas a las deidades principales; número que varía de persona a persona en función de los poderes que a cada cual le sean otorgados, lo que entre nuestros colaboradores se presentó en un rango que va de 97 a 300. Los *j'iloletic*, reciben la parte de la estructura de *Yan Vinajel-Yan Balamil* (Otro Cielo-Otra Tierra) y de las dos capas de la Tierra que precisarán para su trabajo. Frecuentemente son conducidos por una o varias deidades a través de estos espacios;[108] viaje en el que se les señala la jerarquía en que se ubican las deidades que mencionará en sus plegarias así como los diferentes grupos a que pertenecen, es decir, deidades celestiales o primarias, deidades de la Tierra o secundarias, y deidades y seres que habitan bajo la superficie de la Tierra.

Entre las deidades benignas se mencionan, en primer término, a las celestiales, siempre encabezadas por el Señor Jesucristo, Padre Sol, Santo Padre o Padre Celestial, San Salvador, seguido de la Virgen de Santa María y la Virgen de Guadalupe, Madre Luna. En segundo término, los Apóstoles, Santos y *Anjeletic* verdes y blancos, de estos los más mencionados son:

San Juan	*Anjel*	Apóstol Ixtapa
San Juan Tzontehuitz	Padre Licenciado	Apóstol Oxchuc
San Pedro	Santa Catarina	(Santo Tomás)
San Miguel	Santos Cerros	Santa Agua
San Bartolo	Apóstol Santo Tomás	Santo Árbol
Santa Cruz	Santa Magdalena	Apóstol Tenejapa

108 Anzures y Bolaños señala: "En sus viajes oníricos el shamán conoce la geografía del otro mundo, en donde deambulan las almas de los muertos o de los enfermos, que tiene que rescatar y proteger de los hechiceros y malos espíritus. El viajar al alma en sueños y el aprender en ellos son formas de explicar sus conocimientos y ceremonias curativas" (1983: 56). También es preciso tomar en consideración la referencia de Eliade sobre el viaje onírico que los Shamanes realizan al centro de la Tierra (1976: 145), para destacar con ello el carácter mundial de este hecho.

San Pablo	Santas Cuevas	Apóstol Huitiupán
San Fermín	San Lorenzo Pérez Ts'uuc	Apóstol Ocosingo
Apóstol Chístela	Apóstol Simojovel	Apóstol Bochil
Madre Tierra	Apóstol Bachajón	San Mateo
San Lorenzo de	Apóstol de Tila	Apóstol Tapilula
Zinacantán	(Cristo Negro de Tila)	Apóstol
Padre Ministerio	Apóstol Tuxtla	Chalchihuitán
San Cristóbal	(San Marcos)	(San Pablo)
Santa Rosa	Apóstol Chanal	Apóstol Pantelhó
Apóstol de Libertad	Apóstol Esquipula	Apóstol San Miguel

Cabe señalar, que las referencias a Apóstoles que llevan el nombre de los municipios o ciudades, son mencionados como tales, porque el *jpoxtavanej* desconoce el nombre del patrón católico de esos pueblos y, en última instancia, así es como les son entregados en sus sueños. Las deidades recibidas a que hicieron referencia los *jpoxtavanej* colaboradores, como podemos observar en el cuadro 12, variaron de 67 a 300. La lista de deidades siempre estará encabezada por Dios Padre, Jesucristo y la Virgen de Santa María, puede estar seguida, de entre

CUADRO 12. Número de deidades recibido por cada *j'ilol*

Curandero	Número
Antonio Vázquez Jiménez	100
Jacobo Ruiz Ortiz	136
Lorenzo Pérez Ts'uuc	178
Arias Gómez	No específico
Manuel Hernández López	119
Manuel Pérez Cura	113
Margarita Pérez Pérez	120
Mariano Pérez Ts'unuc	103
Pascual López López	129
Salvador Díaz Gómez	No específico
Sebastián Hernández Lampoy	No específico
Victorio Vázquez	129
Sebastián Díaz Díaz	97

las deidades de la Tierra, por el Apóstol patrón del pueblo, como San Juan o San Pedro o bien la deidad a que se recurre para un padecimiento específico.

Entre las deidades malignas por neutralizar se mencionan: en primer término, el Diablo y, en seguida, a sus huestes, entre las que se cuentan diferentes Demonios como el *j'ic'al*: enano de raza de negra; *Me'xpaq'uinte'*, hermosa mujer indígena que con sus encantos trastorna a los trasnochadores; *Me'chamel*, o mujer productora de enfermedades; *Muc'ta pixol*, que entre los mestizos es conocido como Sombrerudo y que es un hombre mestizo que tiene los pies al revés; cadejo, perro negro; diferentes *pucuj*, o demonios menores.

Entrega de poderes

Los poderes llegan al *jpoxtavanej* como rayos de luz "reflejos" o "hilos de fuerza" emitidos por Jesucristo y por las diferentes deidades que van visitando al predestinado, y que éste capta sintiéndose fortalecido.[109] Un *j'ilol* recibió sus poderes de manos de la Madre Tierra, en la forma de "velas de trescientos metros de largo";[110] a otro, el señor Jesucristo le "aventó" las manos al rostro y a través de la luz ("reflejo") que proyectaron fue dotado de sus poderes. Los poderes, como señala Guiteras, son recibidos en el corazón y no en la cabeza[111] y cuando llega a éste, es cuando en realidad se puede decir que la persona tiene el conocimiento, aunque de alguna manera ya haya existido en la cabeza.

109 Eliade conceptúa el poder como la adquisición por parte del futuro chamán como nuevas capacidades, a la manera de órganos que le permiten orientarse en los espacios sobrenaturales a los que en adelante tendrá acceso, así como, agregaría yo, la capacidad de recordar dichas experiencias más allá de lo que logran el común de los mortales (1976: 101).

110 Colaborador Mariano Pérez Ts'unuc (pág., 12).

111 Guiteras 1965: 247.

Entrega de protección

A lo largo de la entrega del mandato los predestinados reciben la garantía de que en todo momento serán protegidos específicamente por las deidades que les visitan, como es el caso del *j'ilol* Sebastián Hernández Lampoy a quien la Virgen de Santa María le dijo: "[...] te vamos a acompañar a donde quiera que vayas, si vas a casa de algún hombre no vas a caminar solo, estaremos contigo en donde sea, adonde vayas ahí vamos a estar junto a ti, no vamos a dejar que te pase algo, que te maltraten. Es por eso que debes de aceptar.[112]

A algunos *jpoxtavanej* les son mostrados los *Anjeletic* blancos y verdes que, además de tener la obligación de incrementar el poder del futuro *jpoxtavanej*, deben proveerle protección. La protección de las deidades celestiales llega como tres haces de luz blanca o verde que bañan al *jpoxtavanej*, preservándolo del mal. En un caso se menciona la entrega de un arma al *j'ilol* que se está formando y que simbólicamente, para él, representó el poder que proviene del canto, las velas, el copal y las plantas que se utilizan para proteger a los hijos de Dios del mal.

> Recibí el arma y los tiros, un manojo grande, con mi mano derecha. Cuando amaneció empecé a buscar el arma pero no había nada, entonces me di cuenta de que lo soñé. Cuando pude pensar, dije: "Que bueno, me entregaron un arma para que así pueda yo proteger a los hijos de Dios".
>
> ¿Y para qué quise el arma? El arma son mis velas y las plantas; los tiros son mis inciensos, porque los tengo que hacer bolita y contar. Eso me lo entregaron para aumentar mi poder.[113]

Adicionalmente, como materia para protección del *jpoxtavanej*, se hace entrega de velas y ocote específicos para que pueda alumbrar las veredas cuando camine por la noche en su misión de salvar a la humanidad y, simbólicamente, portar la luz que viene a ser la antítesis del mal.

Cuando el *jpoxtavanej* en sueños es atacado por el Diablo y sus huestes, debido, principalmente, a que éste está salvando almas y, por lo mismo, "quitándole su

112 Colaborador Sebastián Hernández Lampoy (pág., 30).
113 Colaborador Victorio Vázquez (pág., 13).

alimento", basta que en el mismo sueño el predestinado mencione el nombre de Jesús de Nazareth para librarse del ataque. En la dinámica de protección, como en todo lo que está implícito en la interrelación con lo sobrenatural, no basta haber recibido el mandato para obtener protección, en dicho proceso están implícitas las acciones que el *jpoxtavanej* tiene que realizar para allegársela, lo que, por supuesto, implica el cumplimiento cotidiano de oraciones específicas para el caso, por lo menos al levantarse, previo al dormir y cuando se sale de casa. Así, el hábito del ayuno, además de ser una valorada ofrenda, constituye el acto más importante para la protección, fortalecimiento y purificación del *jpoxtavanej*. En un caso se nos indicó que en la madrugada de los días jueves, debido a que los jueves los *Anjeletic* abren "sus tiendas" para proveer a la gente de lo que necesita, se debe realizar un ceremonial de protección más específico, en el que se ofrece: canto, hasta tres docenas de velas de las más chicas (de un centímetro), plantas aromáticas y copal, además de que se puede aprovechar para hacer todo tipo de peticiones para la salud, buena comida, buena ropa, riqueza.

Adicionalmente, se debe hacer un ceremonial más extenso tres veces al año, en el que se ayuna (de seis de la mañana a seis de la tarde) y se ofrecen velas, copal, plantas, flores y cantos en los que se agradece la protección ya brindada y se hacen peticiones formales para convalidarla. Un *j'ilol* colaborador indicó que previo a la realización del ritual, se precisa de una acuciosa limpieza personal, con baño y cambio de ropa, de tal manera de ser mejor aceptados por la divinidad: "Es que no debemos de apestar demasiado cuando nos dirijamos a *Riox*".

La protección que provee *Riox* se encuentra diversificada en las diferentes deidades que lo integran, por lo mismo, se tiene que pedir a las deidades celestiales, y por otro lado, a cada una de las deidades de la Tierra, ya que si alguna llega a ser bloqueada por el Diablo, siempre existe la posibilidad de que el peligro sea subsanado por otra. En este sentido, se refiere como ejemplo el caso del Padre Sol, cuyo reflejo puede ser bloqueado por nubes provenientes de algún Cerro-Cueva-*Anjel* Rojo o Negro o por algún *nagual* arco iris que filtre sus rayos debilitándolos o transformándolos a favor del mal.

Entre las deidades que invariablemente deben mencionarse en las oraciones que se pronuncian para protección, están el Señor Jesucristo, el Padre Sol y la Madre Tierra, además de aquellas deidades secundarias, Apóstoles y *Anjeletic* que han acompañado al predestinado en su formación y quienes literalmente han ofrecido protegerlo en todo momento. La protección se pide predominantemente a las deidades de género masculino, toda vez que se consideran con mayor fuerza

para enfrentarse al mal; sin embargo, nunca dejan de mencionarse las principales deidades femeninas, entre ellas, las Vírgenes, la Madre Tierra y la Madre Luna.

Los *Anjeletic* protegen a las personas cubriéndolas con sus alas o su sombra; la Madre Tierra, evitando que sus protegidos "se topen" con el enemigo; el Señor Jesucristo, el Padre Sol y la Virgen protegen por la vía de "sus reflejos"; y los apóstoles mediante su compañía. La protección se precisa debido a la gran cantidad de enemigos que surgen porque el *j'ilol* es intermediario entre las deidades celestiales y los hombres para salvar sus *ch'ulel* y, concomitantemente, los ayude a preservar y recuperar la salud, no dejando espacios para el mal.

Entre los enemigos de quienes tienen que guardarse los *jpoxtavanej* y contra los que requieren protección divina, en primer término está el Diablo, enseguida las personas malvadas que tienen completos sus *ch'uleltic* y por lo mismo capacidad de *quibal*, los que tienen doble ojo; también pide protección contra la *ipixantal* (envidia), el humo de los *cutun cuchonetic* o Abrazadores de la Tierra y el Cielo, contra los que pide favor y ayuda. De particular importancia es pedir perdón y protección a la Madre Tierra.

En raras ocasiones los familiares del enfermo que van a solicitar la atención del *j'ilol* le llevan seis velas que servirán para pedir protección antes de que salga de casa. Otra modalidad de protección para los caminos es la entrega de perros que, desde el plano sobrenatural, deben acompañar en todo momento a su "amo".

También es preciso que el *j'ilol* se proteja antes de pulsar a una persona porque por su intermedio puede recibir la enfermedad que porta la persona a quien tiene que ayudar a sanar. Para proteger la casa del *j'ilol* se deben ofrecer velas y plantas sagradas, y siempre tener al menos una vela encendida. Para protegerse de la *ipixantal* debe rezar a media noche.

Protegerse antes de dormir es una de las prácticas más importantes de los tzotziles, pero sobre todo de los *j'iloletic* quienes de no quedarán expuestos a un persistente hostigamiento por parte del enemigo, que se presenta en forma de diablos que los persiguen o, bien, de diferentes animales como coyotes, caballos y toros, lo que tiene como fin asustarlos y con ello, no sólo disponer de sus *ch'uleltic*, sino disminuir el número de personas que tienen poderes.

El Diablo constantemente se les presenta para conminarlos a dejar de lado su labor de ayudar a salvar para que trabajen a su lado y dejen de quitarle el alimento, hecho que coadyuva a una constante petición de protección y retroalimenta

positivamente el mecanismo de protección nocturna previa al dormir. "Y nosotros le contestamos: No se trata de tu gente, sino que son hijos de Dios".[114]

Cuando el *jpoxtavanej* está adecuadamente encomendado, Dios termina "aventando" al Diablo fuera de sus sueños. Cuando la presencia del Diablo es constante, es preciso, además de la ofrenda regular de los jueves, ayunar durante tres días, de tal manera que se bloquee el acceso del "Malo" al espacio onírico.

En el plano del trabajo de colecta herbolaria, se precisa que el colector se proteja de la cara del Diablo presente en algunas plantas, lo cual se logra soplando sal blanca sobre la planta que se pretende cortar. Lo mismo se puede hacer al comprar las velas, flores y copal que serán utilizados en los altares destinados a ayudar a sanar a los enfermos.

Para el caso de peligro de muerte debido a que alguna persona pretenda asesinar al *jpoxtavanej* o a una persona común, uno de los entrevistados mencionó que se puede recurrir al San Sebastián que se encuentra en la iglesia de Magdalenas, quien desvía al asesino de su camino y, además, revierte la intención ocasionado que éste sea asesinado lejos del lugar donde pretendía realizar su delito.

Entrega de cargos, enfermedades, estrategias diagnósticas y terapéuticas

Con excepción del cargo de *j'ilol*, que necesariamente es entregado por la vía onírica, en quienes no son *j'iloletic*, por lo regular esta fase no se presenta por lo que aprenden de otra persona. En este sentido, como ya quedó establecido, para quienes son *j'iloletic*, cada cargo tiene su propia serie de sueños.

Las acciones de que se valen las deidades para la entrega de los poderes de *j'ilol* son variables: a uno, el conocimiento del pulso y de las enfermedades, le fue dado en sueños, a través de tres soplos; otros, en sus sueños fueron invitados a pulsar diferentes enfermos, tanto humanos como animales, o tuvieron que pulsar a alguno

114 Colaborador Pascual López López (pág., 58).

de los Apóstoles que lo acompañan, quienes de esta manera les transmitieron el conocimiento del diagnóstico por el pulso.

Existe una relación entre el poder que es asignado a cada *j'ilol*, el número de deidades que se le entrega y el tipo y número de enfermedades por las que puede pedir. Sobre el particular, son pocos los *j'iloletic* a los que se entregan las enfermedades consideradas por los tzotziles como más peligrosas, en las que, hay un grado de implicación complejo de los seres de *Yan Vinajel-Yan Balamil*, entre éstas, se cuentan: la enfermedad de *Chonbilal ch'ulelal* (alma vendida), *case mal ch'ulelal* o quebradura de *ch'ulel* y *chucbil ch'ulelal*, que podría ser traducido como enfermedad por *ch'ulel* que fue apresado. Es de particular importancia señalar que *ch'ulelal*, como señala Guiteras, se refiere a cualquier enfermedad o lesión que se sueñe.[115] Precisamente debido a los dos factores mencionados, para la curación de éstas enfermedades se requiere del apoyo de un gran número de deidades y de un poder personal que sea superior al común de los *j'iloletic*, por ello, al ser entregadas, quienes deberán manejarlas son sometidos a pruebas como la ya señalada confrontación con víboras, específicamente la cantil, así como a su ingestión.

> [...] también en sueños me dieron para quebradura del *ch'ulel*. Pero antes de entregármelo, me sometieron a una prueba para saber si tengo un corazón fuerte. Para la prueba, me visitaron con tres culebras *cantil*. Primero me las enseñaron, para ver si tenía miedo, pero no me asusté; luego, me las aventaron a la boca y me las tuve que tragar; eso, para comprobar si en verdad tenía poder.[116]

Para cada enfermedad, al candidato se le enseñan las características que deberá tener el altar a través del cual se dirigirá a las deidades, los cantos, así como sus variantes según la gravedad y etapa en que se encuentre el padecimiento,[117] así como la jerarquía y orden en que deben ser mencionadas las diferentes deidades y

115 Guiteras señala: "Cualquier enfermedad o lesión del cuerpo que se sueñe, recibe el nombre de *ch'ulelal*. Se le califica, por lo común, de acuerdo con la procedencia del daño descubierto mediante la interpretación de la experiencia onírica, es decir, que se le nombra *waychil-ch'ulelal*, cuando la persona está gustando de alimentos deliciosos, lo que explica como devorar el alma de otra; *'ilk'op-ch'ulelal*, cuando el *vayijelil* es golpeado o muerto; *k'asemal-ch'ulelal*, si el *vayijelil* a tenido un accidente y el cuerpo que vela siente las lesiones; o *sk'aac'al yont'ón-ch'ulelal* (calor del corazón del muerto), si sufre a manos de alguien ya fallecido" (Guiteras 1965: 125).

116 Colaborador Sebastián Hernández Lampoy (pág., 19).

117 Holland reportó entre los tzotziles de San Andrés, que al candidato a *j'ilol*: "Se le muestran todos los detalles de la construcción de un altar, las velas adecuadas, las hierbas, las oraciones y se le dice que rituales de las ceremonias curativas debe poner en práctica" (1963: 172). Por otro lado, Freyermuth reportó: "En función de la enfermedad, el *ilol* define cómo colocar el altar, si la curación debe realizarse durante la mañana, en la tarde, por la noche o a media noche y el tipo, tamaño y color de las velas a encender" (1993: 80).

los horarios en que se puede rezar. En los cantos no sólo se mencionan deidades, también se alude a la materia sagrada que ha sido encomendada al *jpoxtavanej*, por ejemplo: "[Para la curación del mal echado] se tienen que mencionar algunos árboles, algunas cenizas de tabaco, algunas cenizas de *papante, papantl* o *tabacote*, para que se seque; algunas plantas para que se seque".[118]

Una vez que el predestinado ha recibido todo el poder y conocimiento que requerirá para su futura labor, es decir, terminada su formación, puede agradecer —lo que no es obligatorio— a *Riox*, sobre todo quienes realmente han deseado recibir el mandato pueden acudir a la iglesia de su pueblo llevando únicamente puntas de plantas; no se llevan velas, veladoras ni copal porque se dice que sólo se lleva el corazón y el cuerpo y eso es lo que se entrega a los Apóstoles. El procedimiento es: primero se hinca a la entrada de la iglesia y se persigna, luego, al entrar a la iglesia nuevamente se hinca y persigna, agradece y luego se reza.

118 Colaborador Mariano Pérez Ts'unuc (pág., 9).

SANCIONES

Cuando un predestinado se niega a aceptar el mandato de curar *Riox* le envía enfermedades, se dice que con el fin de que conozca el dolor y de esta manera se dé cuenta de la importancia de la labor para la que ha sido designado. Cabe, sobre este elemento un paréntesis: muchos de los candidatos sufren enfermedades durante la infancia, que pueden ir aparejadas con sueños reveladores que por su corta edad (seis o siete años) no pueden comprender. Las enfermedades ceden cuando algún *j'iloletic*, al pulsar al enfermo se da cuenta que de está destinado, o bien, cuando el enfermo acepta el mandato. Así, la presencia de enfermedades de ninguna manera implica una naturaleza débil proclive a enfermar frecuentemente, más bien, constituye, primero, un "signo de elección" por parte de las deidades, así como obligar a la "actividad chamánica",[119] que es a lo que se refiere el párrafo anterior. Aparejada a la "enfermedad" se presenta la "noción de sufrimiento",[120] a la que los tzotziles, como ya se señaló, se refieren como la oportunidad de vivir en carne propia lo que los enfermos "sienten" y valorarlo en función de su próxima actividad.

Por otro lado, también se sanciona a aquellos que han aceptado el mandato y recibido toda la formación onírica pero se niegan a iniciar su trabajo o se limitan a curar a su familia. Estas personas también tienen que pasar por un lapso de

119 Basilov 1992: 12.

120 "La noción de sufrimiento es un componente esencial de la elección. No se trata forzosamente de un sufrimiento mental, ni siquiera de un sufrimiento personal: la enfermedad de un niño es una causa frecuente del acceso a la función entre las chamanas uzbekas. La diversidad de las formas observadas es una buena ilustración de que la 'enfermedad' no es de ninguna manera el efecto de un cambio orgánico o de una desviación psíquica, sino de tradiciones culturales" (Basilov 1992: 13).

enfermedad hasta que acepten su cargo, en ambos casos, en caso de no aceptar, eventualmente el predestinado morirá.

Los argumentos que se señalan en los intentos por rechazar el mandato divino están relacionados con la vida de sacrificio y sufrimiento a que están sujetos los *jpoxtavanej*, caracterizada por constantes desvelos, largas caminatas en la lluvia y el frío, largas jornadas de canto en posición de hincado, constantes ayunos, mínima convivencia con la familia, imposibilidad de dedicarse a la producción de maíz, actividad vital para la subsistencia de la familia y, anteriormente, los estragos físicos y emocionales que ocasionaba la constante ingestión de *pox* (aguardiente).

Al respecto tenemos, primero, el caso de una *j'ilol* y partera de Las Limas, Simojovel, quien debido a las posiciones de rechazo al trabajo de los *j'iloletic* que se suscitaron en su comunidad a finales de la década de 1960 como resultado del impacto del trabajo realizado por la Nueva Iglesia Católica, quien ante la disyuntiva de aceptar el mandato ayudando a curar bajo el riesgo de ser expulsada, o no ayudar a sanar a los enfermos con la consecuente sanción sobrenatural, pero permaneciendo en su comunidad, se inclinó por la segunda opción, negándose durante varios años a aceptar el mandato.

Por esta razón, estuvo constantemente enferma y frecuentemente confrontada a través de sus sueños. Finalmente, en una coyuntura en la que la comunidad aceptó de nueva cuenta la medicina tradicional, aceptó el mandato y junto con ello desaparecieron sus males.[121] Otro caso es el del padre de uno de los colaboradores, quien se negaba a aceptar el mandato, ya que no quería dejar sus actividades agrícolas y familiares y, además, se negaba a consumir *pox* (aguardiente):

> Como le dijo a su madre, él no quería ser *j'ilol*, porque había visto que su tío tomaba mucho *pox* y no tenía responsabilidad en su casa.
>
> Por causa de que no quería aceptar la promesa, se enfermó, como castigo le salieron unos abscesos, para que probara los dolores de la enfermedad y se viera obligado a aceptar la promesa que le estaban entregando. Se fue con un curandero para que lo curara, a quien le dijo que él nunca había soñado y que no sabía hacer nada, pero cuando el *j'ilol* sintió el pulso supo cuantos sueños había tenido su enfermo y que la causa de la enfermedad era que había despreciado lo que le habían llegado a ofrecer.
>
> También por medio de la pulsación el *j'ilol* supo cuales palabras había contestado mal Don Antonio. Entonces el curandero le dijo que sino quería aceptar, entonces Dios, los Ángeles y

121 Page 1996: 249.

los Apóstoles lo iban a seguir tratando mal, haciéndolo sufrir, "que si se quería aliviar tenía que aceptar ser *j'ilol* y pedir perdón a los que le llegaron a dar las plantas y los materiales, sólo de esta forma se podía curar".

Fue entonces que Don Antonio lo pensó mejor y le dijo al *j'ilol* que ya iba a aceptar, y que quería pedir perdón al Señor Jesucristo y los Apóstoles; para ello le pidió de favor que pidiera perdón por él a los santos, porque no sabía qué tenía que decir, no sabía cómo hablarles, no sabía cómo pedir perdón. El *j'ilol* le dijo que así como había pensado que no quería aceptar porque era una pérdida de tiempo, de esa misma forma tenía que decirlo, nadie más que él debía hacerlo y no otra persona, ya que esto era un asunto personal.[122]

En estos casos, cuando la negativa del predestinado para aceptar el mandato es del conocimiento de los *j'iloletic* de la comunidad, éstos lo visitan para invitarlo a que inicie su práctica.[123]

Cuando se ha aceptado el mandato e iniciado la práctica, pero después de cierto plazo no se realiza más allá del ámbito familiar, siempre las deidades que han hecho la entrega reconvienen al iniciado a que la extienda al resto de la comunidad, so pena, en este caso, de perder el conocimiento que le ha sido entregado; lo que, en general, parece ser suficiente para que la práctica se socialice.

Para algunos pocos predestinados el proceso de formación se da, de alguna manera, en forma emergente. Antes de cualquier sueño relativo a la formación, el predestinado afectado emocionalmente por la presencia de alguna enfermedad grave en alguno de sus familiares, y debido a que el mandato se recibe en la adolescencia tardía o a la par del inicio de la vida marital, los afectados son la esposa, la madre o el padre. El predestinado y los familiares recurren a los diferentes *j'iloletic* de la comunidad, pero por alguna razón, suponemos que por la vía onírica se les indica no intervenir, no acuden a ayudar a sanar al enfermo. De esta manera, en algún momento crítico se inician los sueños de entrega del mandato y formación, constituyendo la prueba el obrar sobre el familiar enfermo quien de inmediato responde a la intervención del nuevo *jpoxtavanej*.

