

# Universidad Nacional Autónoma de México

#### POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

# WINIKETIK AJCH'ALOTIK, ANTSETIK LUMUTIK. HOMBRES DE LODO, MUJERES DE TIERRA ELEMENTOS DE CONFIGURACIÓN DE LA PERSONA TSELTAL DE YAJALÓN

# TESIS

# QUE PARA OPTAR AL GRADO DE: **DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA**

# PRESENTA: OSCAR SANCHEZ CARRILLO



**TUTORES**:

DR. JAIME TOMÁS PAGE PLIEGO - IIA

DR. ANDRÉS MEDINA HERNÁNDEZ - IIA

DR. ROBERTO CAMPOS NAVARRO - FACULTAD DE MEDICINA

CIUDAD DE MÉXICO DICIEMBRE 2013





UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

#### DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Gerdi, Elena y Lucia
Gracias por su comprensión en los momentos
de ausencia, dudas y desesperación.
A los poxtawanejetik yajalontecos,
Quien sin sus conocimientos esto no hubiera
sido posible, a ellos mi más profundo agradecimiento
y reconocimiento por su labor.
¡Jokolawal kermanotik!

#### Agradecimientos

La tesis que ahora presento es el producto de 9 años mi vida, estos años son el recuento de muchos sucesos personales, familiares y académicos. Los párrafos que integran cada uno de los capítulos e ideas son el recuento de muchas horas de trabajo, de lecturas, gozos y frustraciones, dolores y placeres, desdichas y dichas profundas. La tesis es un proceso eminentemente colectivo, siempre me sentí acompañado en el momento de ir al campo, de investigar y entrevistar a personas, en el momento de escribir una idea o reflexión sentía lo sentía igual.

Primeramente quiero agradecer a la UNAM que me dio la oportunidad de seguir formándome como profesionista, desde que me aceptó como alumno en el CCH Oriente hace más de 25 años, los maestros contribuyeron a formarme una conciencia crítica, propositiva, pero sobretodo entusiasta y con el deseo de seguir superándome. A la Facultad de Filosofía y Letras y al Instituto de Investigaciones Antropológicas. Le agradezco los apoyos concedidos para la realización de la investigación y trabajo de campo. Agradezco especialmente al Dr. Carlos Serrano y a la Dra. Cristina Oehmichen Basan quienes de diversa maneras me proporcionaron su apoyo para la culminación de la investigación. Sin la ayuda y guía en los distintos tramites de posgrado de Luz María Téllez y Verónica Megollan no hubiera sido posible el entendimiento de la burocracia, más sinceros agradecimientos y reconocimiento por su labor.

Al CONACYT por otorgarme la beca que me permitió dedicarme de tiempo completo a la investigación.

A mis tutores les debo la gratitud de haber guiado y leído los diversos manuscritos que permitieron dar coherencia a mis ideas desde el primer borrador. Especialmente a Dr. Jaime Tomas Page Pliego, por su valiosa orientación teórica – metodológica, las sesiones de discusión fueron indispensables para entender y plasmar las ideas que ahora están en la tesis, los errores y omisiones son de mi autoria. Al Dr. Andrés Medina por sus críticas y sugerencias que permitieron mejorar la tesis. Al Dr. Roberto Campos, le agradezco su amabilidad y atenciones, su lectura cuidadosa fue indispensable para concluir la tesis. A Dr. Enrique Erosa y a la Dra. Antonella Faguetti les agradezco por haber aceptado leer el borrador y hacer observaciones pertinentes para mejorar el trabajo. A todos ellos mis más profundos agradecimientos y reconocimiento por su labor como docentes, tutores e investigadores.

A mi hermana Belinda por su tiempo y disposición de realizar mis tramites, siempre que la distancia no me permitía viajar de mi casa a la UNAM para hacerlos yo mismo, mi más profunda gratitud por su paciencia, dedicación y su tiempo. A mi hermano Román y Prisila por darme cobijo, calor y alimentos en su casa, las platicas y discusiones siempre fueron un estímulo para mi imaginación. A mis hermanos Alan Moíses y hermanas Martha, Francisca y Judith que de alguna manera contribuyeron para que yo llegara adonde estoy actualmente.

A mis amigos y amigas, especialmente a Valente y Paul Coetaux con quienes discutí los elementos de la cosmovisión maya tseltal, no siempre estábamos de acuerdo, pero las discusiones fueron muy provechosas y estimulantes intelectulmente.