A manera de mostrar el proceso de formación onírica, en seguida se presenta la narración que nos hizo un *j'ilol* quien en forma ordenada y pormenorizada refirió cómo a lo largo de los 23 sueños que tuvo se le entregó su "promesa".

122 Colaborador Jacobo Ruiz Ortiz (pág., 4).

123 Holland reporta lo mismo para los tzotziles de San Andrés (1963: 172).

Los primeros sueños le llegaron a la edad de siete y ocho años; sin embargo, no los considera en su cuenta total, que inicia con los que recibió después de los 11, antes de los cuales enfermó en forma repetida.

En el primer sueño se le dijo que se estaba enfermando porque no había hecho caso de los sueños que le ofrecieron a los siete y ocho años. En ellos se le indicaba que se pulsara y curara solo. En este sueño no le fue posible identificar a la deidad que lo visitó.

En un segundo sueño fue visitado "por una señora" quien le volvió a decir que estaba enfermo por no querer ayudar a sanar a los enfermos y que, además, eso era una prueba que tenía que superar solo, pulsándose y curándose, con objeto de probarse como *j'ilol*, ante él y su familia.

En el tercer sueño, se le indicó que tenía que ver por toda la gente sin distinción, así mismo, se le entregó un canasto, un manojo de velas, uno de puntas de ocote y uno de copal. También vio la manifestación de la *ipixantal* (envidia) que sufría el Diablo al ser salvadas las personas. Fue atacado por éste en forma de diversas transmutaciones: hombres, mujeres, toros y chivos, eso con el fin de asustarlo y, como hemos visto, poder disponer de su *ch'ulel*, pruebas que superó exitosamente.

En el tercer y cuarto sueños recibió tres canastitos de copal, tres de plantas, tres de velas, cada uno con 13 piezas.

En el quinto sueño recibió tres canastos de 13 veladoras cada uno, el poder de las velas y, formalmente, la promesa como *j'ilol*, simbolizada en la entrega de un bastón de mando; en seguida tuvo que pulsar y ayudar a sanar a 13 enfermos para probar que ya era capaz de esta tarea.[124] Por último, le mostraron muchos—*Anjeletic* blancos y verdes, que serían sus protectores.

La sexta vez se soñó en un foso profundo del que tenía que sacar cargando 13 *ch'ulel* de personas enfermas, para lo cual recibió los saberes relativos a los diferentes *ch'ulel*, lo que se debe rezar y en cuales lugares.

Después, a la edad de 18 años, tuvo el séptimo sueño; sin embargo, refiere que todos los sueños que se le presentaron en adelante fueron como un recordatorio ordenado de sus saberes y poderes. Así, en éste se le recordó que no podía negarse a atender a los enfermos razón por la cual había recibido el conocimiento.

124 Holland menciona que entre los andreseros al *ch'ulel* del candidato se le hace pulsar a varios enfermos y enseña a distinguir los curables de los incurables (1963: 180).

En el octavo sueño recibió 13 plantas aromáticas que se requieren para lavar el cuerpo de las personas que han enfermado por *Stot ta sme* o desprecio de *ch'ulel*, así como los lugares de tierra fría y caliente donde se pueden colectar.

En el noveno sueño recibió todo lo relativo para ayudar a sanar las *ipixantal* (envidias) de *ch'ulel*; en el décimo las plantas y el tecomate necesario para ayudar a salvar del espanto.

En el undécimo sueño recibió las velas que se requieren para las diferentes enfermedades producidas por los *ch'uleltic* y se le indicó expresamente cuales de estas enfermedades no llevan vela, planta o copal.

La doceava vez recibió lo relativo a las *ipixantal* y el mal echado que afectan a los *ch'uleltic* de la Tierra; al décimo tercero, soñó todo lo concerniente a *chonbilal ch'ulelal* o alma vendida.

En la décimo cuarto ocasión recibió los materiales para prevenir y ayudar a salvar de las enfermedades del *ch'ulel* que son producto de que éste acepte la comida que le ofrecen los *ch'uleltic* de enemigos o deidades de la Tierra, con la meta de enfermar a su persona.

En el décimo quinto sueño, sobre la prevención y ayuda para sanar las enfermedades que son producto de la caída de los *vayijelil*.

En el décimo sexto sueño recibió lo relativo a la prevención y ayuda para sanar las enfermedades que puede recoger el cuerpo de la persona cuando camina por la Tierra, así como lo relativo a las enfermedades por *ipixantal* de la Tierra.

En el décimo séptimo se le entregaron todas las enfermedades por caída del cuerpo.

La décimo octava vez soñó sobre las enfermedades que llegan por el aire o el calor que se adquiere de los *Anjeletic*, males que acarrean en las puntas de sus alas.

En la décimo novena vez le entregaron la prevención y ayuda para salvar a los *its'inal ch'ulel* que acarrean enfermedad por meterse al agua o a las cuevas.

La vigésima ocasión, fue sobre la quebradura de *ch'ulel*; la vigésima primera vez, consistió en un rápido recordatorio de todo lo que había recibido; la vigésima segunda, aprendió las enfermedades producidas por el poder de los ancianos.

Por último, en el sueño vigésimo tercero, se le presentó un anciano de cabello y barba blanca para indicarle que ya había recibido todo lo necesario y que de ahí en adelante tenía la obligación de desempeñar responsablemente lo relativo a su promesa.

INICIACIÓN

La Primera Prueba o Inicio de la Práctica, Socialización y Validación

No siempre, pero en ocasiones, una vez finalizada la formación onírica del predestinado, y conminándosele a usar su conocimiento sirviendo a la comunidad, el *jpoxtavanej* procede a agradecer a *Riox* el mandato recibido, para lo cual, en general, se limita a asistir a la iglesia de la cabecera municipal a rezar. Sin embargo, en un caso se encontró que el iniciado realizó un ayuno de purificación de 12 días (de seis de la mañana a seis de la tarde), con ofrendas de velas, copal, plantas y cantos de agradecimiento durante esos periodos. Después se inició la práctica. Fuera del ceremonial mencionado, no existe otra forma de agradecer, sobre todo, está descartada toda posibilidad de realizar una fiesta; además, el acto de agradecimiento no es una constante, toda vez que muchos de los inicios de la práctica se suscitan en torno a una emergencia personal o familiar, sobre todo, cuando el predestinado se ha resistido a iniciar su práctica.

Entiendo por iniciación la acción mediante la que el predestinado realiza la primera ayuda para recuperar la salud, según el cargo, misma que formalmente lo habilita como el *jpoxtavanej* para el que fue formado.

En el caso de algunos *j'iloletic*, en forma insegura, e incluso con escepticismo, se aventuran a pulsar por primera vez a un enfermo, y con sorpresa, se dan cuenta que cuanto les fue entregado tiene su reflejo en este acto; seguidamente proceden a comprar y conseguir el material que requieren para la ofrenda y finalmente, realizan el canto y aquellas otras acciones que se les hayan pedido a través de "escuchar la sangre" de la persona. El siguiente fragmento nos marca con claridad la situación vivida por quien se inicia.

Cuando se enfermó mi hijo no sabía qué hacer y pensaba en avisarle a un *jpoxtavanej*, pero mi esposa me dijo: "¿Por qué no haces el intento, si me has dicho que te han enseñado por medio de sueños?" Entonces dije: "Bueno, lo voy hacer, porque aquí en mi cabeza tengo lo que debo hacer y lo que necesito usar".

Y empecé. Primero le pulsé la mano a mi hijo y sentí cómo la gente enemiga estaba trabajando, así que mandé a comprar mi vela y mi incienso. Fue cuando pensé en que ya era un *j'ilol*, y que no iba a ver cómo se moría mi hijo.

"Desde este momento soy un *j'ilol* " dije entre mí. Y como los chamulas siempre tenemos cruces en nuestros cuartos, allí fui a quemar mi incienso, a rezar y a llorar. A mis familiares les pedí que agarraran un pollo mediano, porque lo necesitaba para levantar el *ch'ulel* de mi hijo y que la vela era el regalo del Señor Jesucristo.[125]

Una forma común de iniciación, socialización y validación ante la comunidad es cuando el predestinado enferma y por órdenes de las deidades tiene que diagnosticarse y curarse solo, lo que generalmente trasciende socialmente.

Ya que el predestinado ha sido iniciado sus primeras prácticas familiares funcionan como detonador ante la comunidad, en el sentido de ser como un vehículo para que la comunidad se entere de la existencia de un nuevo *jpoxtavanej* y de su efectividad al haber mostrado la capacidad de curar a su primer enfermo.[126]

Otro evento que puede cumplir las bases de validación ante la comunidad, es que el predestinado al final de su proceso de formación onírica e inmediatamente antes de iniciar su práctica, sea sometido por las deidades a un periodo de inconsciencia, hecho que se presentó tan sólo en uno de los *j'iloletic* colaboradores y al que se refiere no como una especie de muerte sino como un desmayo.

Tenía como 11 o 12 años cuando terminé de recibir la promesa, de ahí ya no volví a soñar. Estuve privado tres días y tres noches, sólo me daban agua. Pero, eso de ninguna manera era una enfermedad, sino que Dios me privó, me dejó privado para darme a conocer todos los lugares donde debo de pasar: los mojones, los territorios a donde puedo llegar a rezar y donde puedo llegar a ver. Fue cuando ese señor y la muchacha me enseñaron por donde

125 Colaborador Sebastián Hernández Lampoy (pág., 16).

126 Lo relatado por Heinza respecto lo que ocurre en el chamanismo del Sureste de Asia, es coincidente: "Por lo general, los chamanes empiezan a trabajar en el seno de su propia familia. La noticia de que un consejo, un exorcismo o una cura ha tenido éxito se extiende con rapidez. Un cliente satisfecho se lo cuenta a otros (parientes, conocidos, amigos) y el grupo de seguidores va creciendo [...] Como el éxito va aumentando su reputación, los chamanes no necesitan anunciarse, y el proceso de selección natural se encarga de los charlatanes. Nadie encuentra que sea necesario acusar y castigar a los falsos chamanes, porque la gente sencillamente deja de ir con los que ya no tienen éxito" (Heinza 1992: 130) .

se encontraban las cuevas, donde se encontraban los ángeles y donde podía llegar a ver a los Apóstoles.

Cuando regresé de mi sueño todos veían que estaba fuerte. Sin embargo me sentía débil, pero no mucho. Cuando pude reaccionar les conté todo lo que había visto.[127]

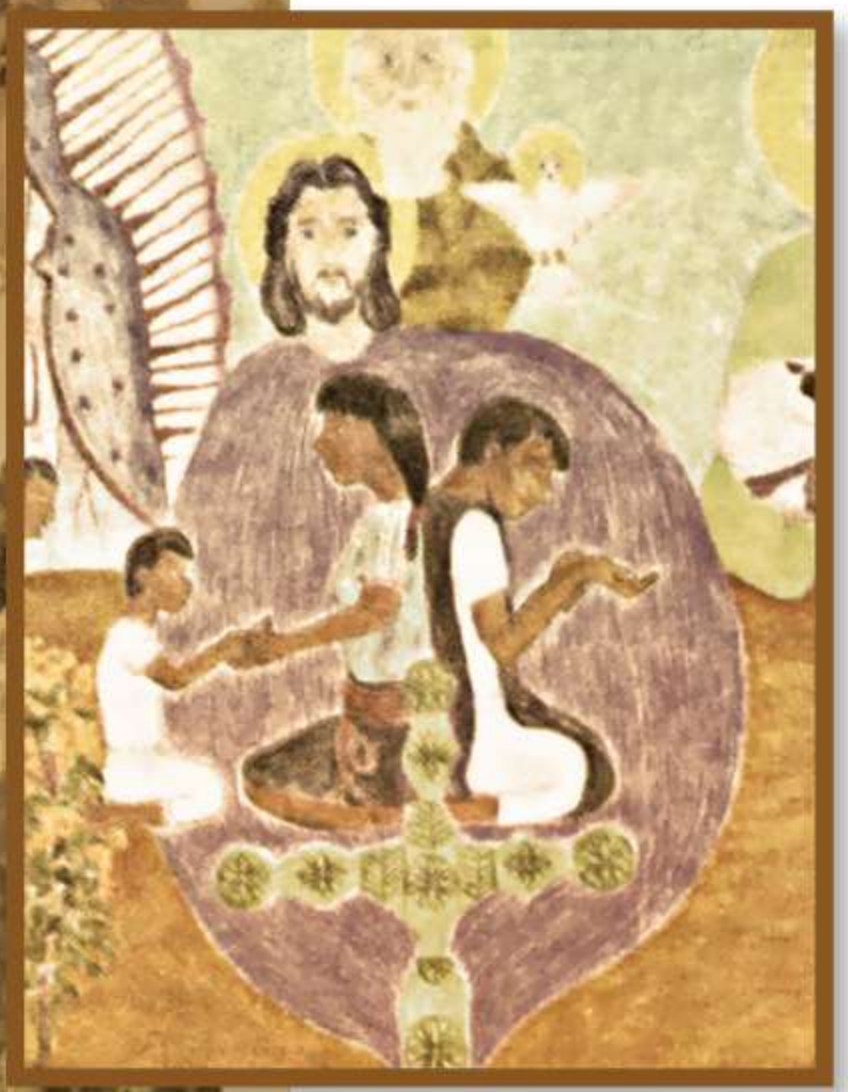
En la fase de iniciación los *jpoxtavanej* son repetidamente visitados por las deidades, para confirmar que realizan adecuadamente el trabajo encomendado así como para "completar" el conocimiento y los poderes que requieren.

127 Colaborador Pascual López López (pág., 13). Al respecto, Anzures y Bolaños señala, refiriéndose a los diferentes agentes de los sistemas médicos con elementos Mesoamericanos: "[...] no todos pasan por una muerte y resurrección rituales, ni todos van en busca de las almas, y ninguno conduce a su destino las almas de los muertos. No son shamanes son otra clase de hombres sabios" (1995: 62).

PARTE III

CAPÍTULO 2

ATENCIÓN: EL TRABAJO



LOS CARGOS
(ESPECIALIDADES)

Lo que en nuestro medio se entiende como especialidades, concepto propio de la biomedicina, en el entorno cultural de los tzotziles de Chamula y Chenalhó, y en particular en su sistema médico, se le designa como cargos; son esas tareas diferenciadas en el proceso de ayudar a curar, toda vez que son entregadas por mandato de las deidades celestiales, y a la manera de los cargos religiosos, no pueden ser rechazados.

Como ya se señaló, la palabra *jpoxtavanej*, que en tzotzil y tzeltal significa el o la que cura, engloba los cargos presentes en las medicinas tzotziles; entre chamulas y pedranos se reconocen siete, a saber *j'ilol* el (la) que puede ver a través del pulso; *jvetom* o *jtamol*, partera (o); *j'ac'vomol*, hierbatera (o); *jtsac -bac*, huesera (o), y *jtoibits* o *Coponej'vits*, rezador (a) de los cerros.

J'ILOL

Como ya es evidente, el grueso de este libro trata más bien sobre los *j'iloletic* que sobre los demás cargos, por lo mismo en este apartado sólo se harán algunas precisiones más.

El término *j'ilol* designa a la persona que "puede ver"; a quien, como favor de las deidades celestiales ha recibido el poder de percibir el plano sobrenatural, *Yan Vinajel-Yan Balamil*. La facultad de "ver" se manifiesta cuando al pulsar al

enfermo "la sangre habla" trasmitiendo al *j'ilol* los problemas que han originado los padecimientos de humanos y animales (quienes también son hijos de Dios), así como las acciones que es preciso emprender para ayudarlos a sanar. Otra forma de "ver" es cuando las deidades secundarias, a través de sueños transmiten lo pertinente para ayudar a sanar al enfermo en cuestión. En ocasiones ambos fenómenos se presentan en forma alternada para un mismo caso. El término *j'ilol* ha sido traducido por los mestizos de la región como "pulsador", dado que, independientemente de la importante presencia del factor onírico en los procesos de diagnóstico y tratamiento, la acción social mediante la que se les identifica es la de pulsar.

Más que detentar el rol de curar, en el sentido de dar tratamientos para afecciones corporales —que no curandero—,[1] a diferencia de otros cargos, el *j'ilol* es más bien un médico-sacerdote,[2] cuya actividad está encaminada: primero, a reencauzar a los enfermos en el camino del cumplimiento del mandato primordial, para situarlos en la "senda del camino estrecho", el que lleva al Cielo después de la muerte; segundo, a que por intermedio de él sean perdonados los pecados cometidos por quienes solicitan su ayuda. El *j'ilol* se ocupa del grupo de enfermedades que llegan al cuerpo como resultado del sufrimiento o muerte que afecta a los *alter ego* de la persona, es decir, a los *ch'uleltic* y *vayijelil*. En este sentido, los *j'iloletic*, son considerados como los principales representantes humanos de *Riox* en la Tierra, como uno de sus apoyos más importantes.

En un testimonio se nos indicó que cuando Jesucristo pasó por la Tierra, trazó el deber ser de quienes ayudan a curar: no hizo distinción entre las personas (rango, sexo, edad) ni entre las enfermedades; nunca pidió nada a cambio de curar a la gente y sus curaciones se basaron en la fuerza espiritual. Cuando se fue al Cielo, dejó a los *j'iloletic* como sus representantes.

1 Aguirre Beltrán: "El término curandero, peyorativamente usado por el grupo dominante, induce a error porque limita arbitrariamente un papel de muy vasto alcance. El curandero colonial es médico-hechicero, esto es, tiene el carácter sacro que deriva del trato con lo sobrenatural equiparable a la naturaleza, también sagrada, de que participa el sacerdote. Debido a tal circunstancia, su clientela, además de confiarle la salud e integridad de la persona, le consulta en una serie de eventos que la medicina moderna en modo alguno considera de su comprensión. El hallazgo de tesoros ocultos, de objetos y bestias hurtados; las avenencias y desavenencias en el amor; la aflicción del trabajo forzado; las malas cosechas; la sequía empobrecedora; la adversa suerte de un juicio en los tribunales; todo ello y mucho más, motivan la consulta al curandero. En consecuencia, éste, para cumplir con tales encargos, asume las funciones que hoy en día desempeñan muy distintas personas: entre ellas el sacerdote. Las multifacéticas actividades del curandero tienen explicación en la baja especialización del grupo social; pero además, hacen notoria la inexistencia de una solución de contigüidad entre la medicina y el tronco común de ideas mágico-religiosas en la que toma origen" (1980: 221).

2 Mircea Eliade, hace referencia a que el papel predominante del chamán se da en el plano de lo espiritual (1976: 156). Además, Holland, señala que entre los andreseros el papel del *j'ilol* es de intermediario entre los hombres y las deidades (1963: 172).

En este sentido, si bien la labor del *j'ilol* está estrechamente ligada a la salvación de los *ch'uleltic* y *vayijeliltic*, así como a su recuperación cuando han caído en poder de algún demonio o son portadores, por contagio, de algún mal, su función está limitada a la petición a unas y otras deidades y al ofrecimiento de ofrendas, es decir, a intermediar entre el mundo sagrado y el profano; por lo mismo no es psicopompo, no realiza viajes mágicos de rescate ni acompañamiento; su función es eminentemente sacerdotal. No está en el "ser" de su función viajar y rescatar en forma personal, porque se encuentra constreñido y delimitado por su propia cosmovisión ya que dichas tareas quedan exclusivamente en manos de las deidades, por eso su mandato es el de salvar almas, a través de mostrar a los enfermos, en el plano de la vigilia, el camino de regreso al cumplimento del mandato primordial, adorar y nutrir a *Riox*. La divinidad, entonces, lo hace poderoso, pero en forma limitada, sin sobrepasar las fronteras ni los ámbitos donde para bien o para mal deambulan las personas.

El poder sobrenatural, o los poderes entregados a los *j'iloletic* son variables, lo que los habilita para acciones muy diferentes entre unos y otros. Asimismo, la cantidad de elementos de la estructura del mundo que se les entrega está en razón directa del poder recibido. Por ejemplo, hay *j'iloletic* cuyo poder sólo basta para enfrentar enfermedades que provienen del segundo o tercer estrato de *Yan Vinajel- Yan Balamil*, otros pueden ver más allá; en este sentido, existe una correspondencia entre los poderes recibidos y la cantidad de deidades secundarias que se les entregan para ser mencionadas en los cantos. Hay quienes cuentan con los recursos y el poder para enfrentar el mal echado; quienes no, difícilmente se arriesgan, por temor a ser contaminados o a que sus familiares sufran por ello; por lo mismo, cuando saben de este tipo de casos eluden ayudar al enfermo, dejando el caso para aquellos que tienen el poder y la fama.

Más que otros *jpoxtavanej*, el *j'ilol* debe protegerse constantemente, ya que continuamente se enfrenta con enemigos poderosos que tratan de aprovechar la mínima oportunidad para dañarlo (golpearlo) o a su familia. Como se mencionó, el ayuno es el acto más importante de protección, reforzado por ofrendas y cantos que, para los efectos, ofrece todo el tiempo. Sobre el particular se menciona que ante un peligro las deidades protectoras acuden a los sueños del *j'ilol* a informarle sobre el daño que está por recibir y a conminarlo a protegerse y actuar en consecuencia:

> Cuando los enemigos de los enfermos tienen *ipixantal*, puede llegar hasta mi cuerpo, pero como Dios me quiere mucho me ayuda, me vienen a avisar en mi sueño: "Ten cuidado hijo

porque esos señores, mis hijos a los que estuviste ayudando, tienen un enemigo y es tal persona. Por favor no quiero que te metas en problemas, quiero que hagas tu ayuno para que salgas bien". Así me vienen a decir en mi sueño.[3]

En este mismo tenor, las deidades del mal abocadas a dañar al enfermo llegan a los sueños del *j'ilol* a amenazarlo con dañarlo si interviene ayudando a sanar a su enemigo. Por último, cabe señalar que dado que entre los tzotziles tradicionalistas todo cabe dentro del ámbito de lo sagrado, la diferencia entre la población tzotzil y los *j'iloletic*, es que en éstos se abre el abanico de percepción del mundo más allá que en el común de la gente, y ahí está la diferencia que se establece con sus coterráneos.

El proceso en sí, primero, sitúa a los *j'iloletic* en una categoría socio religiosa diferente y reducida, los separa de la generalidad profana para situarlos en el ámbito de lo sagrado. A partir de que se les nomina para el cargo, su comportamiento deja de ser común, su práctica social cambia radicalmente, deben convertirse en el ejemplo del correcto vivir, lo que no siempre se logra; la connotación especial deriva de su transformación de profano a sagrado misma que lo dota de una investidura sacerdotal, y con ello, de la responsabilidad respecto al cuidado y conservación de la espiritualidad y salud del grupo social. En tanto que los otros cargos médicos circunscriben su acción al plano del cuerpo humano, lo físico. Tal vez en algunos casos la relación de éstos con lo sagrado sea más profunda que la del tzotzil común, pero nunca equiparable a la que alcanzan los *j'iloletic*.

Jvetom o Jtamol Partera (o)

En 1993 Freyermuth señaló, "En los Altos, la atención del parto es realizado generalmente por parteras, tanto en áreas urbanas como rurales. Se calcula que

3 Colaborador Sebastián Hernández Lampoy (pág., 68).

en las primeras atienden el 70% de los nacimientos, mientras que en las segundas prácticamente a la totalidad".[4]

El trabajo de la *jvetom* o partera, es predominantemente, por un lado, "componer y levantar criaturas", es decir, durante la gestación acomodar los fetos adecuadamente en el útero para que no sufran y el parto se produzca en forma normal, y por otro, la atención de éste. Por lo mismo, es más bien una práctica física más que simbólica.[5]

Entre las tzotziles que nos ocupan el trabajo de *jvetom* está acompañado de un ritual encaminado no sólo a la atención de un parto eutócico sin consecuencias negativas para la madre y la o el neonato, sino también para no realizar manipulaciones que puedan afectar al bebé en su destino.

Más arriba se mencionaron las maniobras para retrasar un parto cuando hay un eclipse o el peligro de volver *quibal* a un bebé si su cordón umbilical se corta hacia abajo (en la dirección de la Tierra y no hacia arriba en la del Cielo).

Pero el hacer de la *jvetom* se extiende después del parto, pues también debe cuidar del pronto restablecimiento de la madre y del fortalecimiento e higiene del bebé. Entre otras cosas, se apoya en el baño de vapor, conocido entre los tzotziles como *pus* y en el resto de México como temascal, y en el que se usan ciertas plantas con "secreto". En éste, a la madre se la baña durante tres días después del parto y al bebé a los tres días de nacido, con muy poco vapor, "para que macicen".

Si bien este cargo puede ser asumido por quienes tengan la vocación y la posibilidad de aprenderlo, la mayoría de las mujeres —y pocos hombres— en quienes recae lo reciben como mandato por la vía onírica, sin dejar de lado que en general también pasan por los procesos de formación ya descritos, en los que se adiestran en la palpación y diagnóstico de los diferentes problemas que pueden aquejar el embarazo, parto y puerperio.

Las predestinadas a ser parteras también están sujetas a los mismos procesos de sanción que los *j'iloletic*, en caso de que alguna se niegue a aceptar el mandato o resista a salir a atender a las mujeres que las solicitan.

4 Freyermuth 1993: 84.

5 "Las parteras son depositarías de un saber generado comunitariamente y que privilegia el hacer, que se ha transmitido de generación en generación y que incluye conocimientos de herbolaria, de los ritos necesarios para vencer al diablo (*pucuj*), y de los cuidados y consejos que hay que brindar durante el embarazo, parto y puerperio [...] Es indisociable de la concepción religiosa, por lo que para muchos fenómenos relacionados con su actividad no buscan explicación pues parten de que la racionalidad humana no puede dar cuenta de lo sobrenatural o divino" (Freyermuth 1993: 85).

El mandato de *jvetom* se entrega a mujeres jóvenes "que ya saben tener hijos", no a mujeres en edad avanzada incapaces de sostener el agotador ritmo que implica esta actividad. La cantidad de sueños, a su vez, es variable, pero predominantemente mencionan tres.

Como sucedió a doña Margarita Pérez Pérez,[6] hay quienes reciben el mandato antes de tener hijos y su iniciación tiene lugar a lo largo de su embarazo, en el que corroboran lo aprendido palpándose a sí mismas y resolviendo los problemas que se les van presentando, así como atendiendo su parto sin ayuda.

Por último, cabe señalar que una partera mal dispuesta o que sienta asco por el recién nacido, debido a los líquidos sanguinolentos que cubren su cuerpo, puede provocar la enfermedad ya referida de despreciado de *ch'ulel*.

J'ac'vomol, Hierbatera (o)

El cargo de *j'ac'vomol* es de orden complementario, dadas las características del campo médico entre los tzotziles, en el que pesan más los problemas sobrenaturales, ya que el hierbatero se aboca a ayudar a sanar a las personas que padecen las enfermedades de orden natural, es decir, por oposición, aquellas que no son resultado de transgresiones al mandato primordial, la mayoría de reducida gravedad y fácil solución y que, por lo mismo, no requieren de un ritual para su curación, para ello basta la administración de alguna pócima, emplasto, baño o masaje para obtener la curación del enfermo. Cuando por esta vía no se tiene éxito, se considera, entonces, que el padecimiento ha pasado al orden de lo sobrenatural y, por ende, deberá ser tratado por quien tenga el cargo de *j'ilol*, quien las más de las veces resulta ser el mismo terapeuta.

Los mecanismos de formación son los mismos que para los otros cargos, aclarando que quienes no son *j'ilol*, lo aprenden, en tanto que quienes sí los son, también sueñan al respecto. De hecho, en la composición plurirreligiosa que existe en las organizaciones de médicos indígenas se puede observar el gran reconocimiento

6 Colaboradora Margarita Pérez Pérez.

que llegan a tener los *j'ac'vomol* que han llegado a ser expertos en su campo por efecto de la vocación y el estudio.

A pesar de que en el campo médico de los tzotziles, el cargo de *j'ac'vomol* ocupa una posición tangencial, es de llamar la atención el extenso acervo herbolario que los más aventajados llegan a conocer y manejar, resultado de la riqueza biótica de Chiapas, que es tal que incluso en la actualidad es parte importante de la disputa agraria, entre otras cosas, debido a la inversión de dos y medio millones de dólares que el Gobierno de los Estados Unidos canalizó a través de la Universidad de Georgia y que se pretendió realizar mediante convenio de ésta con el Laboratorio Inglés Xenova y el Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR) y que gracias a una enconada oposición por parte del Consejo de Organizaciones de Médicos y parteras tradicionales del Estado de Chiapas A. C. fue posible suspender.

Por último, habría que señalar que en el futuro del campo médico entre los pueblos mayas (y ya en el presente en algunos municipios como el de Oxchuc), la herbolaria medicinal está destinada a encabezar las prácticas terapéuticas, como resultado de la rápida desaparición de los componentes sobrenaturales de la medicina indígena y, concomitantemente, de los que de ella se ocupan.

JTSAC -BAC

El *jtsac —bac* es el especialista que cura las lesiones que se producen en tendones y músculos así como el encargado de corregir las fracturas.

En el caso del *jtsac -bac* o huesero (a), el aprendizaje puede ser a través de sueños, pero también se acepta a los *jtsac —bac* que han aprendido directamente con otra persona. El conocimiento propio del cargo de *jtsac —bac* se limita al manejo de los problemas en el sistema músculo-esquelético, por lo mismo, igual que el *j'ac'vomol*, no realiza ceremonial alguno, no menciona deidades y cuando mucho, antes de curar se encomienda para obtener protección y éxito en su manipulación correctiva.

Invariablemente los *j'iloletic* que reciben el mandato como *jtsac —bac*, además de ser sometidos a diversas pruebas, como la ingestión de culebras, pasan por una

etapa en que su cuerpo sufre frecuentes fracturas, las deidades les indican que para aprender la enfermedad ésta tiene que pasar por su cuerpo, para que la conozcan sintiendo el dolor y aprendan la forma de "arreglarlo". En un caso, la fractura de la predestinada fue corregida por su madre, lo que le permitió percatarse de las manipulaciones necesarias para hacerlo, corrigiendo posteriormente por sí misma, otras fracturas que tuvo en su proceso de formación.

En algunos casos la iniciación se presenta en una emergencia, en la que el predestinado es forzado a la manipulación curativa, confirmando, con lo que siente mientras la realiza, que su procedimiento es adecuado, lo cual a su vez y posteriormente confirma cuando el accidentado recupera la función afectada. En general, la emergencia inicial se suscita en la propia persona o con algún familiar.

> Cuando mi hijo empezaba a caminar se cayó y se quebró la espalda, ya no se podía parar. Entonces me dije: "¿Qué voy a hacer?, mi padre no está, pero, aparte de lo que ya he soñado, él me ha dicho que es muy sencillo masajear los huesos y aunque todavía no sé pulsar, mejor voy a hacer la lucha, voy a masajear los huesos de mi hijo".
>
> Cuando empecé a masajear, mi hijo daba grandes gritos de dolor, pero conforme avancé fue sintiendo alivio y luego se quedó acostado en su cama como siempre lo hacía. Al tocarlo sentí que su hueso estaba fuera de lugar así que lo puse en su sitio. Al otro día, cuando lo revisé, vi que ya había bajando la hinchazón, luego, poco a poco, empezó a caminar y a decirme que ya se sentía mejor. Así fue como empecé a curar las fracturas. Así, poco a poco empezó a correr la voz de la curación que hice a mi hijo y con ello a venir las personas a pedirme el favor de que fuera a componer los huesos de las criaturas.[7]

Además de la manipulación y el masaje del *jtsac -bac* sobre la lesión que pretende corregir, llama la atención, en forma importante, el uso de otras técnicas: por ejemplo, un *jtsac—bac* miembro de la OMIECH, es famoso por la efectividad que tiene el silbido que emite a la par de su manipulación para corregir una lesión músculo-esquelética; otros, mientras manipulan, de alguna manera rezan, con una entonación muy diferente a la que se utiliza en el canto de petición, casi como un susurro y dirigido hacia donde está la lesión, esto lo realizan sobre todo aquellos que también son *j'ilol;*, otros, soplan mientras manipulan.

7 Holland 1963: 15.

Muchos *jtsac-bac*, al final de sus curaciones, aplican un emplasto de plantas que han sido ligeramente asadas en un comal, aplicándolas calientes sobre la lesión para luego envolver e inmovilizar el lugar afectado. Entre las plantas que más se utilizan están las que en el lenguaje popular se conocen como higuerilla (probablemente *Ricinuscommunis L.*), algunos bejucos (no especificados), (*Baccharis vaccinoides* HBK), matapalo (*Ficus costarricana*), árnica (Heterotheca *inuloides cass.*) y maravilla (*Mirabilis jalapa* L.).

Dado que la mayoría de las fracturas y lesiones musculares se producen como resultado de caídas, estos casos, además, precisan la participación de un *j'ilol* que se avoque a levantar el *ch'ulel*, en caso de que haya salido del cuerpo por efecto del susto de la caída, aunado a esto, la posibilidad de que además haya sido atrapado por alguna deidad roja o negra, y dado el caso, será preciso rescatarlo de los enemigos.

En el caso de que la persona presente fracturas sin mediación de algún golpe, además de la intervención del *jtsac—bac*, se requiere la del *j'ilol* ya que las lesiones pueden ser resultado de case mal *ch'ulelal*, que en español significa quebradura de *ch'ulel*, que como se refirió más arriba, se trata de una enfermedad consecuencia de la caída del *Muc'ta ch'ulel* desde algún estrato de *Yan Vinajel* (Otro Cielo).[8]

Jtoibitz, Cavildo Vinic o Coponej'vits, Rezador (a) de los Cerros

Se dice que el *jtoibitz* o rezador de los cerros, quien es el depositario del conocimiento necesario para pedir a la Madre Tierra y a los *Anjeletic* protección y bonanza para la comunidad, tiene una doble labor. Primero, pedir a estas deidades que los elementos de la naturaleza requeridos para la sobrevivencia y el sustento de la humanidad, como son: el agua, los recursos forestales, las semillas de las plantas alimenticias, animales silvestres y de corral, sean administrados con suficiencia a través de una producción exitosa; que el viento, la lluvia, el calor, las

8 Freyermuth 1993: 83.

heladas, sean proveídas con mesura para evitar desastres en la producción; que protejan las regiones a su cargo de la entrada de plagas y enfermedades para plantas y animales; segundo, pedir que la comunidad sea protegida contra las enfermedades, que los *Anjeletic* en forma permanente prevengan la entrada a la comunidad de enfermedades y otros males, como la guerra, presentes en otras comunidades y municipios; que los rechacen y "hagan que se den la vuelta". Es decir, su práctica se mantiene en el ámbito de lo comunitario, no se aboca a la solución de casos individuales.

La formación de los rezadores de los cerros no necesariamente requiere de la fase onírica, sin embargo, a los *j'iloletic* se les entrega como mandato por esta vía. También se presenta el caso de que los ancianos de la comunidad sueñan con el que debe recibir este cargo y a la persona señalada se la nombra en una reunión comunitaria.

Las deidades que son mencionadas por los *jtoibits* en sus plegarias se reducen a Don Salvador, Jesucristo Padre Sol y las que habitan el interior de la Tierra, los ojos de agua, ríos y cuevas, es decir, los *Anjeletic*, así como a la Madre Tierra.

En su labor, están obligados a realizar su ceremonial tres veces por año, en cada ocasión deben ayunar y caminar de uno a seis días recorriendo los diferentes lugares sagrados, en los que deben pedir por una buena producción y por la comunidad. Tienen que visitar cada cueva, cerro y montaña sagrada, cada ojo de agua, arroyo, riachuelo y río habitado por algún *Anjel*. Para los efectos, en la comunidad se hace una colecta para la compra de velas, copal, flores y cohetes.[9]

Particularmente se menciona que los campos de los *jtoibits* siempre son fructíferos, que el maíz y frijol de sus milpas es grande, abundante y libre de plagas.

Este cargo, como el de *j'ilol* tiende a desaparecer, los ancianos que aún se consideran tradicionalistas han manifestado su preocupación porque, por un lado, cada vez escasean más los nuevos *j'ilol* y *jtoibits*, y que la gente ya no toma en cuenta a las deidades de la Tierra porque conforme pasan los años es más difícil obtener las cooperaciones necesarias para realizar las ceremonias requeridas. Señalan que, por lo mismo, la gente pelea más por la tierra, comunidades enteras son expulsadas

9 Sobre los *jtoibitz* Freyermuth reportó: "reza también en algunas cuevas en 'donde residen los dioses' y sus ruegos sirven para evitar la pobreza y el frío, para que haya suficiente maíz, frijol, verduras y agua. Pide perdón por los pecados de los habitantes para que no se presenten epidemias y ruega por el bienestar de la comunidad; también reza en caso de calamidades [...] el rezador de los cerros es uno de los especialistas más escasos en la región; en esta investigación, se encontraron entre uno y cuatro en sólo 41 comunidades de la muestra (Freyermuth 1993: 81-82).

como resultado de la guerra de baja intensidad perdiendo sus hogares, la tierra y el empeño para producir por estar imposibilitados para cosechar.

También, y debido a que ya no se respeta a las deidades de la Tierra, las siembras se han afectado por más plagas con su concomitante pérdida; han aparecido muchas enfermedades que antes no había, tanto entre la población como entre los animales de corral. La responsabilidad sobre estos males la fincan, principalmente, en el avance del protestantismo.

Culebrero

Un cargo que no es fácilmente aceptado, y que de hecho se reporta como a punto de desaparecer, es el de culebrero —tanto es así que no existe un término en el tzotzil de Chamula para designarlo—, sólo necesario en tierra caliente donde la ponzoña de las víboras sí puede ser mortal. Quienes tienen el cargo de culebreros, se abocan a la curación de personas mordidas por víbora, procedimientos terapéuticos que implican, además de un complejo ritual en el que el canto es fundamental, el manejo de una herbolaria muy particular y poco conocida.

El temor implicado en este cargo reside en que el canto tiene un orden inalterable, variarlo o pronunciarlo en forma incompleta se traduce en que el oficiante encontrará víboras al realizar sus labores agrícolas, bajo la leña o cama, en el lugar menos inesperado y entonces será mordido.

Entre la materia sagrada que por medio del canto se envía a las víboras destacan unas avispas a las que se conoce como alazanas, también se envían abejas y otros animales que, a su vez, son ponzoñosos.

RETRIBUCIÓN DEL JPOXTAVANEJ

Respecto a la forma de retribución y su aceptación por parte del *jpoxtavanej*, se registraron distintas prácticas y posiciones.

Hay *j'iloletic* a quienes por la vía onírica se indica que no pueden cobrar, es decir, pedir algo en retribución por ayudar a sanar a la gente y tampoco recibir dinero, sólo pueden recibir lo que por propia voluntad la familia del enfermo quiera "regalar", predominando el maíz, frijol, verdura, fruta, refrescos, chicha dulce (aguardiente), animales de corral, ropa y leña. Para estos casos las deidades son enfáticas en cuanto a que el *j'ilol* no puede pedir pago, que el mandato es un servicio y no un medio de enriquecimiento.[10] Por lo mismo, se debe limitar a recibir lo que sea voluntad de las personas regalarles, bajo la amenaza de que si piden, aparte de ser castigados, se les retira el poder. Esta práctica la vemos con mayor frecuencia entre los ancianos, sobre todo entre aquellos que no fueron sujetos de actualización en sus saberes, deberes y derechos. Pero también nos encontramos con que a algunos se les permite pedir como pago un pollo pequeño o un huevo, no más. En los textos, es notoria la importancia de los alimentos "regalados" para la reproducción de la familia del *jpoxtavanej*.

Aunque con menor frecuencia que en el pasado, otra forma de retribuir el trabajo del *jpoxtavanej* es que los familiares del enfermo laboren en su parcela por la cantidad de jornadas que éste dedicó a ayudar a sanar a un determinado enfermo, en lo que se denomina "mano vuelta". Se supone el *jpoxtavanej* no debe

10 Sobre el particular, para los pueblos del Asia Central, Basilov señala: "[...] los datos acerca de su situación económica son escasos y contradictorios. Algunos consideran que les es imposible emprender cuidados o adivinaciones con el propósito de obtener remuneración. La norma tradicional incluso dicta que el chamán no puede tener aspiraciones de lucro ya que su espíritu protector quiere que sea desinteresado" (1992: 10).

insinuar, y mucho menos sugerir, esta modalidad de pago, ya que como en las demás, la iniciativa debe provenir de los familiares del enfermo.

> Dos o tres veces, me han ido a ayudar en mi trabajo, ya que ven que yo pierdo mi tiempo. Unas veces me han dicho que se daban cuenta que perdía mi tiempo y me mandaron dos personas. A mí me dio pena, me puse rojo y no sabía cómo contestarles, ni cómo decirles que sí o que no, pero ellos empezaron a trabajar, sólo me preguntaron dónde iban a empezar su trabajo. Ya no dije nada y les dije que muchas gracias que llegaron a ayudarme. Trabajaron dos días, pero la verdad yo no les dije nada sino que ellos me quisieron ayudar, de su corazón, de sus sentimientos.[11]

En el caso del dinero como pago existen diversas prácticas, sin embargo, la tónica general es que no se debe pedir como pago, y en caso de que la familia por no tener alimentos o preferirlo así dé dinero al *jpoxtavanej*, será depositado por algún familiar del enfermo en su morral o bolsa, entregado a algún familiar del *jpoxtavanej*, o dado que éste no lo debe recibir en la mano derecha por riesgo de quedar contaminado por la frialdad que caracteriza al dinero, excepcionalmente se le entrega en la mano izquierda. En caso de que el dinero sea recibido con la mano derecha, se dice que el dedo gordo, con el que se pulsa, queda entumecido e insensible al pulso por lo que ya no se podrá diagnosticar por esta vía. Se menciona de que cuando se ofrecen cantidades que rebasan el valor de una jornada de trabajo, es el caso de los mestizos que llegan a ofrecer hasta 200 o 300 pesos, se debe rechazar, indicando que lo máximo que pueden aceptar es lo que se paga por un jornal de trabajo. Ni siquiera deben cobrar las plantas medicinales que dan a los enfermos.

En relación con los *j'iloletic* —o a los que pretenden serlo—, que acostumbran cobrar, se dice que los enfermos atendidos por ellos no sanan porque han perdido sus poderes por esa causa; también se menciona que los que llegan a pedir entre 300 y 400 pesos incluso pueden ser castigados con la muerte.

Los *j'iloletic* de Chamula relatan que hace algunos años, en días de fiesta, se acostumbraba llevarles un regalo consistente en alimentos a los *jpoxtavanej* que habían curado de una enfermedad grave a algún familiar: aves de corral, huevos, tortillas, refrescos, agua de caña, *pox* y pozol, y se quejan de que en la actualidad

11 Colaborador Jacobo Ruiz Ortiz (pág., 22).

la gente ya ni los saluda, y cuando bien les va, algunos les regalan un refresco, o cinco o diez pesos.

En la actualidad a los *jpoxtavanej* se les permite pedir el costo de su pasaje, cuando el traslado para ver al enfermo lo hacen en transporte público.

Una crítica generalizada, se dirige a aquellos *jpoxtavanej* que piden demasiadas cosas a las familias de los enfermos, pollos grandes, demasiado maíz, frijol e incluso dinero, tanto como el equivalente de uno o dos días de trabajo, y algunos hasta más.

En el caso de los culebreros se dice que la única cosa que pueden recibir es *pox*, que además utiliza para arrojarlo en el momento de curar, y no para su disfrute; por lo mismo, no se les ofrece comida ni dinero como retribución.

El estigma del castigo por cobrar es algo siempre presente en el ánimo del *jpoxtavanej*. Entre los castigos destacan la disminución de poderes e incluso la pérdida del mandato. Así que aún y cuando pueden recibir algunas cosas por su trabajo, están obligados a pedir perdón a las deidades celestiales por hacerlo.

> Si me entregan dinero, primero tengo que decir: "Señor Apóstol San Pedro, Señor Apóstol de la Tierra, perdóname. Este dinero lo acepto, pero Dios mío no lo estoy pidiendo, padre del Cielo no les estoy pidiendo el dinero a tus hijos, ellos me lo están regalando yo no les pido cantidades, por eso discúlpame que reciba ese poquito, pero lo voy a recibir".[12]

En un caso, se nos indicó que para los efectos, durante tres jueves se ofrendan 26 velas y se pide perdón por recibir dinero de los familiares de los enfermos.

Dos *jpoxtavanej* expresamente solicitaron permiso a las deidades celestiales para cobrar por ayudar a curar a la gente, aduciendo, como causa, el descontento que privaba en sus familias por las largas ausencias, así como su baja aportación económica y en la producción por su tarea de ayudar a salvar a la gente. Uno refiere que se le autorizó, pero que no puede pedir más del equivalente de un jornal (entre 20 y 40 pesos); el otro, señaló que se le permitió el cobro directo, y, no sólo se le autorizó para recibir cualquier cantidad que le ofrezcan, sino que el Señor Jesucristo le hizo entrega de 50 billetes de 50 000 pesos (viejos), lo que fue interpretado por este *j'ilol* como que le había sido entregado el *ch'ulel* del

12 Colaborador Manuel Pérez Cura (pág., 20).

dinero y se tradujo en que fue buscado por enfermos provenientes de familias ricas, tanto indígenas como mestizas. También señaló que ya no recibe su retribución en especie, sólo dinero y que en sueños le hicieron saber que no debe creer que si recibe el dinero con la mano derecha recibirá la frialdad del dinero, por lo que en adelante ya no se sujetó a esa regla. Respecto a él, otros colaboradores afirmaron que cobra, y mucho. Incluso se sostiene que por esta razón ese señor ya no tiene poderes para ayudar a la gente.

Parece ser que la tendencia en cuanto al cobro va en aumento, sobre todo porque se observa en mayor medida entre los *jpoxtavanej* que viven en las cabeceras municipales o bien en la periferia de San Cristóbal. También se aprecia con mayor frecuencia entre los que llegan a realizar sus prácticas médicas a las ciudades. En este sentido, se reporta el hecho de que los *j'iloletic* de la cabecera de Chamula cobran entre 200 y 600 pesos, motivo por el cual los residentes de este centro recurren a los *jpoxtavanej* que viven en los parajes. Asimismo, los reportes que hay sobre el cobro en Chenalhó se circunscriben a la cabecera municipal.

Como resultado de las acciones de coaptación de *jpoxtavanej* que llevó a cabo el Programa IMSS-Solidaridad y que originó a la Organización de Médicos y Parteras Tradicionales de los Altos de Chiapas, A. C. (OMPTACH), a quienes se asociaron se les proveyó de un pequeño salario. Por este motivo, se registró el caso de comunidades que consideraron que como los *jpoxtavanej* "[...] ya eran empleados del gobierno" ya no era menester ofrecerles algo a cambio de su labor, con lo que uno de los mecanismos de retroalimentación positiva que posibilitan la práctica médica de los tzotziles se debilita y constituye un factor de peso fundamental a favor de una transformación radical de esa medicina e, incluso, su desaparición; de hecho, quienes pasan por este trance, aseguran que si la gente no les retribuye su trabajo, no tienen posibilidad de seguir realizándolo porque de eso es de lo que han vivido y, por lo mismo, tendrían que buscar otras fuentes de trabajo.

En resumen, se puede observar una tendencia a modificar los patrones de retribución a los *jpoxtavanej* por el trabajo realizado, en el sentido de que anteriormente se privilegiaba ofrecer mano vuelta y especie.[13] En la actualidad casi no se observa la retribución con mano vuelta, y cada vez menos el pago en especie y más en dinero. Considero que esto responde, predominantemente, a que la población indígena recurre en la actualidad más a actividades remuneradas

13 Holland 1963: 201.

en labores diferentes a las del campo por efecto de la carencia de tierras y el empobrecimiento de los suelos, lo que redunda en menores cosechas y lo que queda de la producción agrícola se usa predominante a la producción de hortalizas para la comercialización y una mínima parte de maíz y frijol, frecuentemente tan sólo la extensión equivalente al solar de una casa, que más bien constituye una acción ritual que la pretensión de satisfacer la necesidad de estos alimentos, que en la actualidad más bien se compran.

Relación Jpoxtavanej - Enfermo - Familia

Cuando el enfermo no está muy grave, él o ella y uno o varios familiares, o sólo los familiares llegan a la casa *jpoxtavanej* a solicitarle ayuda para sanar al enfermo o que tenga a bien ir a ver a una persona grave. Como ya se ha señalado, sobre todo el *j'ilol* está obligado a atender el llamado, de ninguna manera se puede negar, porque se expone a una sanción severa de la divinidad. Este hecho marca el momento en que se establece la relación entre el *jpoxtavanej*, la familia y el enfermo. Idealmente, como se ha señalado en otros apartados, el *jpoxtavanej* accede y procede a atender al enfermo o, bien, en compañía de quienes le solicitan y su acompañante personal, acude al llamado.

En la dinámica de diagnóstico y tratamiento, el enfermo, por lo general, guarda una actitud pasiva y silenciosa. En caso de que el *jpoxtavanej* formule alguna pregunta sobre el caso o sus antecedentes, quien responde siempre es un familiar.[14] Cuando el práctico ha establecido el diagnóstico y los procedimientos que seguirá para ayudar a sanar al enfermo, también se dirige a uno de los familiares del enfermo para solicitarle que consiga los materiales requeridos o vea que sean preparados. La familia del enfermo siempre se encuentra presente y hace lo que el *jpoxtavanej* indica y requiere para ayudar a sanar al enfermo, sea escoger un pollo del corral,

14 Llama la atención que cuando los mestizos de San Cristóbal o de los municipios aledaños asisten a un servicio médico, el enfermo siempre va en compañía de un familiar quien presenta el caso al médico y da respuesta a sus preguntas, lo que incluso puede ser molesto para algunos médicos acostumbrados a una relación médico-enfermo directa sin intermediarios.

proporcionarle velas o materia sagrada de otro tipo o cocinando los alimentos y empaquetando aquellos con los que se piense retribuir el trabajo.

La participación más compleja de la familia es en el baño de purificación del enfermo, para el que se requieren seis personas que acarreen agua sagrada, además de la búsqueda de plantas aromáticas y la preparación de un espacio sagrado que incluye un arco de flores y un altar.

Cuando el padecimiento ha sido causado por los pecados de un tercero, el padre la madre, hermano o hermana, y en ocasiones el *j'ilol*, convoca al culpable para azotarlo y con ello lograr el perdón de la falta y salvar al enfermo.

El manejo de ciertos pecados, como aquellos que implicarían el rompimiento familiar, como la bigamia, o bien hechos de sangre por venganza, requieren por parte del *j'ilol* un tratamiento delicado, tal que al recibir el mandato se les indica y exige el compromiso de guardar secreto y limitarse a pedir por su perdón. En el pasado se tenía por costumbre señalar a las personas que se suponía habían puesto la enfermedad o, bien, acusar a los bígamos, lo que frecuentemente suscitaba hechos de sangre, que las más de las veces alcanzaban no sólo al supuesto autor sino a familias completas. La forma de proceder era decapitando a los supuestos enemigos. Estos hechos trágicos aún llegan a presentarse, aunque en forma esporádica.

Diagnóstico

Los elementos y técnicas diagnósticas a que recurren los *jpoxtavanej* son seis, una general y algunas exclusivas de cada especialidad, son: la observación directa, el interrogatorio y la palpación, que ocurren en el plano corporal, y, en el plano de lo sobrenatural, la pulsación, la revelación onírica y la revelación mental.