Una vez más quiero agradecer a Gerdi, mi compañera de vida, más que un apoyo incondicional me impulsó a dar un salto a otra cosmovisión, otra lengua, otro mundo, te agradezco tus críticas y amor profundo para mi, sin ti este trabajo no hubiera sido posible. A Elena y Lucia les agradezco su paciencia y amor en mis ausencias prolongadas tanto en el campo como enfrente del computador.

Finalmente quiero agradecer a los *poxtawanejetik* yaajalontecos: Don Mencho, Don Jaime, Don Ernesto, Don Diego, Don Agustín, Don Diego, Doña Eugenia y Dona Guadalupe, les estoy profundamente agradecido por sus palabras y por las largas sesiones de entrevistas, por haber accedido a que yo los visitara y presenciara su trabajo en distintos momentos y en diferentes lugares; no todo lo que me confiaron esta en esta tesis, no todo lo entendí del todo bien, pero trate de abrirme y sentir las vivencias que permiten observar los momentos de mayor aflicción y dolor de sus protegidos y *kermanotiktik* tseltales. Agradezco a la familia de Don Pablo Martínez Maldonado y Dominga De la Cruz, su esposa murió durante la investigación, a Marco Martínez de la Cruz por haber ayudado en la traducción de las entrevistas y oraciones sagradas de los diferentes ritos que presenciamos, no siempre fueron fáciles de analizar. La familia Maldonado de la Cruz siempre me recibió hasta la fecha como uno mas de la familia, mis lazos afectivos con ellos son tan fuertes que los siento como una familia más en mi existencia.

Si acaso olvido a alguien pido disculpas por mi omisión.

### **INDICE**

Introducción	. 9
I. Antecedentes y Justificación.	13
II. Planteamiento del problema.	14
III. Marco Teórico.	16
IV. Hipótesis de trabajo	20
V. Objetivos, General y específicos.	21
VI. Área de estudio	22
VII. Metodología.	23
CAPÍTULO 1	
LOS YALONTECOS, LAS TIERRAS Y SU HISTORIA	
1.1 El municipio y su configuración territorial	25
1.1.1 Ubicación geográfica.	26
1.1.2 Topografía, clima e hidrología	24
1.1.3 Recursos forestales y flora.	29
1.1.4 Uso del suelo.	. 30
1.2 Evolución demográfica de la Población.	32
1.2.1 Cobertura de los servicios de salud a nivel municipal	34
1.2.2 Morbimortalidad oficial del municipio.	36
1.2.3 Autoatención y medicina indígena.	39
1.3 Breves antecedente históricos del municipio Yajalón en el contexto regional.	42
1.3.1 Las fincas y la expansión del café en el municipio de Yajalón	43
1.3.1.1 La reforma agraria y consolidación de las comunidades agrarias	. 48
1.3.2 Influencia y acciones realizadas por diversos grupos religiosos	. 53
1.3.2.1 Trabajo pastoral y atención a la salud	55

# CAPÍTULO 2

KIL BALUMILAL,	KIL SLUM	AL. VER	EL M	UNDO,	VER	MI
COMUNIDAD						

La cosmovisión de los <i>poxtawanejetik</i> tseltal de Yajalón	61
2.1 Mitos de creación	65
2.1.1 El mito de creación del <i>Balumilal</i> (Tierra-cosmos)	69
2.1.2 El mito de creación de la humanidad (kristianoetik-winiketik-antsetik)	73
2.2 La estructura del mundo – <i>Balumilal</i>	77
2.2.1 Los cerros y montañas sagradas	81
2.2.1.1 El cerro del <i>Ajk'kabalna</i> (la casa de la noche o de la oscuridad)	84
2.2.1.2 El cerro del <i>Yaxwinik</i> (hombre verde)	87
2.2.2.3 Cuevas sagradas	89
2.2.2.4 Ojos de Agua.	91
2.3 <i>Chichmamtik</i> (Tierra-partera-abuelo) y	
los jme'tatik (nuestros antiguos madres-padres)	92
2.3.1 Oraciones cortas y largas dirigidas al <i>Chichmamtik</i>	98
2.3.1.1 Protección de la siembra del maíz.	99
2.3.1.2 Rito de protección de la ofrenda	
Smak'inel na (oraciones del espacio doméstico)	103
2.3.1.3 Comentario a la oración de <i>Smak'inel na</i>	106
CAPÍTULO 3	
WINIKETIKAJCH'ALOTIK, ANTSETIKLUMUTIK.	
HOMBRES DE LODO, MUJERES DE TIERRA	
Elementos de configuración de la persona tseltal de Yajalón	115