Observación, palpación e interrogatorio

En el plano de lo corporal los recursos de la observación directa y el interrogatorio son empleados en todos los cargos y los únicos de que disponen quienes sólo tienen el cargo de *j'ac'vomol*; a ésta, se suma la palpación que sólo es privilegio de los *jtsac —bac* (hueseros) y las *jvetom* (parteras), limitándose, en los primeros, a observar y tocar la parte lesionada y, en las *jvetom*, a la observación de la mujer y la exploración del abdomen de la embarazada. Al interrogatorio también se le ha denominado "confesión", sobre el particular, tanto Guiteras como Holland reportaron en la década de 1960, una para los *j'iloletic* pedranos y el otro para los andreseros, que con el enfermo se usaba hacer un recuento de faltas y transgresiones con el fin de identificar el o los que hubieran ofendido a alguna deidad o persona, muerta o viva.[15]

Pulsación

El diagnóstico a través del pulso y la revelación son privilegio exclusivo del *j'ilol*, y lo distinguen de los otros *jpoxtavanej*, porque, como señala Perrin, este procedimiento lo "pone en un estado de receptividad al mundo otro".[16] Sin embargo, si bien en el ámbito onírico se enmarcan claramente las dinámicas del éxtasis, es en el plano de la vigilia en que el *j'ilol* desarrolla en un estado, digamos elemental, es decir, sin que medie el trance o éxtasis, la capacidad de permanecer, de transitar a voluntad entre lo profano y lo sagrado, que logra a través de la pulsación.

La pulsación, o pulsear, como refiere Hermitte, es un mecanismo de diagnóstico común entre los mayas.[17]

15 Guiteras 1965: 127; Holland 1963: 185, Pozas 1977: 217.

16 Perrin 1995: 8.

17 Hermitte 1970: 126, Köhler 1995: 23, Pozas 1977: 217. Al respecto Holland señala: "Como lo encontró Villa Rojas, entre los tzeltales, el curandero 'habla con el espíritu' (Villa Rojas 1984: 584) tomando el pulso, e intenta adivinar la situación del animal compañero así como la naturaleza de la enfermedad (Holland 1963: 184). Los curanderos tzotziles, como los antiguos maya-quichés, Goetz y Morley (1950: 168), y otros grupos contemporáneos de los Altos, como los Kanjobal, los Chuj, LaFarge, y quizá otros más, son supuestos poseedores de una visión extraordinaria que les permite ver a grandes distancias y buscar a los animales compañeros; una vez que determinan con exactitud lo que sucede al animal compañero de sus enfermos,

Como se señaló en otro apartado, la pulsación es entregada al predestinado a *j'ilol* durante la formación onírica, en que se lo adiestra en su uso. Mediante la pulsación de diferentes deidades y animales que se presentan en los sueños, se muestra al predestinado cómo se manifiestan las palabras y señales de las deidades a través de la sangre. Se da el caso de que la deidad que está siendo pulsada, explique al predestinado los diferentes signos que en su sangre se presentan, hasta que el predestinado ha obtenido la destreza necesaria.

Al predestinado a *j'ilol*, se indica que para tomar el pulso debe valerse exclusivamente del pulgar de su mano derecha. Para hacerlo, he observado dos procedimientos: en el primero, el *j'ilol* sitúa la palma de su mano derecha abarcando la parte posterior de la muñeca del enfermo para, cómodamente, colocar el dedo pulgar sobre su parte anterior, abarcándola toda; en el segundo, el *j'ilol* toma el antebrazo de la persona con ambas manos y sitúa el pulgar derecho sobre la cara anterior de la muñeca.

Se dice que antes de adquirir el poder de la pulsación, el dedo pulgar derecho está entumido y que mediante un reflejo emanado por las deidades que entregan el mandato, el entumecimiento desaparece. Incluso, se dice que todo lo que se recibe como parte del mandato llega por la mano derecha y más específicamente por el dedo pulgar derecho. Mediante el pulso, es decir, a través de la sangre del enfermo las deidades hablan al *j'ilol*:

> Entonces, me pulsé solo, y sentí que mi vena hablaba tal como me dijeron en mi sueño. Mi pulso me dijo que mi enfermedad se trataba de un castigo porque no obedecía: "[...] así que trata de curarte y de ahí vas a salir a rezar con todo lo que has recibido". Eso es lo que me dijo mi mano, así me dijo mi pulso y fue allí donde le eché ganas para aprender.[18]

Al pulsar, el *j'ilol* conoce las causas del problema o problemas que aquejan al enfermo; qué o quién lo produjo; los pecados o delitos que preceden; el estado en el que enfermo se encuentra; los signos y síntomas; la gravedad; el pronóstico;

envían al suyo propio para que lo regresen a su montaña sagrada. Si aquel se halla bien cuidado y en su lugar correspondiente en la montaña sagrada, el pulso es fuerte y regular y, por tanto, la persona se encuentra bien; pero si el animal compañero está fuera de su lugar y sus relaciones con el resto del grupo han sido perturbadas, el pulso será débil e irregular y la persona estará enferma. Si el animal compañero se ha caído de la montaña sagrada, el pulso late en una forma y si ha sido golpeado o vencido por algún nagual, late en otra forma. Cada enfermedad, por lo tanto, ocasiona una pulsación específica que el curandero sabe reconocer por adivinación" (LaFarge 1947: 150).

18 Colaborador Pascual López López (pág., 2).

las acciones que serán precisas para ayudar a su enfermo a recuperar la salud, es decir, la materia sagrada que se requerirá, en cuanto a tipo, tamaño y color; su distribución en el altar; por último, el tipo y el número de cantos precisos, así como el horario en que deberán realizarse. Como señala Hermitte: "Ya no se hace otro examen del enfermo, puesto que el 'mensaje del pulso' es considerado como suficiente por el *poshtawaneh*". [19]

La pulsación indica al *j'ilol* las enfermedades que llegan a la persona por intermedio de los *ch'uleltic* y de los *vayijelil*; a través del pulso se le indica el tiempo que una persona vivirá, es decir, la situación en que está su vela de la vida; las deidades le indican cuando se valen de una enfermedad para dar una señal y/o probar a un futuro *jpoxtavanej*, o la cantidad de poderes que una persona tiene.

A través de la pulsación el *j'ilol* se allega toda la información que requiere sobre su enfermo y sus circunstancias, por ello es innecesario que interrogue a los enfermos o a la familia. El pulso indica, incluso, si el enfermo ha ocultado algún dato importante sobre su padecimiento o si miente sobre alguno de sus aspectos.

Cabe resaltar que para el diagnóstico es de particular importancia determinar los pecados o delitos que han dado lugar a la enfermedad, y que en muchos casos, el enfermo por pena o miedo prefiere ocultar, particularmente las mujeres. A través del pulso el *j'ilol* conoce los hechos, incluso los que podrían generar violencia o una crisis familiar, como el caso de una bigamia, o situaciones en las que externar el origen del padecimiento puede apuntar hacia hechos de sangre; estos los guarda para sí, y sólo los toma en cuenta para pedir por el enfermo.

> Bueno, a veces puedes provocar problemas entre el hombre y la mujer, entre familiares. Por ejemplo, cuando una mujer enferma no quiere hablar sobre la causa de su enfermedad, yo puedo saber dónde la encontró, si es mal echado o si es otro problema. Entonces, yo se lo puedo decir. "Lo supe por su pulso", porque es en el pulso donde yo veo la enfermedad, no así nomás, sino que tengo que pulsar, sentir cual es la enfermedad, si viene de frío, de caliente o de medio caliente.
>
> De allí, cuando la mujer está solita, le puedo explicar que tiene esa enfermedad porque se encontró con algún problema: porque habló, porque un señor se quedó enamorado de ella o porque le hicieron mal. Yo le puedo contar todo a la mujer, pero sólo cuando no está su marido, y también cuando ella quiere.[20]

19 Hermitte 1970: 127.

20 Colaborador Antonio Vázquez Jiménez (pág., 25).

La utilidad que reviste la pulsación no se limita al diagnóstico inicial, sino que también indica al *j'ilol* en qué medida el enfermo mejora o empeora, por ello, mientras reza para ayudar al enfermo lo pulsa repetidamente,[21] de esta manera entra en conocimiento, por ejemplo, de si las deidades que han mantenido un *ch'ulel* cautivo están dispuestas a soltarlo o no, y si ya lo han hecho, si éste ha vuelto al cuerpo o no; le indica al *j'ilol* si los procedimientos terapéuticos que emplea están resultando efectivos o no para ayudar a sanar al enfermo; sino para recorrer los diferentes estratos del mundo buscando a un *ch'ulel* que ha sido vendido.

Por otro lado, además de lo que las deidades dicen a través de la sangre, los *j'iloletic* complementan la información diagnóstica a través de las características físicas del pulso, que les da, por ejemplo, la posibilidad de determinar si el padecimiento que aqueja al enfermo es frío o caliente:

> Por eso somos pulsadores porque detectamos por medio del pulso, por ahí sentimos si la enfermedad viene por frío o por calor; si es una enfermedad buena o mala. Por ejemplo: si es por frío, la sangre se siente muy lenta, como que no tiene ganas de caminar; se siente si fueron a rezar al panteón para pedir la enfermedad, porque el panteón es muy frío, las cuevas también son muy frías.
>
> Existen tres tipos de pulso frío que se parecen, pero son diferentes, algunos pulsos señalan enfermedades que son más peligrosas que otras.[22]

Por las características de la enfermedad o porque el Diablo a puesto un tapa ojo, en ocasiones a los *j'iloletic* se les dificulta escuchar el pulso; cuando esto sucede se puede aplicar el siguiente "secreto": se muelen tres cabezas de ajo con un puño de sal y esto se unta en los brazos del enfermo, luego se le chupan las muñecas logrando así romper el bloqueo que el Diablo ha puesto a la circulación de la sangre; en otro caso se nos señaló que basta con aplicar la sal y chupar.

21 Lo mismo reporta Holland para los tzotziles de San Andrés (1963: 194).

22 Colaborador Jacobo Ruiz Ortiz (pág., 28).

Revelación mental y onírica

Tanto el diagnóstico por la vía onírica como el mental no constituyen una condición común a todos los *j'iloletic*, sólo es don de algunos. Por otro lado, resalta su importancia como un elemento común al entorno mesoamericano, donde la revelación onírica muestra la importancia que reviste el sueño en muchos de los aspectos de las culturas cuya raíz radica en el complejo religioso mesoamericano.[23] "[...] algunas enfermedades son muy rebeldes y si yo no logro encontrarlas en el pulso, luego sueño qué enfermedad es".[24]

En las revelaciones oníricas diagnósticas, las deidades que han acompañado y protegen al *jpoxtavanej*, lo ponen al tanto del tipo de enfermo que los visitará, la enfermedad que lo afecta y las acciones terapéuticas que habrá de realizar. Este aviso en ocasiones ocurre con tiempo suficiente como para que el *jpoxtavanej* tenga a la mano los materiales que requerirá para ayudar a sanar al enfermo.[25]

Se nos refirió que los pormenores sobre el diagnóstico y formas de ayuda para algunos enfermos son revelados al *j'ilol* por la vía de la mente, es decir, "llega a la mente" mientras se dirige a atender a un enfermo por primera vez, o cuando entra en contacto con él. En tanto, las revelaciones oníricas son bastante más comunes que las mentales. Un *j'ilol* refiere que frecuentemente no siente nada cuando pulsa, sin embargo, las cosas siempre se le aclaran a través de sus sueños.

23 Signorini y Lupo resaltan la importancia de la revelación onírica en el diagnóstico entre los nahuas y totonacos de la sierra norte de Puebla (1989: 123).

24 Colaborador Jacobo Ruiz Ortiz (pág., 30).

25 Al respecto, Hermitte dice sobre los pinoltecos: "Los sueños indican al *poshtawaneh*, a lo largo de toda su práctica, cuáles son las medicinas adecuadas y si el enfermo se va a curar o si va a morir. Es el *ch'ulel* (el espíritu) el que deja el cuerpo durante el sueño y habla con el espíritu de otras personas. Visita lugares lejanos y sólo al regresar al cuerpo la persona se despierta y sabe lo que ha estado haciendo. El cuerpo estaba descansando pero el espíritu andaba por ahí, viendo cosas, hablando actuando" (Hermitte 1970: 82).

ACTOS Y MATERIALES

Materia Sagrada

Distinguimos, con Aguirre Beltrán[26] entre materia sagrada preventiva y la de ofrenda para diversos motivos.

Materia sagrada preventiva

Entre la materia sagrada considerada dentro del orden preventivo que usan los tzotziles que nos ocupan, tenemos, en primer término, y de uso más generalizado el *pilico*, una mezcla molida hecha con base en *moy* (tabaco silvestre), aguardiente y cal. Se sabe que el uso de este compuesto es de dominio amplio en lo que fuera Mesoamérica, incluso existen referencias a la misma hechas por el padre De la Serna entre los nahuas, entre los que se conoce como *tenex yyetl*.[27] El *pilico*, como ya se mencionó protege a las personas contra el rayo; del ataque de los *pucujetic* (demonios) como la *xpaq'uinte'*, el *j'ic'al* y el *muc'ta pixol*; además, al masticarse desaparece la sensación de hambre, la fatiga y quita el dolor abdominal.

Con propósito preventivo también son usados el ajo, la sal y el tabaco planta, esta última destaca en toda Mesoamérica como uno de los principales

26 Aguirre Beltrán 1980: 203-204.
27 Aguirre Beltrán 1980: 129, Quezada 2000: 57.

recursos de las diferentes medicinas, y sobre la cual Quezada nos dice, con relación a los nahuas:

> [...] el tabaco, llamado en la época prehispánica *picietl* (*Nicotiana rustica*) y (*Nicotiana tabacum*), era atributo de los curanderos cuando aparecían danzando en la fiesta de *Ochpaniztli* dedicada a la diosa *Tlazotéotl*, protectora de curanderas y parteras. Por sus propiedades narcóticas en la Colonia se usaba en limpias, friegas, emplastos, infusiones y lavativas; pero la utilización ritual más importante era en forma de cigarro para fumarlo arrojando el humo sobre el enfermo, a veces, sólo el curandero y otras todos los asistentes.[28]

Materia sagrada para ofrenda

Por otro lado, la materia sagrada que, en particular es la que nos interesa tratar en este apartado, es la de ofrenda, específicamente la utilizada para ayudar a recuperar la salud de un enfermo, sobre el particular Signorini y Lupo nos dicen:

> Quien desarrolla su acción [...] encomendándose a Dios y los santos, lo hará con una actitud de fervorosa y resignada devoción, ofreciendo dones propiciatorios que, sin embargo, sabe que no podrán ser nunca constrictivos para la divinidad, por su naturaleza incoercible y siempre justa en sus decisiones cualquiera que sea el sufrimiento humano que inflige. Pero la certidumbre que "la estirpe de los dioses es fiel" invita a la esperanza.
>
> Por otra parte, las ofrendas son perfectamente congeniales con la naturaleza divina de las entidades a las que se dirigen y el tipo de relación que el hombre mantiene con ellas.[29]

La materia sagrada que es entregada en sueños a los diferentes *jpoxtavanej*, pero específicamente a los *j'iloletic*, consiste en una o varias cruces, arcos adornados con plantas y flores, velas, veladoras, *Pom* (copal),[30] plantas, animales, tecomates, refrescos y *pox* o *chicha* (trago o aguardiente).

28 Quezada 2000: 57.

29 Signorini y Lupo 1989: 90.

30 Se hace la distinción entre incienso y copal, en relación, primero con la manufactura, ya que el incienso, sobre todo el consumido en el referente

Al pulsar, a cada *j'ilol* las deidades le indican la posición que para cada caso específico deberán tener los diferentes elementos de materia sagrada mediante los que se conforman los altares.

Cruz

Entre la materia sagrada que se entrega a los *j'iloletic*, están las cruces, que en cada caso varían en tamaño. En un testimonio se nos indica que la cruz que le fue entregada al predestinado era aproximadamente de un metro y medio. En el sueño, se entrega la cruz o cruces indicándosele al soñador que tiene que fabricar unas semejantes a las que se le muestran en el sueño para colocarse en el altar de su casa. Con ello se entiende que las cruces quedan permanentemente en esa posición y no son trasladadas a cada ceremonia curativa. Al menos, en la práctica, se ha observado que los *j'iloletic*, se instalan en el altar que está a la mano, para realizar su trabajo.

Siempre que se realiza una curación debe haber una o varias cruces presentes en el altar que se prepara con la ofrenda, ya que ésta constituye la protección del oficiante, de hecho, constituye la parte más importante del altar, toda vez que además de ser la principal protección del oficiante, a través de ella se conectan los diferentes planos.

inmediato de los tzotziles, es decir, la Iglesia católica, es manufacturado, y empleado fundamentalmente en éste ámbito, mientras que el copal tiene su origen en resinas de ciertas plantas, y su referente son las ceremonias que tienen un contenido en el que predomina lo autóctono.

Fuego

En términos de importancia, el fuego, representado por velas[31] y veladoras se sitúa en el segundo plano jerárquico del altar, en torno a la cruz.

El fuego es el reflejo del cuerpo de quien ofrenda. Las velas y veladoras que se entregan a los *j'iloletic* tienen diferentes tamaños; las grandes, exclusivamente de color blanco, se emplean menos, predominantemente para alargar la vida y para pedir el progreso económico. La razón es que como *Riox* no quiere aumentar la pobreza de sus hijos cargándolos con el alto costo que representa usar velas grandes por eso se prefieren las medianas y chicas; así mismo, se les entregan velas de diferentes colores: blancas, verdes, rojas, negras y amarillas, con diferentes propósitos cada una. En la entrega de velas, las deidades son muy específicas y contundentes en cuanto al tipo que debe utilizarse según la acción por realizar, se les explica cuales son para alargar la vida, para los *ch'uleltic*, para el despreciado de *ch'ulel*, para allegarse el favor de la Madre Tierra o para las cuevas. En caso de que no se respeten las indicaciones las ofrendas no son recibidas, lo que se traduce en que no sólo no mejora el enfermo sino que incluso puede agravarse.

Pom

El *pom* (copal) ocupa el tercer sitio jerárquico dentro del altar, representa "la fuerza de nuestra sangre", se coloca en forma de pequeñas esferas dentro de un recipiente en el que se utiliza carbón para hacerlo arder. Guiteras reportó que los *j'iloletic* pedranos de la década de 1960, utilizaban el *pom* de la siguiente manera:

31 Guiteras señala: "Las velas son indispensables y pueden constituir el único objeto ritual cuando las plegarias se dicen en la iglesia. (Las oraciones del templo son siempre precedidas por las que se dedican "en la tierra" a las deidades paganas.) Las que se dicen sin la presencia de una imagen sagrada han menester de ramas verdes de pino y de liquidámbar, que clavadas verticalmente en el suelo o piso de la casa, personifican a los dioses y al alma, respectivamente. En este caso no pueden faltar las velas y el incienso. Las velas son blancas o negras. Las negras se emplean en conexión con la muerte y los difuntos. El número de velas se relaciona, por lo general, con el de personas implicadas: cuando se ocupa un nuevo hogar hay una por cada miembro de la familia, o cuatro por la casa; para pedir la muerte se emplean trece velas negras, o las blancas cortadas hasta poco más o menos tres centímetros de largo; y para rogarle al interior de la Tierra que aplaque la cólera de los muertos se requieren nueve" (Guiteras 1965: 239-240).

El número de piñitas de copal depende del de las deidades que se nombren en la plegaria o fórmula: siete, para recobrar un alma perdida (tres por el alma y cuatro por la superficie de la Tierra); cuatro, al recoger mieses; nueve, cuando se hace mención de las regiones que están bajo la superficie terrestre; y trece para privar de la vida a un ser humano o un animal. Las piñitas de incienso son diminutas cuando se les dedican a los muertos o cuando se ofrecen con el propósito de tomar una vida.[32]

Plantas

Las plantas ocupan el cuarto lugar en el altar, representan el crecimiento de la vida y la salvación. Entre las que forman parte de la materia sagrada se mencionan puntas de ocote (*Pinus pseudotrobus Lindl.*);[33] de *tilil* (*Tilia mexicana Schl.*); rosas (*rosa sp.*); puntas de liquidámbar (*Liquidambar styraciflua L.*);[34] *kos*, punta de laurel (*Nectandra reticulata*), que dan poder y bendición al *j'ilol*, y con las que se acompaña el canto; tres puntas de saúco tierno (*sambucus mexicana*) empleadas para la recuperación de los *ch'uleltic*, tabaco, *papante*, *papantl* o *tabaco-te*; ajo grande y chico; hierba del zorro (probablemente *Guadi-chaudia mucronata*); espina de dormilón (que se usa para sacar la *ipixantal* (envidia y para borrar algunos pecados); *concon, Vich ich, loch inch ich, pich it* y *lots'ob chi'x,* que se traduce al español como dormilona y que viene a ser la (*mimosa púdica L.*), también conocida en tzotzil como *lodomch'is*.

Al *j'ilol* en sueños se le indican los procedimientos por seguir con cada planta, en caso de ser materia sagrada, su disposición en el altar, y también las formas de su aplicación cuando se usan en contra del mal echado. Cabe señalar que las plantas sagradas entregadas a cada *j'ilol* pueden variar, sin embargo, indefectiblemente reciben ajo, *papante, papantl* o *tabaco-te* y tabaco, que vienen entonces a ser la materia sagrada de mayor importancia. A varios de los *j'iloletic* colaboradores estas plantas les fueron entregadas como jóvenes arbustos que tienen la obligación de

32 Guiteras 1965: 240.

33 Pitarch señala que entre los cancuqueros se colocan dos ramas de pino en forma de arco, por encima de la cruz, lo que se dice tiene la cualidad de abrir la cruz comunicando el plano terrestre con los planos extraterrestres (1996: 221). Basilov destaca para los pueblos del Asia Central que: "Está probado el empleo, desde la alta antigüedad, de las ramas de árboles. Sirven al chamán para tocar al paciente, pero también simbolizan el árbol del mundo'" (1992: 11).

34 El pino y el liquidámbar fueron reportados por Guiteras 1965: 240.

mantener y cuya sobrevivencia depende del cuidado y amor que se tenga para con la práctica. También cabe mencionar la utilización de flores para adornar los altares, lo cual tiene como propósito ofrendar el aroma a las deidades, de éstas se utilizan las disponibles en las diferentes épocas del año.

Tecomates

Adicionalmente se les entregan unos pequeños tecomates, envases hechos de calabazo seco (*Crescentia cujete L.*), que sirven para el llamado de los *ch'uleltic*, que por alguna razón permanecen fuera del cuerpo de la persona, hecho que es causa de enfermedad.

Agua sagrada

Otro elemento de la materia sagrada es el agua de manantiales considerados sagrados, no destinada al consumo cotidiano, sino para la purificación y eliminación de males que afectan a la gente, cuya localización es comunicada por los *Anjeletic* y que, por lo general, están en escarpadas cumbres o en el interior de cuevas.

> El agua sagrada es del Señor Jesucristo, de los apóstoles y de los Ángeles. Se busca para bañar a los hijos de Dios, para que estén perfumados, para que los reciban, para que así le den ganas de recibirlos bien, porque por no estar perfumados, por no tener aromas, por eso están despreciados en la Tierra y en el Cielo.
>
> Para acarrearla, son elegidos seis hombres que van hasta la punta de los cerros, a buscar donde sale de la piedra, esa es el agua sagrada.[35]

35 Colaborador Manuel Pérez Cura (pág., 28).

El acceso a estos manantiales está limitado a aquellos *j'iloletic* a los que les son entregados y los seis legos que, eventualmente, son designados por estos para colectar el agua para bañar a los enfermos que lo requieren. Un colaborador refirió que en uno de éstos, hay dos barreras sobrenaturales, la primera guardada por 13 Apóstoles, además de dos *Anjeletic* que siempre están parados en los costados de la fuente. A quien se aventura en busca de estos ojos de agua sin las autorizaciones pertinentes irremisiblemente acaecerá un mal.

Pox, chicha y refresco

Otro tipo de materia sagrada que reciben los *j'iloletic* es el *pox* y la *chicha* (trago o aguardiente de caña), sin embargo, se les aclara que no constituyen una ofrenda para la divinidad benigna (Dios, Vírgenes y Apóstoles), sino que pertenecen al Diablo y se utilizan para confundirlo, por lo mismo, no deben ingerirse durante las ceremonias de curación, lo que se hace es que se da un trago y se rocía sobre las velas y plantas que han sido colocadas como parte de la ofrenda que se dirige a *Riox*. La divinidad también enfatiza que no se debe ingerir el *pox*, porque los sentidos se aturden y entonces no es posible distinguir claramente qué sucede con la enfermedad.

Es importante destacar que hasta hace algunos años el *pox* constituía un elemento central en los rituales curativos como materia sagrada dedicada a las deidades del Cielo,[36] para las que su olor y calor era alimento. A partir de la presencia del protestantismo en la región y de la consecuente satanización del consumo de alcohol, aunado a las campañas antialcoholismo emprendidas por el Estado, es evidente el cambio que se suscita en el uso del alcohol dentro del ritual para ayudar a sanar a las personas. Las deidades instruyen, a través de los sueños, a los *j'iloletic* respecto al uso que en adelante pueden hacer del *pox*:

36 Sobre el particular, Holland menciona: "La bebida ritual del aguardiente, es otro importante aspecto de las curaciones. El orden en el que los participantes beben está rígidamente sujeto a las consideraciones de la edad y la importancia que cada uno tenga. El primer vaso se ofrenda a los dioses de linaje, salpicando su contenido sobre las plantas del altar; el segundo es para el curandero y los siguientes se beben en orden de edad y sexo. El hombre más viejo bebe después de que lo ha hecho el curandero; sigue luego el que le sigue en edad al anterior y así sucesivamente" (Holland 1963: 190).

"Primero, te entregaron el *pox*, pero ahora te quiero decir que no lo debes de beber, así que te lo vine a quitar. El trago no es nuestro, es del enemigo, y te lo digo para que lo sepas y lo tengas en tu mente.

"El problema con el trago es que cuando se emborrachan empiezan a pelear y se hacen daño, por eso no quiero que lo uses. Sin embargo, puedes usar un poquitito para tirarlo donde están tus velas y tus plantas cuando estés rezando, es lo único.

"Pero insisto, el *pox* no es para que tú lo tomes, no, porque sino no vas a poder enfrentar los problemas. En lugar de eso sólo puedes usar refresco o también agua simple o con un poco de sal o de azúcar".[37]

En la época en que las prácticas en torno al uso del *pox* fueron oníricamente transfiguradas, en el sentido de abandonarlo como materia sagrada ofrendada a las deidades celestiales, para pasar a usarse para confundir al Diablo, surge, "como secreto" la posibilidad de usar refrescos durante las ceremonias para ayudar a sanar en lugar del *pox*.

Entre los factores que considero influyeron de forma importante en esta actualización, tenemos, por un lado, la satanización de las sectas y denominaciones calvinistas respecto al uso del alcohol, como parte importante del mensaje proselitista que dirigieron a los potenciales conversos y, por otro, la consolidación del monopolio de los *Tuxumetic* de Chamula, sobre la distribución del refresco en las zonas indígenas, pero lo determinante fue la ruptura de la dualidad referente a que las deidades podían ser portadoras tanto del bien como del mal, para ser separadas en dos grupos, asunto sobre el que se abundará más adelante.

Animales

Por último, tenemos el uso de animales como materia sagrada, de estos destaca la gallina que, necesariamente, debe ser negra, particularidad común en Meso-América,[38] utilizada con dos propósitos terapéuticos: en el primero, como el *pox*,

37 Holland 1963: 190.

38 Aguirre Beltrán 1980: 251-252.

es para ser entregada al Diablo y a sus huestes, con el fin de intercambiarla por los *ch'uleltic* caídos y en poder de estos seres.[39] Sobre la base de los hallazgos de Pitarch en el municipio tzeltal de Cancuc, con relación al *ch'ulel*, considerado como el ave del corazón,[40] y la referencia de Guiteras,[41] respecto a que su colaborador, Arias Sojom, de Chenalhó "[...] describió el alma que es comida como un pájaro o un ave de corral", entiendo que dicha acción tiene el sentido de intercambiar un ave por otra, aunque, como refiere el colaborador Sebastián Hernández Lampoy,[42] saben que es para entregársela al Diablo, pero no saben por qué ni para qué. El segundo propósito es el de transferir el mal del enfermo a la gallina, sobre este punto, Aguirre Beltrán nos dice:

> El sacrificio de esas aves y su destrucción forma parte de métodos de traspaso que han llegado hasta nuestros días con la designación de "limpia". Limpieza, esto es, purificación y desenhechizamiento o curación en el plano del pensamiento místico, son palabras sinónimas y acciones idénticas. Con el pollo o gallina —que debe ser de color negro cambujo— se restriega el cuerpo del enfermo o la parte dolorida y, a medida que el mal se transfiere al ave, ésta experimenta el daño de modo que al terminar la operación mística el ave agoniza. Finalmente se la degüella, la sangre se vierte sobre el enfermo para aprovechar su vigor sobrenatural y se entierra el ave endosada junto con materias —yerbas, imágenes mágicamente potentes— que destruyen el maleficio.[43]

El ceremonial con la gallina consta de varios pasos, con diferencias significativas de un *jpoxtavanej* a otro. En lo que sí existe una general coincidencia es en el primer paso, que consiste en pasar la gallina negra por todo el cuerpo del enfermo, barriendo, primero, desde el hombro derecho, para salir por la pierna izquierda y luego partiendo del hombro izquierdo hacia la pierna derecha, trazando con ello una cruz imaginaria.

39 Köhler reporta lo mismo para los tzotziles de Chalchihuitán (1995: 165). Respecto a los chamulas Pozas señala: "El gallo, o la gallina, debe prepararse para la curación; su función es de importancia en caso de que el enfermo tenga *akchamel*: el *pucuj*, *chulel* del brujo, tiene amarrado al *chulel* del enfermo porque se lo quiere comer; para evitarlo, hay que darle carne y así los suelta; ningún *Ilol* puede curar sin matar, porque los animales tienen también *chulel*; cuando se mata el gallo, el *chulel* del *pucuj*, hambriento, se come al *chulel* del gallo y suelta al *chulel* del enfermo y éste sana; naturalmente que al soltarlo queda un poco maltratado y por eso no sana luego" (1977: 218).

40 Pitarch 1996a: 73.

41 Guiteras 1965: 244.

42 Colaborador Sebastián Hernández Lampoy (pág., 43).

43 Aguirre Beltrán (1980: 251-252). Al respecto, Köhler menciona que él no encontró esto entre los tzotziles así que posiblemente todo este concepto sea una adquisición reciente (1995: 165).

En cuanto a los siguientes pasos, es donde se suscitan diferentes prácticas, con diferentes sentidos: unos, establecen que la gallina no debe de ser sacrificada, es decir que una vez que han barrido con ésta al enfermo, la sueltan. Quienes sostienen esta práctica, señalan como razón, que mantenerla viva tiene la función de confundir al Diablo y sus huestes, cegándolos "[...] es el tapa ojos del Diablo, de Satanás y de los envidiosos." Otro colaborador nos indicó que al soltar el ave se observa como llegan diversos animales a comerla: gatos, coyotes, zopilotes, águilas y otros. Considero que esta opción está directamente relacionada con el sentido terapéutico de transferencia del mal al ave.

La otra posición es la de sacrificar el ave, acción más bien vinculada al intercambio del *ch'ulel*, que necesariamente requiere del sacrificio del ave para estar en posibilidad de concretar la transacción en el plano sobrenatural, lo que a su vez se traduce en dos prácticas diferentes, los que rompen el cuello de la gallina, descerebrándola, para depositarla en el altar y los que la degüellan para depositar parte de su sangre en el altar, que al igual que el *pox*, constituye nutrimento para las deidades del mal.

De entre estos últimos, se distinguen aquellos que disponen de la gallina para alimento de los asistentes a la curación y los que afirman contundentemente que la gallina no debe servir como alimento de la gente por contener el mal que absorbió del enfermo.

Medios

Por otro dado, hay que mencionar que algunas cosas que se entregan al predestinado no pueden considerarse precisamente como materia sagrada, sino más bien como medios, como serían: el incensario, el carbón, el ocote y estructuras que requieren algunas ceremonias, como serían los arcos que luego son adornados con flores, estas últimas sí materia sagrada.

Materia médica

La materia médica, que sería el caso de plantas, *vomolal poxiletic*, animales y otros materiales, está considerada como parte de los cargos de *j'ac'vomol jvetom*. Cuando estos materiales son entregados por la vía onírica, en general quienes aparecen haciéndolo son diversas personas vestidas a la usanza de los diferentes pueblos indígenas de Chiapas quienes, además, se expresan en la lengua materna del que las recibe. Al predestinado le son presentadas las plantas que podrá usar: parte útil; localización, incluso fuera de su municipio; condiciones de colecta de cada material y uso; si deben de ser preparadas en tisana, molidas, sancochadas (asadas en el comal), tostadas, carbonizadas, secas o frescas; las vías de administración y las dosis.

Resulta de particular importancia señalar que las organizaciones de médicos indígenas, en cuyo seno se realiza esta investigación, operan a partir de lo que se ha llamado Centros de Desarrollo de la Medicina Indígena, que en Chiapas específicamente serían, primero, el Centro de desarrollo de la Medicina Maya, operado por OMIECH, ubicado en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y con una cobertura aproximada de 30 comunidades de los municipios de Chenalhó, Tenejapa, Margaritas, Bochil, Ocosingo y Simojovel, y, segundo, el Centro de Desarrollo de la Medicina Tzeltal, cuya base está en el poblado de Oxchuc, con una cobertura aproximada de 16 comunidades de los municipios de Oxchuc y Ocosingo. Uno de los pilares y que coadyuva a mantener una presencia constante en las comunidades asociadas a estos centros son las Áreas de Herbolaria , cuyas funciones son las siguientes: instalar y operar huertos de plantas medicinales y farmacias de productos herbolarios en todas las comunidades socias y de grupos y organizaciones que lo soliciten; promover el intercambio de plantas medicinales entre comunidades y regiones indígenas del estado y del país; promover la herbolaria medicinal en las zonas indígenas que han perdido el conocimiento herbolario, con el uso de diferentes apoyos gráficos; elaborar material visual y audiovisual sobre herbolaria medicinal; apoyar a otras organizaciones de médicos indígenas en la capacitación para la instalación en su herbario de plantas medicinales; realizar encuentros y talleres de intercambio de experiencias sobre la utilización de la herbolaria medicinal; capacitar a niños y maestros de las escuelas de educación primaria de los Centros Locales sobre el uso de plantas medicinales; impulsar la producción de plantas medicinales de mayor uso y las que se encuentran en peligro de extinción, a través de métodos adecuados de conservación y reproducción (invernaderos);

colectar plantas medicinales para aumentar el acervo de ejemplares del Herbario Regional; así como, intercambiar especímenes botánicos con otras regiones del estado y de otros estados del país.

Llama la atención el intenso intercambio que de plantas medicinales se realiza entre las comunidades socias, cuya base son las colectas de especímenes que forman parte del cuadro básico de las farmacias herbolarias, llevada a cabo por los *jpoxtavanej* en sus comunidades y enviadas al Área de Herbolaria de los Centros, donde se secan en estantes apropiados, se embolsan, o bien se procede a fabricar encapsulados, tinturas, jarabes, jabones y shampoo. El siguiente paso es la distribución de los productos en las farmacias herbolarias, destacando que se prioriza enviar productos cuyo origen es la tierra fría a tierra caliente y viceversa.

Antes de presentar un listado de plantas, cabe hacer la siguiente consideración: por acuerdo del Consejo de Médicos y Parteras Tradicionales Indígenas de Chiapas (COMPTICH), no se mencionarán los nombres científicos de aquellas plantas que no sean del dominio común y de uso sólo entre los tzotziles, como un mecanismo para dificultar las acciones que enmascaradas en la investigación científica, realizan diferentes laboratorios de productos farmacéuticos, para la obtención de principios químicos que permitan innovar dicha industria, acciones que caben dentro de lo que las organizaciones denominan Biopiratería.[44]

El cuadro básico de las organizaciones está diseñado para dar cuenta de los problemas de salud que en las comunidades se han considerado como de mayor frecuencia, si bien es amplio, algunos de los preparados son consumidos con mayor frecuencia, sobre todo porque resultan mucho más efectivos.

Con relación a las plantas utilizadas para el tratamiento de los problemas del sistema digestivo, los *j'ac'vomol* distinguen tres estados, las enfermedades acompañadas de procesos febriles y que cursan con calosfríos, a las que se considera en el orden de lo frío; las febriles sin calosfríos, que quedan en el orden de lo caliente, y las que cursan sin fiebre, que quedan en el orden de lo neutro "medio fría- medio caliente". Las plantas que son utilizadas para los desórdenes que cursan con fiebre ya fría, ya caliente, siempre tienen la cualidad contraria a la enfermedad, pero invariablemente son plantas muy amargas, mientras que las

44 Comunicación verbal del doctor Rafael Alarcón Lavín, Asesor principal del Consejo y de OMIECH, quien facilitó los materiales básicos para esta sección.

utilizadas para los procesos neutros son de sabor ligeramente agrio o sin sabor, plantas a las que más bien se denomina "frescas".

Entre las plantas útiles para el tratamiento de padecimientos gastrointestinales que cursan con fiebre y calosfríos, es decir, de cualidad fría, destacan dos, el *yax'jete* y el *chic'chauc* conocida en el lenguaje popular como "chicchahua": la primera se utiliza en el caso de diarreas agudas, mientras que la segunda para la cura de padecimientos como tifoidea y tifo.

Por el lado de las plantas que destacan para el tratamiento de los padecimientos gastrointestinales que cursan con fiebre, pero sin calosfríos, es decir, de cualidad caliente, destaca el *chiquin buro* u oreja de burro (*Elephantopus molis* HBK), que, además es capaz de quitar una aguda diarrea sin fiebre así como un agudo dolor de abdomen en cuestión de minutos. Para un cuadro compuesto de fiebre elevada, calor abdominal y cefalea se utiliza el *chi'lamal* o poleo (*Menta pulegium L.*). Esporádicamente se presentan padecimientos gastrointestinales que cursan en forma mixta, fría y caliente, para ello una magnífica combinación es el *yax'jete* y el *chiquin buro*.

Para el tratamiento de las enfermedades gastrointestinales que cursan sin fiebre, cuentan con varias alternativas. Así, para el tratamiento de la amibiasis (*Entamoeba hystolitica*) sola o acompañada de giardiasis (*Giardia lamblia*) se ha comprobado a través del laboratorio que la combinación de *Huaxte'* (*Hypericum oleaginosum*) en tres tomas al día durante diez días y la mezcla, ya molida o licuada, y hervida de tres dientes de ajo (*Allium sativumt*), 10 semillas de calabaza (*Curcubita moschata Duch.*) y una ramita de epazote (*Chenopodium ambrosiodes L.*), que se toma en ayunas durante también diez días, elimina totalmente estos parásitos, así mismo, se dice que estas dos opciones, pero tomadas por un día, sirven para la eliminación de las lombrices; también, para el tratamiento de la diarrea con moco, se usa la *Pem c'ulum* conocida a nivel popular como verbena (*Verbena litoralies* KBK) y el *botom vomol*; para diarrea con gusano y sangre, se usa el *yas'em*.

Una planta que ha demostrado su utilidad en diversos aparatos y sistemas es el *cux peul* (quita dolor) (*Solanum hispum Pers.*) popularmente conocida como sosa, de uso extensivo en todo México y excelentes resultados en el tratamiento de esofagitis y úlcera péptica y duodenal, así como en las gastritis. Su uso se extienden entre los maestros de la región que padecen de laringitis, como enfermedad profesional, concomitante de hablar en exceso y de la irritación que produce el polvo de la tiza.

En el tratamiento de las enfermedades del tracto respiratorio destacan para los casos de gripe, faringitis, amigdalitis y bronquitis la planta que en tzotzil se conoce como *vacalnich*, para la gripe se usa una combinación de una pizca de flor de saúco (*Sambucus mexicanus Presl.*) y otra de hoja de romero (*Rosmarinus officinalis L.*), hervidas en un poco de agua. Para el tratamiento de la amigdalitis y faringitis se recetan infusión y gárgaras de tomillo (*Thymus vulgaris*). Para la bronquitis y las neumonías se usan el gordolobo (*Gnaphalium aff. Conoideum* HBK) y la bugambilia (*Bougainvillea glabra choisy*).

Con relación con las enfermedades de vías urinarias, destaca una salvia a la que en tzotzil se denomina *na'vilich* (casa de grillo) *Salvia sp.*, que en cuestión de horas erradica una fuerte infección.

Para el tratamiento de problemas de la piel aparece nuevamente el *cux peul* (sosa), empleada de diferentes maneras, según los padecimientos. Ya tostada en un comal y molida, ya molida cruda, ya hervida y aplicada en emplastos o bien lavados con agua de sosa. Para disminuir los dolores articulares resultado de la artritis se usa una pomada basada en toloache (*Datura stramonium L.*)[45]

En seguida, se presenta un cuadro que contiene las plantas que predominantemente son utilizadas en el sistema de farmacias de la OMIECH.

45 Receta que más bien fue enseñada por el biólogo y curandero Carlos Gómez a los *j'ac'vomol* de la OMIECH en un curso de preparados que impartió por allá de 1984 y que rápidamente se extendió por todos los Altos de Chiapas.

CUADRO 1. Plantas medicinales de OMIECH

Planta / *vomol*	Nombre científico	Nombre común	Usos	Cualidad	Parte de la planta	Posología	Vía de administración
1. Ajenjo	*Artemisa ludoviciana Nutl.*	Estafiate	Lombrices	Caliente	Hojas y tallo	Hervir un puñado en una taza de agua.	Oral
2. Árnica	*Heterotheca inuloides Cass*	Árnica	Golpes	Caliente	Hojas	Emplasto o pomada.	Tópica
3. *Bictal saquil tzelopat*	*Buddleia sp. Scutchii*	Aquichique	Diarrea	Fría	Toda la planta	Hervir un manojo en un litro de agua. Tomar un vaso tres veces al día.	Oral
4. Bugambilia	*Bouganvillea glabra Choisy*	Bugambilia	Tos	Caliente	Pétalos	Hervir un puñado en un litro de agua. Tomar tres veces al día.	Oral
5. *Campana nichim*	*Brugmasia Candida Pers.*	Floripondio	Golpes, torceduras y reumas	Caliente	Hojas	Emplasto o pomada	Tópica
6. *Chiji'te*	*Sambucus mexicanus Presl.*	Sáuco	Tos, calentura	Fría	Flor	Hervir un puñado en un litro de agua. Tomar un vaso tres veces al día	Oral
7. *Ch'ilibet*	*Lantana camara/ lippia alba MILL*	Lantana, Mocseté	Diarrea, enfermedad de los riñones	Caliente	Hojas, tallo y flor	Hervir un puñado en un litro de agua. Tomar un vaso tres veces al día.	Oral
8. *Chiquin buro*	*Elephantopus molis HBK*	Oreja de burro	Dolor abdominal, diarrea con fiebre, sangrado después del parto	Caliente	Hojas	Hervir en dos dedos de agua lo que de la planta se tome con dos dedos.	Oral
9. Girasol	*Helianthus annus L.*	Girasol	Tos	Caliente	Pétalos	Hervir un puñado en un litro de agua. Tomar un vaso tres veces al día.	Oral
10. Higuera	*Ficus carica L.*	Higuera	Tos	Caliente	Hojas	Hervir un puñado en un litro de agua. Tomar un vaso tres veces al día.	Oral
11. Hinojo	*Foeniculum vulgare* Miller	Hinojo	Cólicos, producción de leche	Fría-caliente	Hoja y tallo	Hervir un puñado en un litro de agua. Tomar un vaso tres veces al día.	Oral
12. *Jol axux*	*Allium sativum*	Ajo	Lombrices	Caliente	Raíz	Hervir 10 dientes de ajo en un litro de agua durante cinco minutos, comer un pedazo de tortilla y luego tomar tres veces al día.	Oral
13. *Cux'peul*	*Solanum hispum Pers.*	Sosa	Gastritis, úlcera péptica, úlcera duodenal, colitis, laringitis, problemas dermatológicos, cáncer, tuberculosis, inflamación del riñón	Fría-caliente	Hojas	Se usa tostada, en emplasto, machacada, cruda y hervida.	Aplicación tópica sobre la lesión y administración oral.
14. *Lala*	*Ruta graveolensis L.*	Ruda	Calambres	Caliente	Hojas, tallo y flor	Hervir un puñado en un litro de agua. Tomar un vaso tres veces al día.	Oral
15. *Mesté*	*Bachcris vaccinoides*	*Mesté*	Reumas, retraso menstrual, dolor menstrual	Caliente	Hojas y tallo	Hervir un puñado en un litro de agua. Tomar un vaso tres veces al día.	Oral

16. *Moy*	*Nicotiana tabacum*	Tabaco silvestre	Dolor de estómago	Caliente	Hojas	Masticar una pizca.	Oral
17. *Muctic sim*	*Helecho*		Solitaria	Caliente	Corazón del tronco		Oral
18. *Mumun*	*Picter sanctum*	Mumo, momo, hoja santa	Hinchazón general	Caliente	Hojas	Hervir un puñado en un litro de agua. Tomar un vaso tres veces al día.	Oral
19. *Mutul*	*Datura inoxia Miller*	Toloache	Golpes, torceduras y reumas	Caliente	Hojas	Emplasto o pomada	Tópica
20. *Navilix*	*Salvia sp.*	Hierba del barretero, Tepecha	Anginas, infecciones de vías urinarias	Caliente	Hojas, tallo y flor	Hervir un puñado en un litro de agua. Tomar un vaso tres veces al día.	Oral
21. Nochebuena	*Euphorbia pulchemima Wild*	Nochebuena	Producción de leche		Leche del tallo		Oral
22. *Pajal potoj*	*Psidium guajava L.*	Guayaba	Diarrea	Caliente	Hojas	Hervir un puñado en un litro de agua. Tomar un vaso tres veces al día.	Oral
23. *Pem c'ulum*	*Verbena litoralis HBK*	Verbena	Disentería	Fría	Hojas y tallo	Hervir un puñado en un litro de agua. Tomar un vaso tres veces al día.	Oral
24. *Pitz'otz*	*Monina xalapensis*	Hierba de la mula, Palo de la mula	Fuego en la boca	Fría	Fruto	Emplasto.	Aplicación tópica sobre la lesión.
25. Romero	*Rosmarinus officinalis L.*	Romero	Energético, gripe, infecciones en la piel, subir la presión arterial.	Caliente	Hojas y tallo	Hervir una pizca.	Aplicación tópica sobre la lesión.
26. San Martín	*Hypis verticillata Jacq.*	San Martín	Apurar el parto		Hojas y tallo	Hervir un puñado en un litro de agua. Tomar gradualmente.	Oral
27. Siempre viva	*Selaginella sp.*	Siempre viva, flor de piedra	Fuego en la boca, enfermedad renal	Fría	Hojas y tallo	Molido	Tópica
28. *Sitit*	*Vernonia patens HBK*	Suquinay, quiebra machete, calpanche	Diarrea		Hojas	Hervir un puñado en un litro de agua. Tomar un vaso tres veces al día.	Oral
29. *Toc'oy*	*Yucca elephantipes Regel*	Ocozote, espadín	Otitis, destapar oído	Caliente	Hojas	Leche	Tópica
30. Tulipán	*Malvaviscus arboreus cav.*	Chanita, mazapán	Tos		Pétalos	Hervir un puñado en un litro de agua. Tomar un vaso tres veces al día.	Oral
31. *Tushni*	*Gnaphallium attenuatum Dc.*	Gordolobo	Tos	Caliente	Flor	Hervir lo que se tome con tres dedos en una taza de agua. Tomar por la noche al acostarse.	Oral
32. *Tut vomol*	*Equisetum myriochetum*	Cola de caballo	Enfermedad de los riñones	Fría	Toda la planta	Hervir un puñado en un litro de agua. Tomar un vaso tres veces al día.	Oral
33. *Tziz chauc*	*Tagetes nelsonii Greenm*	Chicchahua	Tifoidea, salmonelosis, tifo, dolor de cabeza	Caliente	Hojas	Un puñado en un vaso de agua. Moler o licuar y tomar en ayunas siete días; para dolor de cabeza una copita tres veces al día.	Oral

34. *Tzotz'te*	*Liquidambar styraciflua I.*	Liquidámbar	Apurar el parto	Caliente	Corteza	Hervir un puñado en un litro de agua. Tomar gradualmente.	Oral
35. *Vacal'nich*	*Salvia lavaduloides Kunth*	Cantueso	Tos, gripe, bronquitis	Fría-caliente	Hojas y tallo	Hervir un puñado en un litro de agua. Tomar un vaso tres veces al día.	Oral
36. *Viktal pom tz'unum*	*Salvia cinnabarina Mart. y Gal.*		Dolor de cabeza	Fría	Hojas y tallo		Oral
37. *Huaxté*	*Hypericum oleaginosum*		Diarrea con moco, dolor abdominal, dolor de cabeza, gases (amibiasis y giardiasis), lombricera	Fría-caliente	Hojas	Hervir un puñado en un litro de agua. Tomar un vaso tres veces al día duante 10 días.	Oral
38. *Yama chauc*	*Angelica nelsoni C. y R.*		Alteracion (*me'vinik*). Falta de apetito	Fría	Raíz, tallo y hojas	Hervir un puñado en un litro de agua. Tomar un vaso tres veces al día.	Oral
39. *Yax'hete*			Tifoidea, salmonelosis	Caliente	Hojas	Hervir un puñado en un litro de agua. Tomar un vaso tres veces al día.	Oral
40. *Yich vacax*	*Polygonum hidropiper L.*	*A'chili*	Comezón del cuerpo	Caliente	Hojas y tallo	Se machaca y hierve en un litro de agua. Tomar un vaso tres veces al día por dos días.	Oral
41. *Yisimbé jovel*	*Sporobolus poiretii Hitchc.*	Cola de ratón	Anti aborto	Fría-caliente	Raíz	Se machaca y en un litro de agua se hierve. Tomar un vaso tres veces al día por dos días.	Oral

Fuentes: Datos de la investigacón; Alarcón Lavín, Rafel. *Plantas medicinales de uso entre los tzotziles*; Documentos varios, Instituto Nacional Indigenista; *Flora medicinal indígena de México*, OMIECH; *Las plantas medicinales utilizadas por los mayas de los Altos de Chiapas*, OMIECH-IMSS Solidaridad; *Poxil ta vomiletik; plantas medicinales; Syunal poxiletik:* recetario bilingüe.

PREPARACIÓN DEL JPOXTAVANEJ Y CONFORMACIÓN DE LOS ESPACIOS SAGRADOS DESTINADOS A LA CURACIÓN-PROTECCIÓN DEL ENFERMO-FAMILIA

Ayuno

Como plantea Aguirre Beltrán, "el mecanismo de acción que el rito pone en juego es el de la *prefiguración simbólica*, según el cual las manipulaciones ejecutadas sobre un símbolo efectúan, en su representación, el resultado que se desea producir."[46]

El proceso de ayudar a sanar a un enfermo entre los tzotziles como en todo lo que fue Mesoamérica, está enmarcado, en todos los casos, en un ritual, que como ya se señaló, varía de padecimiento a padecimiento y de *j'ilol* a *j'ilol*, pero que, invariablemente, consta de varias etapas, algunas de las cuales no necesariamente tiene lugar frente al enfermo. El primer elemento es el ayuno durante 12 horas, en el que evita todo tipo de alimentos, pero sobre todo maíz en cualquiera de sus formas; preferentemente se realiza de seis de la mañana a seis de la tarde; puede ser de un día o de tres días.