3.1 Persona, Familia y comunidad
3.1.1 Persona y Familia. 122
3.1.2 Persona y Redes de Parentesco
3.1.3 Persona y comunidad
3.2 Cuerpo humano (bak'etal) y otros cuerpos que lo habitan
3.2.1 El cuerpo humano y sus centros anímicos mayores
3.2.1.1 El corazón ( <i>o'tan</i> )
3.2.1.2 El estómago ( <i>ch'ujtul</i> )
3.2.1.3 La cabeza ( <i>jol</i> )
3.2.1.4 Centros anímicos menores, los pulsos y la sangre
3.3 La gestación de la persona y sus regalos
3.3.1 Concepciones y prácticas en torno al parto
3.3.2 <i>Ch'ul Majtanil</i> , el regalo sagrado
3.4 Entidades anímicas
3.4.1 El <i>ch'ulel</i>
3.4.2 <i>Chambalam</i> , animal compañero
3.4.3 El <i>lab</i> y la persona extraordinaria
3.4.4 El <i>Lab</i> y <i>ak'chamel</i>
CAPÍTULO 4
LEKILKUXLEJAL. EL BUEN VIVIR.
Procesos salud –enfermedad –atención de los <i>poxtawanejetik yajalontecos</i> 195
4.1 <i>Lekil kuxlejal</i> y el sistema etnomédico yajalonteco
4.1.2 Representaciones acerca de la salud-enfermedad
4.2 Etiología y nosología de las enfermedades tseltales
4.2.1 Enfermedades propias del cuerpo. 211
4.2.2 Enfermedades propias del <i>ch'ulel</i>

4.3 Estrategias de diagnóstico para la atención de la enfermedad	.227
4.3.1 La lectura de los pulsos y la enfermedad	231
4.3.1.1 Pulsando mujeres.	232
4.4 Formas rituales de cuidar la salud y protección contra enfermedades	237
4.4.1 <i>Yotesel ora</i> , un ritual para proteger,	
alargar la vida y prevenir enfermedades a la persona	.240
4.4.2 Análisis y comentarios a la oración de <i>Yotesel ora</i>	246
Conclusiones generales.	262
Bibliografía.	275
Anexos.	281

#### Introducción

Son las doce del día y el *poxtawanej* inicia el ritual de *yotesel ora* frente a la cruz principal ubicada en el atrio de la iglesia de Tila. Entona inicialmente coplas de saludo a las deidades superiores en lenguaje ritual. La familia tseltal de Yajalón reunida para la ocasión de ofrendar y colocar su limosna al *Ik'al-Kajwaltik* (Cristo-negro) entonan al unísono una plegaria, apenas perceptible para los observadores y curiosos que se hallan en ese instante en el frontispicio de la iglesia. El ritualista inicia con diversos actos y ofrendas e introduce a los participantes en el espacio-tiempo liminar del proceso ritual.

Acto seguido el *poxtawanej* sahúma a cada miembro de la familia, empieza por el más anciano y termina por las mujeres y los niños. Antes de entrar a la iglesia del Cristo negro de Tila e iniciar las plegarias, lanza agradecimientos a los cuatro rumbos cardinales, siempre utilizando el *chik'pom* (sahumador) en la mano derecha y con gestos reverenciales saluda y agradece a *Ch'ul K'ajk'al, Ch'ul Tatik*. Un sol brillante ilumina la fachada de la iglesia de Tila, donde se ha reunido la familia tseltal para realizar el *yotasel ora* (rito de alargar el hilo de la vida de las personas) acompañados por el *poxtawanej*. Impregnados del olor del humo de *pom* (copal), uno a uno los miembros de la familia entran a la iglesia, el último en ingresar es el *poxtawanej*.

La familia se arrodilla frente al altar y el *ujulwanej* (rezador) inicia la primera plegaria, sin poder encender las veladoras que acompañan el introito del rito. Empieza con prolongado exordio de saludos, permisos y termina la plegaria con una petición. Las plegarias tienen la finalidad de propiciar en la persona y en toda la familia un cerco de protección contra las envidias, los males echados y todas aquellas enfermedades sobrenaturales ocasionadas por *lab*, entidad anímica nociva utilizada con el propósito de causar daño, además de proteger a la familia de las enfermedades naturales. En este caso el ritual de *yotesel ora* se realiza para introducir en el interior del cuerpo de las personas más tiempo de vida y/o para alargar las horas de la vida de la o las personas de la familia, siempre que ellas experimentaron y/o sufrieron una aflicción o infortunio que los ha llevado a la perdida de la salud y amenaza de muerte.