Mediante el ayuno, nos dice Guiteras, "[...] el hombre se aproxima a los dioses".[47] El ayuno puede ser realizado sólo por el *j'ilol*, o convocar a él a familiares y a otras personas que participarán en el rito, sobre todo si tendrán un papel activo durante éste, como colectar el agua sagrada en las montañas, flores y plantas y el bañado del enfermo.

46 Aguirre Beltrán 1980: 270.
47 Guiteras 1965: 239.

El Altar

El espacio sagrado se constituye alrededor del altar, que como ya se señaló con respecto a la materia sagrada, consta de varios elementos, de los cuales el único imprescindible es la Santa Cruz. En torno a ella se colocan velas o veladoras que pueden variar en número, tamaño y color; plantas sagradas, todas caracterizadas por ser aromáticas, pero cuyo tipo varía de un altar a otro; una vasija de barro de elaboración artesanal que contiene número diverso de bolitas de *pom*; huevos; gallina negra, refrescos y *pox* o *chicha*. Por ejemplo; para el caso de la enfermedad *chucbil ch'ulelal* (del *ch'ulel* que ha sido apresado), un colaborador refirió que en torno a la cruz de su altar tiene que colocar seis velas chicas blancas y otras tantas puntas de ocote; en el altar destinado a la curación de *Stot ta sme*, maldad de la madre (o del padre) en el *ch'ulel*, o despreciado de *ch'ulel*, se precisa un arco que debe adornarse con flores diversas; también se colocan plantas aromáticas y agua de un manantial sagrado que serán usadas para bañar y perfumar al enfermo con el fin de que sea bien recibido por las deidades. En el caso de los altares para ayudar a sanar enfermedades celestiales, como las exantemáticas de la infancia, solo se colocan plantas sagradas, por ningún motivo se incluyen velas o *pom*, que dañarían al enfermo.

Según las circunstancias el altar puede ser construido ahí donde se carezca de uno, o utilizar como base el altar de una casa, ya la Santa Cruz de un cerro, de una cueva, de un ojo de agua o de un cruce de caminos. Invariablemente, la Santa Cruz se sitúa de cara al poniente, de tal manera que el ofrendante mire hacia el oriente, hacia donde emerge por las mañanas el Señor Jesucristo, Padre Sol.

La excepción a lo antedicho es la ofrenda que se monta frente a una Virgen, Apóstol, Santo o Santa en las iglesias, y que, por el lado de la orientación, obedecerá a la posición que la deidad tenga dentro de la iglesia, la otra salvedad, sería la falta de cruz exactamente frente al altar, ocupado por la deidad a quien se dirigen las plegarias.

Canto y Trance

Enseguida, el canto, que constituye uno de los elementos de mayor importancia, sino el principal. A través del canto ritmado versificado,[48] es decir, contenidos determinados expuestos en un orden fijo, entonación y ritmo que coadyuvan a facilitar la instalación del trance en el *j'ilol*, lo que a su vez le permite dirigirse adecuadamente a las deidades con el propósito de ayudar a sanar al enfermo mediante la intermediación entre éste y aquellas.[49]

El trance, opera en un nivel intermedio entre el estado de "éxtasis" presente en el ámbito onírico y el de la pulsación ya señalado.[50] Mediante el trance se alcanza un estado ya diferente al de la vigilia, pero que no lleva al éxtasis. Se induce con la creación del espacio sagrado mediante la colocación del altar y se consolida al inicio del canto, permitiendo un acceso limitado al ámbito de lo sagrado, que le permite hilar ordenadamente las oraciones que le fueron entregadas por la divinidad durante el proceso de formación y, que necesaria y exactamente tiene que repetir al cantar para el buen logro del ritual. No en vano los *j'iloletic* nos han indicado que durante el ritual para ayudar a sanar sólo pueden mencionar a las deidades que según el caso se requiera y en el orden de las mismas, que fuera de esto no les es posible recordarlo todo.[51]

Como recién se mencionó, los cantos de los tzotziles establecen un ritmo tal que lleva a concebir una analogía con los ritmos marcados por los tambores chamánicos y otros instrumentos. En este sentido, Jilek menciona que experimentalmente se han comprobado cambios en el trazo electroencefalográfico a través de la audioestimulación causada por el sonido del tambor chamánico, que parece ser un factor importante en la inducción de estados alterados de conciencia.[52] De una manera semejante, es decir, a partir del ritmo invariable,

48 "De acuerdo con investigaciones recientes, el metro poético sirve, entre los samoyedo septentrionales, para marcar la sacralización del discurso, ya sea que éste se dirija a las fuerzas sobrenaturales o haya sido inspirado por ellas" (Helimski-Kosterkina 1992: 50)

49 Guiteras señala: "[...] con la enunciación de fórmulas cuyas palabras no deben sufrir cambio alguno o proferirse en un orden que no sea el apropiado" (1965: 239).

50 Heinza señala: "Como mediadores, los chamanes operan en niveles diferentes. En el plano social, son ciudadanos como todo el mundo. Espiritualmente, gozan de una posición más elevada debido a sus relaciones con lo divino. Durante los rituales, operan en niveles intermedios, entre el mundo espiritual y el mundo de los humanos. Las normas del orden social se suspenden y se facilita el encuentro con el mundo espiritual omnipotente. Por una parte, los chamanes protegen al mundo espiritual de la contaminación de las debilidades humanas y, por otra, canalizan la energía espiritual de una manera útil, de modo que no exija demasiado de la capacidad de sus clientes" (1992: 131).

51 Eliade 1977: 24.

52 Jilek 1992: 86.

considero que el canto introduce al *j'ilol* de lleno en el trance requerido para llevar a cabo adecuadamente el ritual de petición de perdón y salvación.

Por otro lado, se señala un acceso limitado a través del trance porque durante éste el *j'ilol* no realiza viajes mágicos ni todo lo que esto implica, que quedarían circunscritos al ámbito onírico, y al decir de los *j'iloletic*, únicamente se suscitan en ocasión de la formación, de nuevas entregas de saber, enfermedades y materia tanto sagrada como médica, así como de actualizaciones producto de transfiguraciones étnicas. Con relación a la estructura del rezo, Aguirre Beltrán señala:

> El conjuro, la maldición y la oración manifiestan la convicción en la potencia efectiva del deseo: las palabras son dotadas de una fuerza mágica que las convierte en realidades objetivas.
>
> La liturgia de la fórmula verbal se compone fundamentalmente de cuatro elementos constantes: la dedicación, la invocación, la demanda y el final. No pocas veces entre la invocación y la demanda se intercala un elemento más, la reprimenda, esto es, el insulto dirigido al dios para obligarle a realizar la demanda.[53]

Entre los cantos que se entregan a los *j'iloletic* con diferentes propósitos, tenemos: para ofrendar una casa a la Madre Tierra; para diversas enfermedades en las que están implicados ya el *its'inal ch'ulel* o el *muc'ta ch'ulel* y aquellas en las que se han visto afectados los *vayijelil*. Por tanto, el éxito o fracaso de un ritual para ayudar a curar muchas veces depende de que el rezo sea cantado tal y como fue entregado por las deidades. En este sentido son varios los autores que opinan diferente a Eliade, en el sentido de que el chaman olvida las palabras y en cada ocasión le surge algo diferente.[54]

Existe una última etapa en el ritual curativo, relacionada con el canto, que Pozas alude en su estudio sobre Chamula, pero que no fue referida por nuestros colaboradores ni hemos observado, suponemos que obedece a la separación que en la actualidad existe entre bien y mal, tema que ha sido tratado en otro capítulo.

53 Aguirre Beltrán 1980: 254.

54 Al respecto, Basilov afirma: "Nuestros materiales demuestran que es inexacto afirmar, como lo hace Eliade con respecto a los indígenas de América del Norte, que el chaman improvisa sus cánticos y los olvida inmediatamente después de la sesión. En Asia Central, el chaman se apoya en una base tradicional, que respeta una estructura única: todo cántico comienza por hacer venir a los espíritus y termina acompañándolos de regreso [...] El canto nunca es no completamente igual ni completamente diferente, sino que varía con las circunstancias y la inspiración del momento; abundan los agregados y las supresiones, pero sin que ello altere el esquema general" (Basilov 1992: 17).

Pues bien, a esta etapa se le denomina *c'op* (*k'op*), referido como un arreglo final entre el enfermo y el *j'ac'chamel*:

> Después de las curaciones, si el enfermo sana, viene el arreglo de las dificultades habidas entre el brujo y el enfermo; a este arreglo se le llama "Kop" y se hace con *Totic*. El arreglo es bien planeado por el *Ilol*, porque conoce cuales son los problemas del enfermo, se ha dado cuenta de ellos durante la confesión que el enfermo hace de sus dificultades.
>
> El *Kop* se hace con huevos, y con medio litro de aguardiente; el *Ilol* dice a *Chultotic* lo que hizo el enfermo, rompe los huevos, les pone sal, los bate y los pone al comal; cuando se han cocido, los reparte entre todos. Después de la comida, vuelve a pulsar al enfermo y en el pulso ve que ya está todo arreglado.
>
> Cuando un enfermo no ha sanado, después de haberle hecho muchas curaciones, lo sacan al sol "tasá totic" (en la cara de Dios). Lo sacan del cuarto en un petate, cuando sale el sol, y lo ponen cerca de la Cruz del patio; el *Ilol* riega juncia y reza para que vea *Chultotic* los trabajos que ha hecho para curar al enfermo, pidiéndole que sane; esto se hace tres días seguidos.[55]

Estrategias para Ayudar a Sanar

Anzures y Bolaños[56] clasifica las terapéuticas indígenas en tres clases: natural, psicorreligiosa y mixta; lo que, considero, aplica en el caso de la medicina de los tzotziles, mas no necesariamente como opciones aisladas, sino más bien como etapas dentro del proceso propio de todo padecimiento, por supuesto que con sus excepciones, sea el caso de cierto tipo de enfermedades que desde su inicio sólo pueden ser abordadas por el *jpoxtavanej*, como las fracturas o aquellas que se instalan con un grado de gravedad que pone en peligro la vida y que de inmediato requiere de la asistencia del *j'ilol*. Fuera de eso, casi todo proceso terapéutico inicia con las medidas naturales (administración de pócimas a base de plantas medicinales, aplicaciones tópicas y masajes) que en el seno familiar se aplican al enfermo. Si el padecimiento no cede pasa a la etapa de atención por un *j'ilol* quien determinará si el tratamiento debe continuar por la vía natural, requiere

55 Pozas 1977: 221.

56 Anzures y Bolaños 1983: 109.

de terapéutica mixta, o bien, si considera que el padecimiento es de origen exclusivamente sobrenatural; procede a mediar entre el enfermo y las deidades a través de la ofrenda y el canto.

En cuanto al manejo de la materia sagrada a todo *jpoxtavanej* que ha pasado por la formación onírica, se le han indicado los diferentes usos, clases por utilizar, pero, también, se le enfatizan las situaciones en que su uso puede ser contraproducente e incluso dañino para el enfermo, como es el caso de velas o copal para pedir la curación del tipo de enfermedades que han sido denominadas divinas.

Los procedimientos terapéuticos varían de un cargo a otro, sin embargo, entre los más frecuentes, además del canto, se mencionan: la administración oral de brebajes de plantas medicinales; soplar al enfermo con la boca, ya sea aire o rociándolo con aguardiente; soplar un *tecomate*; provocar el vómito del enfermo mediante brebajes de mal sabor; chupar al enfermo con sal y agua; pasar huevos, gallinas negras o plantas por el cuerpo del enfermo, y baños calientes y fríos con hierbas.[57]

Así, por ejemplo, para el llamado del *ch'ulel* que ha abandonado el cuerpo por causa de espanto, cuya causa más frecuente es una caída, se usa un "tecomatito", al que se pone media cuartilla de agua, un poquito de sal y tres puntitas de saúco (*sambucus mexicana Presl.*). En otra referencias se nos dijo que lo utilizan son hojas de saúco, de café y de laurel, que se colocan sobre el altar. Para este caso, el tecomate, *tol* o *box'* en tzotzil, se llena hasta la mitad con agua. Una vez preparado, el *j'ilol* sopla dentro de éste, llamando el *ch'ulel* de la persona.[58]

En la preparación del altar para la curación de *ipixantal* (envidia), un *j'ilol* refirió que a él se le indicó que usara velas blancas, verdes y amarillas.

Para el caso de la curación de *ac'chamel* (mal puesto), en que al enfermo se ha contaminado con el frío de las cuevas, de los ojos de agua negros o de los panteones, caracterizándose la enfermedad por un cuadro de edema generalizado, en un caso se nos refirió, que en el altar se deben quemar 13 velas grandes, 13

57 Estos procedimientos también fueron reportados por Guiteras 1965: 126-127.

58 Holland refiere lo siguiente: "Uno de los ritos más importantes tiene lugar cuando el '*ilol* llama al espíritu perdido, soplando a través del tecomate. Cuando se trata de una enfermedad del espíritu, ocasionada por una caída o por cualquiera otra experiencia atemorizante, a veces el curandero va al lugar mismo en que ocurrió y ahí ofrenda una vela blanca y una de sebo de puerco, coloca tres plumas en el suelo y sacrifica la gallina para los dioses de la tierra. Después de beber aguardiente con la familia del enfermo, el curandero hace sonar el tecomate para llamar al espíritu, y lo coloca en el suelo hacia la choza del enfermo, con un puñado de ramas de *chijilte'*. Si el lugar en que el espíritu se perdió es lejano y desconocido, o si la enfermedad se originó en algún acontecimiento de la vida del animal compañero del individuo, el '*ilol* ha de llamar al espíritu desde la puerta de la choza en voz alta y ordenarle que regrese de dondequiera que se encuentre para entrar al cuerpo de su dueño (Holland 1963: 785).

copales grandes y 13 puntas grandes de diversas plantas sagradas (que por ser secreto no fueron especificadas), con el propósito de calentar la sangre del enfermo, además de que se debe tirar medio litro de *pox* "del fuerte" en torno a velas y plantas del altar. Además, al enfermo se le prepara y da a tomar una pócima en una copita, con basada en *papante, papantl* o *tabaco-te*, tabaco y ajo, todo ello rudo y molido y administrado durante nueve días. La dosis total es de nueve hojas pequeñas de tabaco, nueve hojas pequeñas de p*apante, papantl* o *tabaco-te* y nueve "cabecitas" de ajo. A un *j'ilol* se le indicó en sueños que para la cura de *ac'chamel* no se deben encender velas; mientras a otro, que se deben usar velas chicas. Otro *j'ilol* indicó que antes de iniciar la curación de *ac'chamel*, es necesario soplarle con agua con sal de Ixtapa o de Zinacantán, es decir, sal de mina, para "tapar el ojo del Diablo" y que no pueda ver la curación de quien está dañando.

Para el caso, frecuente entre las mujeres, de dolor de muelas, entre otras cosas se tienen que mencionar panales de abejas.

El *majmenal*, o golpe de frío, es una enfermedad producida por el Diablo. Su tratamiento consiste en soplar un poco de agua con sal, lo que tiene el fin de cegar al Diablo (poner un tapa ojo) y así liberar a quien ha recibido este mal.

La bigamia o la *ipixantal* por enamoramiento puede producir *me'vinic* o alteración, con dolor abdominal y dorsal, fiebre y hemorragia. En un caso se nos indicó que además del ritual requerido, al enfermo se le da *chi'libet* o cacaté, esta última, es una semilla del orden de los graminaceos, que crece en el trópico, de color negro y sumamente amarga. Finalmente, para el estreñimiento se utiliza una planta conocida como *c'ail*.

Actualización

Varios de los *jpoxtavanej* colaboradores refieren que las deidades que inicialmente les entregaron el poder y el conocimiento periódicamente vuelven a sus sueños, ya para entregarles nuevos materiales, para cambiar algunas de las indicaciones que primero dieron, o bien, al principio de su práctica, cuando se han percatado de que el predestinado ha empezado a trabajar y le completan el poder y el conocimiento.

Mediante este mecanismo es como considero que además de darse la actualización en el campo médico de los tzotziles de Chamula y Chenalhó, se actualizan los mitos, y concomitantemente, la cosmovisión, lo que da coherencia a los cambios suscitados en la práctica médica y otras.

El criterio de la actualización onírica periódica, en términos del largo plazo, estuvo presente en todos los colaboradores, el criterio común al respecto es que esto es preciso debido a que las enfermedades constantemente cambian, además de que surgen muchas nuevas y muy graves, difíciles de curar, todo ello debido a que "el Diablo está cada vez más cerca".

PARTE III

CAPÍTULO 3

TRANSFIGURACIONES

TRANSFIGURACIONES

La variedad de prácticas que en torno al complejo salud-enfermedad-atención es posible observar entre los grupos mayas del estado de Chiapas, y en particular entre los de los Altos, claramente responde al impacto que han tenido en el mediano plazo los grandes cambios económicos, sociales, religiosos y culturales. El espectro es diverso y denso: en un extremo tenemos a quienes casi exclusivamente recurren a una medicina subsumida en una complejidad sobrenatural, como es el caso de los tzeltales de Cancuc;[1] en el otro, a los que consideran como única posibilidad de atención a la biomedicina, tal como se observa en muchos de los grupos de conversos al catolicismo y protestantismo.

Dentro de este rango podemos encontrar gran número de combinaciones cuyas características dependerán, en mayor o menor medida, del grado y tipo de elementos de la sociedad dominante, sobre todo de orden ideológico, que los grupos humanos han ido incorporando, resignificados, a las dinámicas sociales, y que les han llevado, a unos, a sustentar sus prácticas sobre bases indo-coloniales pero, con la incorporación mínima o vasta de elementos religiosos y no sólo biomédicos, sino, también de otras medicinas, mientras que a otros, los lleva a prácticas sustentadas en el diagnóstico a la manera de la biomedicina, pero centradas en la terapéutica herbolaria, como en la actualidad se puede observar entre los tzeltales de Oxchuc.

Con base en lo anterior delineo la primera hipótesis que sustentó el proyecto de investigación que dio lugar a este trabajo.

1 Pitarch 1996, *passim*.

La medicina de los tzotziles tradicionales opera en correspondencia estrecha con la cosmovisión que da coherencia a la existencia y prácticas particulares del grupo, siendo, éstas, diferentes de las de la sociedad global. Sobre esta base, los cambios que en las diferentes épocas se observan en las prácticas médicas obedecen a su vez a cambios suscitados en la cosmovisión.

Considerando la determinante importancia que tiene la religión en la conformación y transfiguración de la cosmovisión, antes de abordar lo relativo a las transfiguraciones acaecidas en la cosmovisión y, concomitantemente, en el sistema médico que nos ocupa, considero pertinente abordar brevemente algunos antecedentes.

A reserva de las diferencias existentes entre las distintas denominaciones y sectas cristianas, se puede identificar un patrón común en cuanto a la forma de tratar lo correspondiente a la religión tradicional y, en particular, la etnomedicina.

En primer término, la crítica al politeísmo, que, en lo tocante a la Iglesia católica no representó un problema enunciado sino hasta finales de la década de 1960, en que de la presencia informal del politeísmo, pero de extensa práctica entre sus feligreses y algunos de sus sacerdotes, se proclama el monoteísmo como el postulado central de la "Nueva Iglesia Católica", es decir que se retoma el concepto de la unicidad de Dios, rechazándose la adoración de imágenes y estatuas de vírgenes y santos y, por tanto, el politeísmo. Postulado que, como se refiere en otro trabajo,[2] fue motivo de una amplia y tensa discusión, principalmente con los ancianos y *jpoxtavanej* de las comunidades. Lo que se constata en el siguiente testimonio, recabado en el municipio de Simojovel.

> Entonces, y aquí a los viejitos ya no les gustó, y menos a los *j'iloletic*, los catequistas dijeron que hay un solo Dios. A lo que los *j'iloletic* muy enojados replicaron: "Hay muchos dioses, si hasta nos hablan en la caja". También dijeron: "Esos catequistas no son católicos, son Sabáticos o del Séptimo Día, pues todos sabemos que los católicos adoran a todas las imágenes". Así que la gente se empezó a retirar.[3]

Por lo que toca a los protestantes en general, es bien conocida su advocación monoteísta, por lo que al respecto no obra comentario alguno.

2 Page 1996.

3 Page 1996: 244.

En segundo lugar, destacan la satanización que todas las sectas y denominaciones protestantes dirigieron a la totalidad del panteón de deidades, vírgenes, santos y *Anjeletic*, estos últimos más bien advocaciones prehispánicas, y a las que la Iglesia católica se dirige en el sentido de atribuirles condición demoníaca.

Como tercer punto está el ataque directo a la etnomedicina, caracterizándola como generadora de conflicto social y estrechamente vinculada con la brujería, al respecto, también en Simojovel se documentó la siguiente opinión con relación a la Nueva Iglesia Católica.

> Lo dice en la Biblia muy clarito, óiganlo lo vamos a predicar y van a ver que es cierto lo que estamos diciendo. Los *j'iloletic* causan mucho problema, porque los *j'iloletic* si alguno enferma o muere tienen que buscar quien puso el daño, porque creen que hay muchos dañeros y Dios no dijo que haya *j'ilol*, ni que haya borrachera.
>
> Entonces, cuando el enfermo ya supo quien le puso el daño, cuando está borracho va a buscar a su casa a quien supone le puso el daño, pero ahí está difícil que lo mate. Ahí precisamente está el problema, y en eso es en lo que ya no vamos a creer, porque Dios dijo que no hay otro poderoso más que Él.
>
> Por eso, les decimos que eso lo vayan dejando poco a poquito y cuando lo vengan a ver, ya se habrán olvidado de todo eso.[4]

Como cuarto punto, tenemos, en el plano de las prácticas, el ataque pertinaz al consumo ritual del alcohol y al alcoholismo en general, que aunado al favorecimiento de quienes controlan la venta de todo tipo de bebidas en la región (refresco, cerveza, alcohol), se han logrado, como se verá más adelante, cambios importantes en el rubro del consumo ritual.

Por último como un factor insoslayable por constituir una diferencia de concreción social de la práctica médica, tenemos el papel que en la organización sociopolítica juega la etnomedicina, en su acepción estrechamente ligada a lo religioso. Así, lo que delimita las modalidades que adquiere la etnomedicina en el plano sociopolítico y, concomitantemente, como coadyuvante en los mecanismos de control social, depende de la ubicación de la estructura religiosa tradicional en las instancias de poder político, es decir, de gobierno, en el pasado de mediano plazo y el inmediato y, por lo mismo, su presencia o no en las estructuras de control social.

4 Page 1996: 245-246.

Así, tenemos que se ha documentado en el caso de Chamula, donde el tradicionalismo religioso tiene mayor peso que las instancias civiles en lo que respecta a control sociopolítico: primero, que la institución de las prácticas médicas, única opción de atención por costumbre y desde sus antepasados, que se arriesga a ser expulsado del municipio aquel que recurra en primera instancia a otra alternativa, y en ocasiones simplemente por considerarla.

Por otro lado, en Chenalhó, donde el tradicionalismo religioso y lo religioso en general no incide con la misma importancia que lo civil en el control sociopolítico, la etnomedicina constituye sólo una de las tantas opciones de atención a las que es posible acceder, la población tiene la posibilidad de acudir libremente con quien considere puede ayudarle a resolver sus dolencias de la mejor manera, sin que lo amenace sanción social mayor alguna.

La cosmovisión como determinante de los procesos de salud-enfermedad-atención. Partiendo del último punto, uno esperaría, dado el rol diferencial que la etnomedicina tiene en el plano sociopolítico, diferencias consustanciales específicas en los aspectos ideológicos y en las formas que adopta la dinámica, propiamente dicha, de la etnomedicina en cada municipio.

Así, esperaríamos encontrar entre chamulas una medicina más cercana a lo que se reportó en las décadas de 1960 y 1970 para el municipio, e incluso, la radicalización de algunos de sus preceptos, sobre todo resultado de los mecanismos sociopolíticos y religiosos que se contraponen en el conflicto religioso. Mientras que para Chenalhó, todo lo contrario, cambios vastos, en el afán de adaptarse a una situación histórica que exige cambios importantes en aras de no desaparecer.

Pues bien, hay que destacar, que a pesar de las diferencias históricas y de organización social y religiosa, así como de las formas de insertarse en la producción que se presentan entre chamulas y chenalheros, podemos hablar, para ambos municipios, de una sola etnomedicina, de homogeneidad en conceptos, prácticas y transfiguraciones étnicas relativos a la salud-enfermedad-atención. Estas observaciones no sólo son aplicables a los *jpoxtavanej* de ambos municipios sino también a las diferentes generaciones.

Creo que dicha homogeneidad, sin lugar a dudas, se debe, por un lado, a que la estructuración ideológica del mundo a que se atienen los tzotziles tradicionalistas, además de ser minuciosa en sus posibilidades y sentidos, ha sido coherente en las transfiguraciones étnicas acaecidas a lo largo de los siglos de dominio, sin caer en ambigüedades y claramente situando los diferentes elementos que la componen en

correspondencia dialéctica con la dinámica social, más general, que los ha subsumido; por otro lado, a la necesaria interlocución suscitada entre los diferentes actores sociales, que tiene lugar en iglesias, mercados y fiestas donde coinciden chamulas y pedranos así como en la comunicación que tiene lugar entre familiares adeptos a distintas religiones. Interlocución que, por otro lado, en un periodo de tres o cuatro décadas ha producido transfiguraciones étnicas significativas de las diferentes visiones del mundo y consecuentemente de las prácticas a que dan lugar.

Entre los tzotziles, quienes están más directamente involucrados en los procesos de construcción ideológica y actualización, por el rol que juegan en las relaciones sociales y por ser agentes privilegiados en la comunicación sobrenatural, son algunas personas con posición importante en el estamento religioso y los *j'iloletic*: los que pueden "ver", a través de ellos hablan las deidades mediante la revelación onírica: vía privilegiada por el colectivo para encauzar posibles transfiguraciones étnicas, y, en este sentido, el campo médico es uno de los primeros ámbitos donde las transfiguraciones étnicas, la creación cultural, se expresan en el discurso y la práctica.

Entre los factores de la estructura ideológica de la religión "tradicionalista" que da coherencia a la cosmovisión tzotzil y a las posibles transfiguraciones étnicas del imaginario y, consecuentemente, a ritos y prácticas, están el mito de creación y la noción de persona.

En este sentido, el mito de creación que, además de constituir el "núcleo duro" básico en la ideología de los tzotziles, orienta y ordena el campo médico en particular; está referido a que la humanidad fue creada con el único propósito de nutrir y sostener a las deidades celestiales, *Riox*.

Como el mito expone, en tanto la humanidad cumpla este mandato primordial su estancia en la Tierra no corre riesgo, pero tan pronto deja de ofrendar, la amenaza se manifiesta: en el caso de los individuos a través de su infortunio, la enfermedad y aun la muerte; en el nivel comunitario tzotzil, mediante desastres naturales y epidemias, y la amenaza de exterminio total de la humanidad, cuestión que aluden los informantes, analógicamente, a partir de la narración de dos exterminios acaecidos en un pasado remoto en algunas versiones, y tres en otras.

Tomando como base el mandato primigenio, es que *Riox* organizó no sólo el espacio en la Tierra, sino el de los diferentes estratos o niveles entre Cielo y Tierra, ubicando en sitios clave —montañas, cuevas, ojos de agua, ermitas, iglesias— a las diferentes deidades secundarias encargadas de promover e inculcar el mandato

primigenio y las vías para cumplirlo; vigilar y coercionar para su cumplimiento, así como ayudar a la humanidad a restaurar su patrimonio y salud, todo ello hasta donde sea necesario, en aras de lograr el cumplimiento del mandato primordial de adoración, para la provisión del nutrimento a *Riox* y que ello sea con constancia y eficiencia.

Llama la atención la clara distinción que hacen los tzotziles entre los órdenes de deidades secundarias prehispánicas y deidades secundarias provenientes del panteón católico, que tiene su base en el tipo de lugares que habitan, así como en el tipo de responsabilidades que a cada cual atañen. Las deidades prehispánicas, no consideradas como tales por los tzotziles, aunque en la actualidad tienen formas angélicas o antropomorfas, habitan exclusivamente lugares de poder ubicados en el entorno natural, de donde, consideran, provienen las fuentes naturales y de producción para la subsistencia; como los cerros, donde nacen las nubes que llevan el agua a los sembradíos y guardan en su interior los corrales donde se protege a los *vayijelil*; las cuevas, donde se guarda el germen vegetal y animal así como las calamidades que pueden afectar la producción y a las personas, y los ojos de agua, que proveen el preciado líquido para la sobrevivencia, pero que también son asiento de riesgos. Las deidades que habitan estos espacios administran convenientemente recursos y plagas con relación directa al cumplimiento o no del mandato.

Las deidades provenientes del panteón católico, por otro lado, invariablemente residen en iglesias o ermitas y en algunas ocasiones, como sería el caso de las cajas parlantes, en altares domésticos; son responsables de la mediación entre los humanos y las deidades celestiales. Además, para reforzar el cumplimiento del mandato, *Riox* previo que la fragilidad humana, en cuanto a la constancia que precisa su mandato, es para ejercer una constante coerción, por ello dota a sus hijos de diversas clases de entidades anímicas, que como pueden hacer poderoso debilitan y obliga así a las personas a cuidados constantes que finalmente resultan en el cumplimiento del mandato primordial, ya que el descuido da como resultado exponer a los diferentes componentes de la persona a innumerables riesgos, que pueden traducirse en enfermedad o muerte.

El otro elemento destacable de la estructura ideológica, es la noción de persona, que deviene como un aspecto central, y en el campo médico constituye la categoría que delimita las estructuras simbólicas que definen el campo y las prácticas a que da lugar. Las entidades anímicas, son interdependientes, referidas no sólo al lazo sobrenatural que las lleva a conformar la persona, sino también a las relaciones que se establecen entre unas y otras, llevando a que la persona tzotzil experimente este complejo como "la persona, una unidad". Así, en su realidad, la persona tzotzil, cuya

identidad está ligada al tradicionalismo, se vive no sólo como cuerpo, sino como una multiplicidad de cuerpos, animales y almas; ligados mediante *c'al* (calor), que no sólo designa la energía vital de la persona, sino también al lazo sobrenatural que mantiene unido el cuerpo con sus entidades anímicas y a éstas entre sí.

La complejidad y diversidad que encontramos en la conformación actual de la persona tzotzil me ha llevado a la conformación de la siguiente tipología: la persona débil y enfermiza, la persona normal, la persona completa y la persona con poderes extraordinarios, que lleva, por destino a que unas más que otras, tengan que abocarse a un mayor esfuerzo en cumplimiento del mandato original.

Las estructuras del mundo y de persona, constituyen pues el fundamento ideológico del campo médico entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó y son estos núcleos duros los que delinean las características que adquieren las transfiguraciones étnicas.

TRANSFIGURACIONES ÉTNICAS

A partir de las circunstancias pormenorizadas, en que, como ya se señaló, ha sido central la actividad proselitista realizada por las diferentes sectas y denominaciones cristianas en torno a la religión tradicional y las prácticas médicas, y del análisis de la literatura etnomédica realizada en cuatro décadas, de 1960 hasta finales del siglo xx, es posible identificar algunas de las transfiguraciones étnicas acaecidas en los sistemas ideológicos que determinan el campo médico de chamulas y pedranos, y su concreción en el plano de la práctica, y que nos permiten afirmar que la primera hipótesis delineada ha lugar.

Destaca como la transfiguración de mayor peso, por incidir en el núcleo duro de la cosmovisión y por su importancia en la conformación de las características inherentes a los diferentes agentes implicados en los procesos de salud-enfermedad-atención, así como los roles que desempeñan dentro del campo médico y en lo social en general, la disolución del *binomio bien/mal* como atributo y cualidad de la naturaleza divina.

En el pasado las deidades tenían el poder de prodigar bien o mal según las circunstancias, a veces, en forma veleidosa, estando, entonces, por un lado en posibilidad de ayudar-proteger y castigar, y por otro, de dañar.

A finales de la década de 1970, como consecuencia de la ya referida satanización llevada a cabo por sectas y denominaciones cristianas, se empieza a delinear la adscripción de las deidades a uno de los polos del *binomio bien/mal*, lo que generó transfiguraciones étnicas en la estructura relativa a las deidades, tanto en su ubicación polar, como dentro de la geografía cosmológica.

En la recomposición de la divinidad, llama la atención que fuera del Diablo, todas las deidades primarias y secundarias provenientes del panteón católico se adscriben al bien, mientras que el mal recluta sus huestes entre las deidades secundarias, los *Anjeletic*, quienes, se dice, residen en el entorno natural; es decir, entre aquellas que, independientemente de su apariencia actual, tienen un origen prehispánico.

Así, las deidades del bien ya no se ocupan de castigar a los humanos, se limitan a retirar su protección, lo que coadyuva a dejar libre el camino a las deidades del mal —Diablo, *Anjel* rojos y negros de cuevas, cerros y ojos de agua—, ávidas de libertad de acción para dañar y destruir a la humanidad en aras de apropiarse de los *ch'uleltic*; para lo cual establecen una perenne vigilancia sobre los hijos de Dios para aprovechar el mínimo descuido y hacerles maldades o destruirlos.

Lo antedicho marca la clara distinción que hacen y expresan los actuales tzotziles respecto al bien y el mal como elementos diferenciados; ambos, constantemente presentes en la vida cotidiana y en los distintos planos existenciales.

Se dice, que el nexo más estrecho entre el mal sobrenatural y las personas se establece con quienes nacen en día lunes y miércoles y no son protegidos mediante invocaciones y peticiones adecuadas, los *j'ac'chameletic*.

Asimismo, los tzotziles que nos ocupan, consideran como algo previsible y constante el daño que deliberadamente o no causan otros a sus personas y bienes, ya que el mal tiene su raíz en la *ipixantal* (envidia), una constante en la naturaleza de las personas; por lo mismo, motiva medidas cotidianas de prevención y protección.

Por otro lado, en el plano de la práctica etnomédica desaparece la dicotomía sanador-dañero (*sic*) para dar paso a una diferenciación que se concreta en la separación tajante entre los *jpoxtavanejetic* y *j'ac'chameletic* y entre campo médico y campo de la brujería. En la actualidad, el *jpoxtavanej*, quien es hijo de Dios, se dedica exclusivamente a ayudar a curar a sus semejantes, y deja de serlo cuando accede a servir al mal, perdiendo con ello el poder y el conocimiento, ya que pasa a ser hijo del Diablo.

De esta manera, podemos ver, cómo se reestructuran los distintos discursos y algunas prácticas del campo médico: en primer término, en el discurso relativo al diagnóstico se vislumbran contenidos diferenciados con respecto a las formas de conservar la salud y del origen de las enfermedades, distinguiéndose claramente cuales son los agentes que favorecen la salud a través de proteger a quienes cumplen con el mandato de adorar y nutrir a las deidades y, por otro

lado, facilitan, desentendiéndose de la protección que prodigan, que quienes se aplican al mal, puedan actuar.

Segundo, el canto y la petición se redimensionan en cuanto a que un agente específico, el *j'ilol* o el *j'ac'chamel*, se aboca en un solo sentido, dirigiéndose a deidades y entidades específicas: la función del primero, será entonces la de pedir protección, salud, ayudar a rescatar los *ch'uleltic* perdidos, robados y/o vendidos, pedir perdón por los pecados cometidos y ayudar a curar; mientras que la del otro, será apoderarse de los *ch'uleletic* infligiendo daño y destrucción. Con ello, desaparece la noción de castigo como una entidad aplicada por la deidad celestial como medida correctiva ante el incumplimiento de las actividades que conforman el mandato primigenio, ya no hay castigo, sólo descuido y victimización.

En relación con las prácticas rituales concernientes al ritual curativo, podemos ver, por un lado, que el altar incorpora, desincorpora y dispone de algunos de sus elementos de manera distinta: destaca la presencia de refrescos, que pasan a ser una ofrenda para la divinidad celestial; la incorporación de huevos para realizar limpias menores, cuando no se requiere del sacrificio de un ave; el desplazamiento del *pox* fuera del *jpoxtavanej*, despareciendo del escenario de las ofrendas dirigidas a *Riox*.

El desplazamiento del *pox* resulta de significancia especial por constituir uno de los puntos de mayor debate en los conflictos entre religiones, de constituir un elemento central en la ofrenda a las deidades celestiales y vehículo para el trance pasó al polo opuesto, ubicándose como materia únicamente destinada a confundir a las deidades del mal, específicamente al Diablo, que en adelante es esparcido, desde la boca del *j'ilol*, hacia las plantas que adornan el altar, prohibiéndosele ingerirlo. Paralelo a ello, vemos la incorporación del refresco al altar, que viene a suplir al aguardiente como ofrenda nutricia para las deidades, por sus olores y su sabor.

En otro orden de cosas, más en el plano de lo social, se puede percibir la pérdida real de poder social y de estatus de la etnomedicina y concomitantemente del *jpoxtavanej*, lo que claramente se concreta en el deterioro al respeto y deferencia de que dichos agentes gozaron en el pasado y que era evidente, por ejemplo, en el trato que recibían, contra el que ahora reciben durante las fiestas: anteriormente, se les agasajaba con comida, bebida y se les daban regalos; en la actualidad reciben el mismo saludo que cualquier otro mortal, y si alguien desea mostrar agradecimiento por haber recibido ayuda en la curación de algún familiar o en su persona, se reduce al obsequio de una bebida o de unas cuantas monedas.

El último elemento destacable, que en mi opinión tiene más que ver con las condiciones en que en la actualidad se insertan los tzotziles en la producción, son los cambios percibidos en las formas de remuneración que se hacen al *jpoxtavanej* por ayudar a sanar a los enfermos.

Hace tan sólo unas décadas el mandato a que estaba sujeto el *jpoxtavanej*, expresamente le prohibía pedir algo a cambio de ayudar a sanar a los enfermos o, bien cobrar; correspondía a la iniciativa de la familia de los enfermos hacer un regalo en alimentos o retribuir mediante mano vuelta.

En la actualidad recibir regalos en especie aún está en vigor, pero gradualmente va sustituyéndose por pago con dinero. Además, ahora se observa, cada vez con mayor frecuencia, que por la vía onírica, las deidades van actualizando estas prácticas ajustándose a las circunstancias de intercambio que rigen, de tal manera que ahora se les permite cobrar, pero dentro de cierto margen, e incluso algunos pueden recibir el dinero con la mano derecha, algo impensable tan sólo hace algunos años, cuando se consideraba que si la cualidad fría del dinero tocaba al *j'ilol* su dedo se enfriaba y perdía la capacidad de pulsar para escuchar la voz de la sangre.

El ámbito onírico, ahora como antes, sigue siendo el espacio privilegiado mediante el cual la divinidad muestra, comunica y otorga, coadyuvando con ello a la actualización de los mitos, de lo ideológico en general; y de las formas que adquiere "este mundo",[5] en el sentido de que aparentemente la geografía y el acontecer del "mundo otro", constituyen una muestra de las formas que debe adoptar "este mundo". Por todo esto, la vía onírica constituye la única aceptada por los tzotziles, como guía y para otorgar validez a los aspectos ideológicos que inciden y modifican diferentes elementos de la cosmovisión. También es a través de los sueños que los candidatos reciben el mandato para ayudar a sanar, y por su medio son llevados a *Yan Vinajel-Yan Balamil* (Otro Cielo-OtraTierra) para completar o actualizar y donde pueden observar y aprender las formas correctas de organizarse para la vida social y familiar o las innovaciones que sufren éstas o el

5 En el sentido de que la geografía y el acontecer de "este mundo", sería la muestra ideal de lo que debiera ser o es "este mundo". En este sentido, Perrin señala: "El mundo otro es una proyección fantástica de este mundo, una representación de la naturaleza y del grupo social, aunque los hombres estén convencidos de lo contrario. Está poblado de seres comparables a los humanos a los que se les adjudican formas de ser y pasiones similares, aunque con más poder y clarividencia. La celebre fórmula 'el hombre está hecho a la imagen de Dios que lo creo' debe cambiarse. 'Los dioses están hechos a la imagen de los hombres que los crearon [...] Recíprocamente, toda sociedad humana está marcada por su mundo otro, que es su reflejo idealizado o deformado, y estas representaciones influyen sobre sus prácticas" (Perrin 1995: 5).

entorno. En este sentido, es posible notar cómo en algunos de los estratos propios de la divinidad, se describen grandes fábricas, enormes edificios, autos, aviones:

> En el octavo, está un *Apóstol* que es un maestro para la construcción de automóviles. Por eso, los coches son obra de Dios, no vienen de cualquier cosa, ni es idea de alguna persona; no, sino que es obra de Dios, porque por eso está su señal, su señalamiento en el espíritu. En ese estrato están construyendo muchos carros y para eso hay muchas personas. Por eso se tiene que mencionar en el canto. También ahí se están construyendo alas de aviones. Eso lo vi por medio de mi sueño.
>
> También, llegué al doceavo, estaba medio oscuro, aunque dicen que por ahí no podemos pasar, a mí me llevaron. Ahí pude ver que tienen maquinaria, tractores y muchas máquinas que no sé cómo se llaman ni para qué sirven; son bien altas como también los señores que ahí están. El jefe es un alto, como gringo, con mucha barba. Eso vi en el doceavo escalón.[6]

Las transfiguraciones étnicas suscitadas en el plano de lo ideológico se concretan en las prácticas sociales y apuntan, como objetivo último, pero inconsciente, a relajar la relación entre ideologías divergentes, incidiendo, principalmente sobre los puntos nodales de tensión con las formas que impone la ideología del grupo dominante; lo que apunta hacia una convivencia social en un ámbito de tolerancia, aunque sea mínima y relativa.

En ese sentido, es claro, como señala Marc Augé, que cultura es creación, "una cultura que se reproduce siendo idéntica a sí misma [...] es un cáncer sociológico, una condena a muerte [...]Las culturas sólo continuaron viviendo al transformarse".[7]

La persistencia de culturas como entes particulares en los actuales ámbitos de la globalización —la diversidad religiosa, los embates de los medios, los programas de educación formal, las características del mercado, la interacción con personas y grupos provenientes de todo el mundo, activismo político, ONG's— sólo es posible en el marco de un proceso de actualización dinámico que tenga como base una interlocución intensa al interior y con "los otros". Como señala Augé, en la medida en que una cultura es "receptiva a las influencias exteriores", es una cultura viva, además de que permite la redimensión de la identidad y la redefinición de las alteridades.

6 Notas de trabajo de campo, Historia de Victorio Vázquez.

7 Augé 1998: 32-33.

Con relación a la segunda hipótesis, que al letra dice: "Debido a cambios radicales en la cosmovisión de los jóvenes indígenas, producto del proceso educativo formal, del acceso a la tecnología, así como a los medios de comunicación masiva y de una inserción diferente a la de sus padres en la producción, existe una tendencia, ya manifiesta, hacia la modificación radical de la práctica médica indígena e incluso su rápida desaparición en algunos espacios con la muerte de los últimos *j'iloletic*"[8]. Al respecto en el estudio Freyermuth[9] publicado en 1993, y realizado también en el seno de la OMIECH, reportó, a partir de una comparación, la disminución del número de *j'iloletic* por número de habitantes: así, a partir del estudio realizado en Zinacantán por Fabrega y Silver,[10] quienes establecieron la relación de un *j'ilol* por cada 45 habitantes, mientras que para la región la autora citada encontró una proporción en tres comunidades de uno por 98, para la región de 282 y, particularmente en Tenejapa de uno por 638, delinea que conforme pasan los años aumenta el número de habitantes por *j'ilol*.

Uno de los hechos que han sido documentados a lo largo de este trabajo es la baja incidencia de soñadores jóvenes, lo evidente es que pocos se adscriben a la religión tradicional, lo cual está referido a la realidad social en la que actualmente se desenvuelven. En primer término, tienen una relación mucho más dinámica y menos desventajosa que sus ancestros con agentes provenientes de la sociedad dominante; desde temprana edad están sujetos al proceso educativo formal que proporciona el Estado, que específicamente en zonas indígenas privilegia los contenidos que resaltan la visión del mundo del dominante; en segundo lugar; también desde temprana edad, tienen mayor contacto formativo e inductivo a través de los diferentes medios llamados de comunicación masiva y, finalmente, desde su juventud se insertan en la producción y el mercado laboral, principalmente en actividades relacionadas con la construcción, en ciudades del país que se caracterizan por su desarrollo, como Villa Hermosa, Tabasco y Cancún; y aunado a ello, la enorme migración a Norteamérica.

Otros factores que han incidido en forma importante entre los jóvenes tzotziles, y que no pueden soslayarse, es el embate proselitista de diferentes grupos religiosos de corte judaico-cristiano y recientemente de musulmanes, así como por

8 En este sentido a partir de trabajo de campo realizado en 1988 y 1989, ya Freyermuth reporta, a partir de una muestra de 40 comunidades que en nueve de éstas, es decir, 22.5% del total, no existía ningún agente de la etnomedicina. Y señala que en la mitad de las comunidades no había *j'iloletic* (Freyermuth 1993:70, 73).

9 Freyermuth 1993: 89.

10 Fabrega y Silver 1973: 27.

diferentes agrupaciones políticas, y, dentro de éstos, que muchos de los actuales jóvenes y niños han crecido y crecen bajo un marco religioso ya diferente al que estuvieron sujetos sus padres, es decir, crecieron cobijados en una cosmovisión diferente, por formas diferentes de concebir y vivir el mundo.

Los factores antes señalados han contribuido a la rápida transformación de los procesos de salud-enfermedad-atención y, concomitantemente, a que en la actualidad muy pocos jóvenes tzotziles y tzeltales reciban el mandato onírico para ayudar a curar a sus semejantes; medicalizándose, además, los cargos que se encargan de las dolencias del cuerpo, como el de partera, hierbatero y huesero, lo cual conlleva, como ya es evidente entre los tzeltales de Oxchuc, a que la práctica médica se realice por vocación y no por mandato, que el diagnóstico se haga sobre la base de lo poco que conocen de la biomedicina y que la terapéutica esté circunscrita al uso de la herbolaria medicinal y algunos fármacos industrializados; es decir, van desapareciendo las formas de atención que durante las últimas décadas han mantenido las medicinas de los mayas de los Altos, y su eventual desaparición, primero en aquellas localidades donde los jóvenes ya no sueñan y que sobrevendrá con la muerte de los ancianos que actualmente se ocupan de la atención, y más adelante en aquellas en que cada vez son menos los jóvenes que reciben el mandato, lo cual es sinónimo de un cambio drástico o de la desaparición de la cosmovisión. Quisiera equivocarme con este propósito, pero el trabajo de Freyermuth[11] muestra con mucho esta tendencia.

11 Freyermuth 1993.

J'ILOLETIC Y COMPLEJO CHAMÁNICO

No puedo cerrar sin referirme brevemente a la cuestión de la relación entre chamanismo e *j'ilol*, delineando la siguiente pregunta: ¿pueden los *j'iloletic* ser considerados como chamanes?

En este sentido, cabe un balance entre los elementos que orientan positivamente este juicio y los que no.

En primer término tenemos que entre las condiciones que se cumplen, en el orden en que van apareciendo, tenemos que:

Están presentes las condiciones de "llamamiento" y herencia, estrechamente vinculadas y sujetas a la predestinación, siendo la primera imprescindible, toda vez que si no se presenta, la petición de heredar por parte del *j'ilol* no tiene efecto.

Segundo, se cumple la condición de formación en el seno familiar y formación onírica.[12]

Tercero, la presencia de enfermedad, en este caso, como señal de predestinación y/o cuando el candidato se niega a aceptar el mandato, cediendo en el primero, cuando a través de otro *j'iloletic* se llega a saber de tal predestinación, o cuando el candidato acepta el cargo, en este caso obligado a pedir ayuda para sí mismo, lo que a su vez funciona como iniciación y socialización de su condición. Cabe aquí señalar que la enfermedad como crisis no necesariamente se presenta en la persona del candidato, sino que puede ocurrir a alguno de sus familiares cercanos, situación para la que no encontrará apoyo de otros *j'iloletic*, la crisis estribaría en la ansiedad y angustia derivada de la necesidad de dar solución al

12 Eliade 1976: 29-30.

problema, misma que se da cuando éste interviene tratando de ayudar a curar, que además cubre el requisito de iniciación.

Cuarto, él es el quien sabe, el que conoce a profundidad la mitología y los rituales.[13]

Quinto, se le han otorgado las facultades necesarias para interactuar y comunicarse con las deidades, sin ser dominado o poseído por éstas, siendo, sí, instrumento de la divinidad, en el sentido del plan, pero con independencia para mediar y negociar por los *ch'uleltic*.[14]

Sexto, están presentes pruebas de iniciación,[15] a que son sometidos algunos de los *j'iloletic*, encaminadas a probar su fortaleza, no sólo física sino también su entereza ante las dificultades.

Séptimo, que fuera del ámbito de lo sagrado, del ritual, la vida del *j'ilol* transcurre bajo las mismas condiciones que la de sus coterráneos, hecho ampliamente señalado en la etnografía sobre el tema;[16] es como señala Califano, "[...] en parte igual al resto de los miembros de la comunidad y en parte, diferente por el poder que ha adquirido, que le brinda un conocimiento y experiencias que lo separan de los demás".[17] Esta condición de "coexistencia" coadyuva, según Pinzón, a que el chamán obtenga: "[...] un sinnúmero de recursos que le permiten que la terapia no se aleje del tiempo y del espacio en los cuales hay que vivir siempre. Esta retroalimentación entre lo ritual sagrado y el recurso de lo cotidiano cultural forman el eje alrededor del cual gravita el proceso de curación".[18]

Octavo, y fundamental para poder hablar del complejo chamánico, es la intermediación de *j'ilol* para salvar del mal a los *ch'ulel*.

Por el lado de los aspectos que alejan al *'j'ilol, stricto sensu*, del chamanismo, y que no son condiciones nimias, tenemos:

En primer término, como ya se señala en otro capítulo, que si bien la labor del *j'ilol* está estrechamente ligada a la salvación de los *ch'uleltic* y *vayijeliltic*, su función está limitada a la petición, a la intermediación a través de ofrendas a las deidades secundarias a que recurre, para que éstas, a su vez, lo hagan en su nombre ante las deidades celestiales, mediando así entre los mundos profano y sagrado.

13 Eliade 1976: 24-25.
14 Eliade 1976: 23.
15 Eliade 1976: 30.
16 Basilov 1992: 9, Califano 1995: 134.
17 Califano 1995.
18 Pinzón 1995: 219.

Por lo mismo, no es psicopompo, tampoco realiza viajes mágicos de rescate ni acompañamiento de los *ch'ulel* o *vayijelil*, su función es eminentemente sacerdotal. No está en el "ser" de su función, realizar viajes y rescates en forma personal, porque se encuentra constreñido y delimitado por su propia cosmovisión; su mandato es el de salvar almas, mostrando a los enfermos, en el plano de la vigilia, el camino de regreso al cumplimento del mandato primordial, adorar y nutrir a *Riox*. La divinidad, entonces, lo hace poderoso, pero en forma limitada, sin sobrepasar durante el ritual las fronteras de los ámbitos donde para bien o para mal deambulan las personas, y accediendo exclusivamente al éxtasis a través de los sueños para recibir conocimiento, poder y actualizaciones.