Esta investigación no trata exclusivamente sobre los rituales tseltales y las creencias que los acompañan, pero las prácticas y expresiones culturales están implicadas o imbuidas

a lo largo de los datos etnográficos, en la argumentación y, por tanto, en la interpretación sobre la noción de persona tseltal yajalonteca.

Los ritualistas o *poxtawanejetik* tseltales yajalontecos realizan diversas actividades ceremoniales; en ellas plasman sus conocimientos culturales cimentados en los elementos actuales que configuran su cosmovisión tseltal. El principal propósito de estos especialistas rituales es restablecer el equilibrio y/o la armonía entre las entidades anímicas y los centros corporales de la persona, restablecer la simetría entre el cosmos social, familiar y personal.

Durante la investigación se visitó y entrevistó a ocho *poxtawanejetik* yajalontecos que accedieron a colaborar para la misma. Seis de ellos son hombres y dos son mujeres, todos ellos desempeñan diferentes cargos y realizan actividades diversas en sus comunidades rurales y colonias urbanas. La información vertida en este trabajo es producto de sus historias de vida y de sucesivas entrevistas realizadas.

Los *poxtawanejetik* yajalontecos tienen conocimientos especializados, estructuran el sistema etnomédico local y son versados en los elementos que configuran dichos saberes que a su vez están enlazados a la cosmovisión de sus comunidades que los generan y los sustentan. Durante la investigación, se me ha permitido acompañarlos para observar de cerca sus diferentes actividades rituales. Es decir, todos los colaboradores desarrollan actividades rituales muy diversas entre sí, y como indica Levi-Strauss son versados en el manejo de la eficacia simbólica (1992:221). Expresan con vehemencia un tipo especial de lenguajes rituales, tienen amplios conocimientos sobre plantas medicinales, además explican elocuentemente las creencias y sus hechos enlazados a las concepciones que sobre la salud y la enfermedad se generan a través del cuerpo de los enfermos y los enlaces cosmogónicos de sus pueblos.

Dos de las colaboradoras son *chichil* o *ilojel* (parteras) y conocen todos los secretos para atender los partos y cuidar a las mujeres y sus bebés durante el embarazo, parto y puerperio. Un colaborador es *sak' bak'* (huesero), su labor es muy importante pues tiene el mandato de las deidades de unir la "quebradura" (*bejts'el*) de cualquier hueso del cuerpo humano. Su habilidad como terapeuta y sus conocimientos de la anatomía ósea lo sitúan como uno de los especialistas más solicitados en las comunidades, pues las personas accidentadas por "zafaduras", golpes y quebraduras de los huesos lo consultan por ser el

mejor de la región<sup>1</sup>. Dos colaboradores más son al mismo tiempo hueseros y parteros, además de rezadores; ellos integran distintos cargos y funciones y tienen la capacidad para atender diferentes problemas de salud cuando es necesario. Los últimos tres son *poxtawanejetik* y se encargan de realizar diferentes ritos terapéuticos, de protección y agrícolas<sup>2</sup>.

Los *poxtawanejetik* (los que ayudan a recuperar la salud), como se les nombra en lengua tseltal, son hombres y mujeres que poseen un entendimiento particular de lo que es la salud, la enfermedad, y practican diferentes formas de atención de las enfermedades; sin embargo, también realizan diversos rituales para proteger, conservar y dar gracias a las deidades por cuidar y/o conservar la salud de la persona, nacieron y poseen el don o mandato de las deidades para realizar actividades rituales.

Los rituales que durante toda la tesis describiré y analizaré se filmaron y/o fotografiaron previo permiso de los *poxtawanejetik*, como de las familias implicadas en los mismos. El trabajo de campo se efectuó en los meses de junio-septiembre del 2005 y de mayo a septiembre de 2006, enero-marzo 2007, y subsecuentes visitas durante el año 2008 y 2009, de hecho se sigue manteniendo la relación con los informantes con visitas esporádicas.

Durante ese tiempo se observaron diversas estrategias de diagnóstico, ritos agrícolas, domésticos, de curación o de atención de diversas aflicciones que ocurren a las personas tseltales de Yajalón. El objetivo principal de la investigación fue presenciar, documentar, sistematizar y analizar el trabajo terapéutico que realizaban los poxtawanejetik, además de efectuar historias de vida y genealogías detalladas de los informantes con el objetivo de analizar los procesos de iniciación, formación y entrega de mandato y experiencia personal.

El hilo conductor de la investigación de tesis son las relaciones entre los diferentes elementos actuales que integran la cosmovisión tseltal yajalonteca, que ordenan y

envejecer y ejercer su mandato como *poxtawanej-sak'bak'*.