Así, con base en el modelo planteado por Eliade considero que si bien el devenir de los *j'iloletic* contiene una gran cantidad de elementos del complejo chamánico, carece en sentido estricto de algunos de los elementos más importantes como para poder afirmar que los *j'iloletic* sean chamanes. Sin embargo, si nos atenemos a la definición de chamanismo, propuesta por Galinier y Perrin:

> Con el nombre de chamanismo se designa a un conjunto de concepciones y de prácticas cuyo propósito es, sobre todo, interpretar, prevenir o tratar los infortunios: hambres, catástrofes naturales, enfermedades, etc. El chamanismo es un sistema que se funda en una teoría de la comunicación que se lleva a cabo entre el otro mundo, "un espacio sagrado" (o "sobrenatural") —descrito en parte por los mitos— y el mundo de aquí, el de los hombres comunes, que por otra parte, se haya sometido a ese otro mundo.[19]
>
> La comunicación se establece por intermedio de un personaje socialmente reconocido a quien se le designa con el nombre de chamán que sabe convocar y dominar a voluntad a las entidades relevantes del espacio sagrado, generalmente calificadas de "auxiliares", de "aliados", de "protectores" o de "espíritus auxiliares". En resumen, el chamanismo es una representación del mundo y del hombre, definida por una función, la del chamán.[20]

Considerando, por lo expuesto, que el saber y el quehacer de los *j'iloletic* no puede ser considerado un tipo de chamanismo, ya que si bien convoca a las deidades, no "[...] domina a voluntad a las entidades relevantes del espacio

19 Galinier y Perrin 1995: IX.

20 Que se complementa cuando hacen referencia al estatus de "hombre de saber" y labor de gestión intelectual del infortunio, en términos de "desordenes somáticos" y "disfuncionamiento del orden del mundo", como "el verdadero núcleo duro, culturalmente marcado, de la tradición chamánica" (Galinier y Perrin 1995: IX).

sagrado", y sin perder de vista que resulta teóricamente relevante analizar los procesos en que están inmersos los agentes de los sistemas médicos, desde esta perspectiva, y en aras de comparar y enriquecer el campo, se llama a la discusión de un tema tan importante, al menos para la antropología médica.

Por otro lado y por último, sólo me queda señalar que datos como los presentados en este trabajo deben considerarse seriamente en los ámbitos de la planificación y evaluación de acciones en salud. En este sentido, considero que la antropología médica constituye una herramienta de importancia vital para el sector salud, darle su justo valor en México se traducirá en una planificación que redunde en acciones culturalmente pertinentes, con impactos significativos a menor costo. Los programas realizados por IMSS-Solidaridad, Secretaría de Salud y ONG, específicamente dirigidos a población indígena, deben romper con los esquemas de tabla rasa y adecuar sus servicios y acciones a las necesidades reales, desde la perspectiva de la realidad del otro, que en sus concepciones no descarta el hacer de la biomedicina, realizando las adecuaciones pertinentes, derivadas de estudios antropológicos, que siempre están a su disposición.

9 de diciembre de 2004

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1980 Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura Colonial, Instituto Nacional Indigenista, México.

1986 *Antropología médica*, Secretaría de Educación Pública-Cultura, Instituto de Investigaciones Antropológicas, unam, México.

ALARCÓN LAVÍN, RAFAEL

s.f. *Plantas medicinales de uso entre los tzotziles. Documentos varios*, OMIECH, A. C., San Cristóbal de Las Casas, México (mimeo).

ALBORES GUILLÉN, ROBERTO

1999 *Ley de derechos y cultura indígenas del estado de Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas, México.

ANZURES Y BOLAÑOS, MARÍA DEL CARMEN

1983 La medicina tradicional en México, UNAM, México.

1995 "Los shamanes, conductores de almas", en Lagarriga, Galinier y Perrin (coord.), *Chamanismo en Latinoamérica*, Universidad Ibero Americana, Plaza y Valdés, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

ARAMONI BURGUETE, MARÍA ELENA

1998 Complejos conceptuales indígenas alrededor del *espacio sagrado del Tlalocam:* un estudio comparado en México. Tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

ARIAS, JACINTO

1975 El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios Contemporáneos, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez. México.

AUGÉ, MARC

1998 *La guerra de los sueños*, Barcelona, España, Gedisa.

BÁEZ-JORGE, FÉLIX

1988 "Entre los naguales y los santos (aspectos de la religiosidad popular en Guatemala y México)", en *La cultural plural. Reflexiones sobre diálogos y silencios en Mesoamérica,* en Alessandro Lupo y Alfredo López Austin (coords.), UNAM, México.

BARTOLOMÉ, MIGUEL

1991 "La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas", en *Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica,* Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas / Gobierno del Estado de Chiapas, México.

BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO Y ALICIA BARABAS

1996 *La pluralidad en peligro,* INAH-INI, Col. Regiones de México, México.

BASILOV, VLADIMIR N.

1992 "El chamanismo islamizado de los pueblos del Asia Central", en *Revista Diógenes: chamanes y chamanismos en el umbral del nuevo milenio*, núm., 158, Coordinación de Humanidades, UNAM, México.

BASTIDE, ROGER

1972 *El sueño, el trance y la locura*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

BENJAMIN, THOMAS

1989 Chiapas: tierra rica, pueblo pobre, Editorial Grijalbo, México.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

1990 México profundo. Una civilización negada, Grijalbo, CONACULTA, México.

BORDIEU, PIERRE

1996 *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona.

1980 [1976] "Algunas propiedades de los campos", en *Questions de Sociologie*, ponencia, Escuela Normal Superior, noviembre, Les Editions de Minuit, Paris, traducción de Gilberto Giménez Montiel.

s.f., s.d "La teoría y el análisis de la cultura", en Giménez Montiel, SEP, Universidad de Guadalajara, Consejo Mexicano de Ciencias Sociales, México.

BRAUDEL, FERNAND

1999 La historia y las ciencias sociales, Alianza Editorial, España.

BRODA, JOHANNA

1982 "El culto mexica de los cerros y del agua", en *Multidisciplina*, vol., 3, núm., 7, ENEP-Acatlán, UNAM, México.

1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (eds.), UNAM, México.

2001 "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), CONACULTA, FCE, Biblioteca Mexicana, Serie Historia y Antropología, México.

CALIFANO, MARIO

1995 "Los rostros del chamán: nombres y estados", en *Chamanismo en Latinoamérica,* Universidad Ibero Americana, Plaza y Valdés, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

CAMPOS NAVARRO, ROBERTO

1996 Legitimidad social y proceso de legalización de la medicina indígena en América Latina. Tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

CENTRO DE ESTUDIOS ECUMÉNICOS

1987 El compromiso político de las comunidades eclesiales de base, México D. F.

CONSEJO NACIONAL DE MÉDICOS INDÍGENAS TRADICIONALES A. C. E IMSS-SOLIDARIDAD

1995 Convenio de colaboración para el fortalecimiento y desarrollo de la medicina indígena tradicional, IMSS, México.

CONCHA MALO, MIGUEL, GARI GONZÁLEZ, F. SALAS Y JEAN-PIERRE BASTIAN

1986 La participación de los cristianos en el proceso de liberación popular en México, Siglo XXI, México.

CONGRESO DEL ESTADO DE CHIAPAS

1990 *Ley de salud. Título Cuarto. Recursos Humanos para la Salud*, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, México.

CONSEJO NACIONAL DE MÉDICOS INDÍGENAS TRADICIONALES

1992 Programa nacional de la medicina indígena tradicional, México (fotocopia).

COPLAMAR

1985 Necesidades esenciales en México: situación actual y perspectivas al año 2000, Siglo XXI, México.

DE LA GARZA, MERCEDES

1984 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas,* Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México.

DELGATY, ALFA HURLEY VIUDA DE Y AGUSTÍN RUIZ SÁNCHEZ

1986 Diccionario tzotzil de San Andrés con variaciones dialectales, ILV, SEP, México.

DE PURY-TOUMI, SYBILLE

1997 De palabras y maravillas, CONACULTA, México.

DEVEREUX, GEORGES

1972 Etnopsicoanálisis complementarista, Buenos Aires, Amorrortu.

DÍAZ SALAS, MARCELO

1963 "Notas sobre la cosmovisión entre los tzotziles de Venustiano Carranza, Chiapas", en *La palabra y el hombre*, Revista de la Universidad Veracruzana, núm., 26, Xalapa, México.

ELIADE, MIRCEA

1976 [1968] El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, FCE, México.

1968 *Mito y realidad*, Editorial Labor, Barcelona.

FABREGA, JR., HORACIO AND DANIEL B. SILVER

1973 Illness and shamanistic curing in Zinacantan, Stanford University Press.

FARRERAS VALENTI, P. Y CIRIL ROZMAN

1973 *Medicina interna*, Editorial Marín, 8a. ed., Barcelona.

FAVRE, HENRI

1973 Cambio y continuidad entre los mayas de México, Siglo XXI, México.

FOSTER, GEORGE

1944 "Nagualism in México and Guatemala", in *Acta Americana*, Review of the Inter-American Society of Anthropology and Geography, vol. II, january-june, nos., 1 y 2, s. 1

FRAZER, JAMES GEORGE

1944 [1922] La rama dorada, FCE, México.

FREUD, SIGMUND

2001 *La interpretación de los sueños*, tomo 1, Alianza Editorial, España.

FREYERMUTH ENCISO GRACIELA

1993 *Medicina indígena y medicina alópata: un encuentro difícil en los Altos de Chiapas*, CIESAS-Sureste, México.

2000 Morir en Chenalhó: género, etnia y generación, factores constitutivos del riego durante la maternidad. Tesis de Doctorado en Atropología, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México.

FUENTES, CARLOS

1975 *Terra Nostra*, Joaquín Mortiz, México.

GALINIER, JACQUES

1990 *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, CEMCA, INI, México.

2001 "Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), CONACULTA, FCE, Biblioteca Mexicana, Serie Historia y Antropología, México.

GALINIER, JACQUES Y MICHEL PERRIN

1995 "Introducción", en *Chamanismo en Latinoamérica*, Lagarriga, Galinier, Perrin (coords.), Universidad Ibero Americana, Plaza y Valdés, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO

1985 *Resistencia y utopía*, Ediciones Era, México.

GARCÍA RIVAS, HERIBERTO

1995 *Plantas curativas mexicanas*, Panorama Editorial, México.

GARZA CALIGARIS, ANNA MARÍA

1999 El género entre normas en disputa: pluralidad legal y género en San Pedro Chenalhó. Tesis de Maestría en Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales / Universidad Autónoma de Chiapas, México.

GEERTZ, CLIFFORD

1989 *La interpretacón de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

GIMÉNEZ MONTIEL, GILBERTO

"El habitus o la interiorización de la cultura", en *La teoría y el análisis de la cultura*, SEP, Universidad de Guadalajara, Consejo Mexicano de Ciencias Sociales, México.

GOBIERNO DEL ESTADO DE CHIAPAS

1990 *Ley de la salud*, Periódico Oficial núm., 101, 30 de octubre, Decreto núm. 48.

GOSSEN H., GARY

1980 *Los chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, CONACULTA, INI, México.

1975 "Animal Souls and human destiny in Chamula". *Man* (N. S.), vol., 10.

GRAMSCI, ANTONIO

1998 *Antología*, México, Editorial Siglo XXI.

GUITERAS HOLMES, CALIXTA

1965 *Los peligros del alma*, FCE, México.

1992 *Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas 1944*, Consejo Estatal de Fomento a la investigacion y Difusión de la Cultura, Serie Nuestros Pueblos, Chiapas, México.

GUYTON, ARTHUR C.

1971 *Fisiología médica*, Editoria Internamericana, México.

HARMAN, ROBERT C.

1990 (1974) *Cambios médicos y sociales de una comunidad maya-tzeltal*, México, INI, CONACULTA, México.

HEINZA, RUTH-INGE

1992 "Papel y funciones de los chamanes contemporáneos en el Sureste de Asia. Los estados alternos de conciencia", en *Revista Diógenes: chamanes y chamanismo en el umbral del nuevo milenio*, núm., 158, Coordinacion de Humanidades-UNAM, México.

HELIMSKI, EVGENI A. Y KOSTERKINA, NADEZHDA T.

1992 "Pequeñas sesiones de un gran chamán Nganasan", en *Revista Diógenes: chamanes y chamanismo en el umbral del nuevo milenio*, núm., 158, Coordinación de Humanidades-UNAM, México.

HERMITTE, M. ESTHER

1970 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Colección Cuadernos Municipales, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y la Difusión de la Cultura, Chiapas, México.

HEYDEN, DORIS

1995 "La matriz de la Tierra", en *Los rumbos de otra historia*, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, CIESAS, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, UAG, México.

HURLEY VDA. DE DELGATY, ALFA Y AGUSTÍN RUIZ SÁNCHEZ

1978 Diccionario tzotzil de San Andrés, ILV, SEP, Serie de Vocabularios y Diccionarios Indígenas "Mariano Silva y Aceves", México.

HOLLAND R., WILLIAM

1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas; un estudio del cambio socio-cultural*, INI, México.

IMBERTON DENEKE, GRACIA MARÍA

1999 La vergüenza. Enfermedad y regulación social en una comunidad chol. Tesis de Maestría en Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, México.

IMSS-SOLIDARIDAD, OMIECH

1999 El programa Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad y la interrelación con la medicina tradicional, Coordinación General del Programa, IMSS-Solidaridad, México.

1992 Estado de Chiapas Convenio "Programa de trabajo suscrito por la OMIECH A. C. y el Programa IMSS-Solidaridad, con el fin de proporcionar atencón integral a la salud de la población indígena, tzeltal y tzotzil de los Altos de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

2000 Diagnóstica de salud de las zonas marginadas rurales de México. Prioridades y resultados del Programa IMSS-Solidaridad, 1991-1999, México.

INEGI

1997 *Chamula: cuaderno estadístico municipal*, INEGI, México.

2000 *XII Censo de Población y Vivienda: principales resultados por localidad, Chiapas*, INEGI (CD-ROM), México.

2001 *Estadísticas vitales. Cuaderno número 8. Chiapas*, INEGI, México.

2003 *Anuario estadístico, Chiapas*, INEGI, Gobierno del Estado de Chiapas, México.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

1994 *Flora medicinal indígena de México*, INI, México.
http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/tematicos/mediano/ent.asp?t=mpob54&c=3231

JILEK, WOLFGANG G.

1992 "El renacimiento de las danzas chamánicas entre los pueblos indígenas de América del Norte", en *Revista Diógenes: chamanes y chamanismos en el umbral del nuevo milenio*, núm., 158, Coordniación de Humanidades-UNAM, México.

JUNG, CARL G.

1966 *El hombre y sus símbolos*, Aguilar, España.

1988 *Psicología y religión*, Paidós, México, Buenos Aires, Barcelona.

KÖHLER, URLICH

1995 *Chonbilal ch'ulelal-alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en un canto maya-tzotzil*, IIA, UNAM, México.

LAPLANTINE, FRANÇOIS

1973 *La etnopsiquiatría*, Gedisa, Barcelona.

LE BRETON, DAVID

1991 "Cuerpo y antropología: sobre la eficacia simbólica", en *Revista Diógenes: chamanes y chamanismos en el umbral del nuevo milenio*, núm., 153, Coordinación de Humanidades-UNAM, México.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1992 [1974] *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona.

LÉVY-BRUHL, LUCIEN

1985 [1927] *El alma primitiva*, Barcelona, Ediciones Península (ed. Francesa).

LÓPEZ-AUSTIN, ALFREDO

1967 "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en *Estudios de cultura náhuatl*, UNAM, vol., VII, México.

1969 "De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas", en *Estudios de cultura náhuatl*, vol., 8 UNAM, México.

1975 *Textos de medicina náhuatl*, Serie Monografías 19, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. México.

1984 *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, Serie Antropológica núm., 39, UNAM, México.

1989 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.

1992 *Los mitos del tlacuache*, Alianza Editorial, México.

1992 *Tamoanchan y Tlalocan*. FCE, México.

2001 "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.) CONACULTA, FCE, Biblioteca Mexicana, Series Historia y Antropología, México.

LUPO, ALESSANDRO

1999 "Nahualismo y tonalismo", en *Arqueología mexicana*, CONACULTA, vol., VI, núm., 35, México.

MALINOWSKI, BRONISLAW

1974 *Magia, ciencia y religión,* Ariel, Barcelona.

MARION, MARIE-ODILE

1995 "La voz de lo infinito. Una contibución a la redefinición del "chamanismo" en el mundo maya", *Chamanismo en Latinoamérica*, Lagarriga, Galinier y Perrin (coords.), Universidad Ibero Americana, Plaza y Valdés, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

MARTÍNEZ, MAXIMINO

1994 *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, FCE, México.

MAUSS, MARCEL

1991 [1971] *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, España.

MEDINA HERNÁNDEZ, ANDRÉS

1999 En las cuatro esquinas / en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana. Tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

1991 *Tenejapa: familia y tradición en un pueblo tzeltal,* Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Serie Nuestros Pueblos 6, Chiapas, México.

MENÉNDEZ, EDUARDO

1990 *Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*, CIESAS, SEP, Cuaderno de la Casa Chata, núm., 179, México.

MESLIN, MICHEL

1978 *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid.

MOLINA ENRÍQUEZ, ANDRÉS

1989 *Los grandes problemas nacionales*, Editorial Era, Colección Problemas de México, México.

MONTOLÍU VILLAR, MARÍA

1989 *Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas del Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*, UNAM, México.

MORENO DE LOS ARCOS, ROBERTO

1967 "Los cinco soles cosmogónicos", en *Estudios de cultura náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.

MORQUECHO ESCAMILLA, GASPAR

1991 Expulsiones en los Altos de Chiapas, Chiapas, México (ms.)

2004 *Un acercamiento a la identidad política y religiosa de los musulmanes en San Cristóbal de Las Casas*, Ediciones Pirata, San Cristóbal de Las Casas, México.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DE TRABAJO (OIT)

1989 *Convenio 169*, Ginebra, Organización Internacional del Trabajo.

OMIECH

1989 *Memorias del Cuarto Encuentro de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, México.

1997 *Las plantas medicinales utilizadas por los mayas de los Altos de Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas, México.

OMIECH, IMSS

1992 *Poxil ta vomoletik: plantas medicinales. Syunal poxiletik: recetario bilingüe*, IMSS, México.

PAGE PLIEGO, JAIME

1996 *Religión y política en el consumo de prácticas médicas en una comunidad tzotzil (estudio de caso)*, Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas, Serie Monografías 6, México.

1999 "En torno a la legislación en materia de medicina indígena: el caso Chiapas." Ponencia, *Foro de Consulta Ciudadana,* "La Salud y la Medicina Tradicional hacia el Nuevo Milenio en el Estado de Oaxaca, 12 de noviembre, Oaxaca. H. Congreso del Estado Libre y Soberano de Oaxaca.

2002 *Política sanitaria dirigida a los pueblos indígenas de México y legislación en torno a sus medicinas. El caso Chiapas. (1857-1995)*, PROIMMSE-IIA-UNAM / IEI, UNACH, Científica 9, México.

PAGE PLIEGO, JAIME; RAFAEL ALARCÓN LAVÍN Y JUANA MARÍA RUIZ ORTIZ

1995 "Comentarios al Capítulo IV de la Ley de Salud del Estado de Chiapas, referido a la medicna tradicional", en *Anuario IEI*, Chiapas. Universidad Autónoma de Chiapas, México.

PANIAGUA MIJANGOS, JORGE

2001 Los ladinos. Imaginario social y antropología urbana en San Cristóbal de Las Casas. Tesis de maestría en Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, Chiapas.

PÉREZ CASTRO, ANA BELLA

1981 E*structura agraria y movimientos campesinos en Simojovel, Chiapas.* México. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

PÉREZ CORTÉS, SERGIO

1991 "El individuo su cuerpo y la comunidad", en *Alteridades-identidad*, UAM, año 1, núm. 2., México.

PÉREZ ENRÍQUEZ, MARÍA ISABEL

1994 *Expulsiones indígenas. Religión y migracion en tres municipios de los Altos de Chiapas. Chenalhó, Larráinzar y Chamula.* Editorial Claves Latinoamericanas, México.

1998 *El impacto de las migraciones y expulsiones indígenas de Chiapas: San Pedro Chenalhó y San Andrés Sacamch'en de los Pobres (Larráinzar),* Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas, Asociación Mexicana de Estudios de Población, Chiapas.

PÉREZ LÓPEZ, ENRIQUE

1987 *Chamula*, Gobierno del Estado, Chiapas, México.

PERRIN, MICHEL

1995 "Lógica chamánica", en *Chamanismo en Latinoamérica,* Lagarriga, Galinier y Perrin (coords.), en Universidad Ibero Americana, Plaza y Valdés, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

PINEDA, LUZ OLIVIA

1995 "Maestros bilingües y poder político en los Altos de Chiapas", en *Los rumbos de otra historia*. México. Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, CIESAS, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, UAG, México.

PINZÓN C., CARLOS E.

1995 "Lo cotidiano cultural", en *Chamanismo en Latinoamérica*, Lagarriga, Galinier, Perrin (coords.), Universidad Ibero Americana, Plaza y Valdés, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

PITARCH RAMÓN, PEDRO

1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. FCE, México.

1996 "La dificultad de reconocer el ave del corazón", en *Anuario del Instituto de Estudios Indígenas*, s.n., Universidad Autónoma de Chiapas. Chiapas, México.

POZAS ARCINEAGA, RICARDO

1977 *Chamula*, INI, Colección Clásicos de la Antropología Mexicana, núm., 1-II, México.

QUEZADA RAMÍREZ, NOEMÍ

1996 *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial.* UNAM, Plaza y Valdés, México.

1996 "Mito y género en la sociedad Mexica", en *Estudios de cultura náhuatl*, vol., XXVI, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.

2000 *Enfermedad y maleficio*, IIA, UNAM, México.

RAMÍREZ TORRES, JUAN LUIS

1995 *Codificación y códigos culturales: simbólica y ritual en cultos curativos*, Tesis Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

RECINOS, ADRÍAN (TRAD.)

1961 [1952] *Popol Vuh: antiguas historias del Quiché,* FCE, México.

RIVERA FARFÁN, COROLINA

2001 *"Expresiones del cristianismo en Chiapas"*, *en Pueblos y fronteras*, núm., 1, PROIMMSE-IIA-UNAM, México.

ROBLEDO HERNÁNDEZ, GABRIELA PATRICIA

1987 *Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula.* Tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH, México.

RUIZ DE ALARCÓN, HERNANDO

1951 [1629] *Tratado de idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras constumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, escrito en 1629*, notas, comentarios y estudios de Don Francisco del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural, 2a. ed., México.

RUS, JAN

1982 *La situación política en Chamula: desarrollo y cambios actuales 1935-1975,* Instituto de Asesoría Antopológica para la Región Maya A.C. (INAREMAC), San Cristóbal de Las Casas, México.

1995a "¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869", en *Los rumbos de otra historia*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, CIESAS, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, México.

1995b "La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968", en *Los rumbos de otra historia*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, CIESAS, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, México.

RUS, JAN; ROBERT WASSERSTROM

1979 "Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México", en *Revista Mexicana de ciencias políticas y sociales*, UNAM, núm., 97, México.

RUZ, MARIO HUMBERTO

1982 *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, vol. II., México.

SAN MARTÍN, HERNÁN

1980 *Salud y enfermedad*, La Prensa Médica Mexicana, México.

SECRETARÍA DE HACIENDA DEL ESTADO

1998 *Agenda Estadística, Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado, México.

1996 [1997] *Los municipios de Chiapas en cifras*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

2000 *Agenda Estadística, Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Gobierno del Estado.

SECRETARÍA DE SALUD

1986 *Ley General de Salud*, Porrúa, México.

2002 *Reporte general de morbi-mortalidad de los municipios de Chamula y Chenalhó*, Base de datos de la Jurisdicción Sanitaria II, San Cristóbal de Las Casas, México.

SIGNORINI, ITALO Y ALESSANDRO LUPO

1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuats de la sierra de Puebla*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, México.

TAPIA, AURORA

1984 El pensamiento médico de don Antonio Vázquez Jiménez, Chiapas, OMIECH (ms).

THOMPSON, J. ERIC

1979 *Historia y religión de los mayas,* Siglo XXI, México.

THOMPSON, ROBERTO; POO R., MA. DE LOURDES

1985 *Cronología histórica de Chiapas*,
Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, México.

TOLEDO TELLO, SONIA

1996 *Historia del movimiento indígena en Simojovel 1970-1989*,
Serie Monografías 6, Instituto de Estudios Indígenas de la
Universidad Autónoma de Chiapas, Chiapas.

TURNER, VICTOR

1980 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu,* Siglo XXI, España.

VILLA ROJAS, ALFONSO

1984 "El Nahualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas", en *Estudios etnológicos*, UNAM, México.

VIQUEIRA, JUAN PEDRO

1995 "Los Altos de Chiapas: una introducción general", en *Los rumbos de otra historia*, Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM, CIESAS / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Universdad de Guadalajara, México.

VIQUEIRA, JUAN PEDRO Y MARIO RUZ (EDS.)

1995 *Los rumbos de otra historia*, Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM, CIESAS / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Universidad de Guadalajara, México.

VOGT Z., EVON

1966 *Los zinacantecos*, INI, México.

OTRAS FUENTES

PAGE PLIEGO, JAIME

1998 Los indios en la historia de México. Folleto para distribución comunitaria, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas A.C. / Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas.

PAGE PLIEGO, JAIME T. Y ALBERTO VELASCO

1999 Medicina maya: pasado y presente. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas / Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas A.C. (folleto).

El mandato de los dioses. Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas.

la edición digital se terminó de compilar en noviembre de 2011,
en Datasís s.a. de c.v., Calle del Sol #44, Fracc. Los Eucaliptos. c.p. 29269.
San Cristóbal de las Casas, Chiapas. datasis@prodigy.net.mx
diseño gráfico: silia tavera / tania tavera.