<sup>2</sup> So han combido los nombros de los galeboradores y en su lugar se utiliza

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> El colaborador MCM falleció durante la investigación, al final del mes de noviembre de 2008. Su posicionamiento como huesero y ritualista lo llevaron a vivir hasta las últimas consecuencias sus creencias y valores; durante su enfermedad solo se atendió con sus propios recursos y solo consultó a sus compadres *poxtawanejetik*. Jamás ingirió un solo medicamento alopático para dolor y sangrado de vejiga, vivió así muchos tiempo con su enfermedad, murió a la edad de 77 años en la comunidad que lo vio crecer, vivir,

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Se han cambiado los nombres de los colaboradores y en su lugar se utilizan seudónimos, para conservar su anonimato.

configuran la noción de la persona tseltal de Yajalón. El punto de anclaje para observar estas relaciones, fueron los diversos rituales, el empleo de los rezos y/o plegarias y las conductas de los participantes y especialistas rituales, además de las narrativas sobre sus sistemas de creencias para explicar los elementos que integran una estructura —estructura que a la vez presupone la emergencia de la persona indígena tseltal yajalonteca— dinámica y sumamente compleja.

No puedo dejar de mencionar que en diferentes episodios de los ritos, y en todos los rituales que he presenciado, mi subjetividad fue interpelada por "la fuerza cultural de las emociones" generadas en largas sesiones rituales, donde las oraciones o plegarias y los símbolos sagrados abrumaron mi persona con su facundia y creatividad. El torbellino de sensaciones y emociones generadas por las personas participantes en los rituales me interpelaron y provocaron en mi conciencia un efecto que no puede mantenerse al margen de simple observador, pues también era receptor de las sensaciones y emociones generadas por el ritualista en el espacio ritual y de la impronta de la emotividad pronunciada en las oraciones, de la manipulación sublime de los símbolos religiosos y plegarias que nos intimen como sujetos partícipes de una realidad total. Sin embargo, en el diario de campo el observador-antropólogo describe la distancia o proximidad de las pasiones personales en el proceso de comprensión e interpretación de los eventos que definen otras culturas; en él se registran las frustraciones y experiencias personales sobre actos rituales que simpatiza nuestro ser, pues solo se puede comprender el sentimiento de aflicción observando y vibrando con el colectivo que los desarrolla.

Las emociones colectivas ritualizadas nos desgarran y descarnan personalmente, ponen en evidencia los sentimientos más profundos. Las emociones cuando se utilizan en combinación con la comunicación no verbal cobran mayor viveza y fuerza con el lenguaje corporal desprovisto de palabras. El observador no puede simplemente distanciarse de los actos religiosos, ser irreverente o participar como un cínico impostor cultural. Cabe reiterar que el ritualista y los participantes del rito con sus posturas corporales, lenguaje ritual y todos los elementos del proceso comunicativo implica un proceso de transferencias y

\_

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Entiendo la *fuerza emocional* en el sentido que Renato Rosaldo la utiliza y quien nos dice que: "La fuerza emocional [...] debe de considerarse la posición del sujeto dentro de un área de relaciones sociales, para así comprender nuestra experiencia emocional" (1995:15).

búsqueda de comprensión de la realidad dentro de un espacio límite o de frontera, creando un espacio común de significados y sentidos.

#### I. Antecedentes y Justificación

Existen pocos trabajos de investigación sobre los tseltales de la región norte de Chiapas y menos sobre los tseltales de Yajalón y su etnomedicina; no así sobre las etnomedicinas de los mayas de otras regiones del estado de Chiapas (Holland 1978, Hermitte 1970, Pitarch 1996, Manca Cericey 1997, Imberton 2002, Page 2005, entre otros). Fuera de los recientes trabajos realizados por Manca e Imberton referidos a aspectos del sistema médico ch'ol, los demás proporcionan información etnográfica de carácter muy general (Pérez Chacon, 1993; Morales Bermúdez, 1999).

Otras investigaciones realizadas en la región, como las de Alain Breton (1984), hacen hincapié en la organización socioterritorial de los tseltales del municipio de Chilón, específicamente en la comunidad de Bachajón. El autor nos proporciona el análisis de los elementos de la configuración social, de parentesco, economía y organización barrial de Bachajón. El trabajo de Eugenio Maurer sobre Guaquitepec, nos proporciona una visión sincrética de la religión tseltal, donde los elementos y símbolos católicos son asumidos como parte de los ritos de reproducción cultural de esa comunidad, su propuesta bien puede ser entendida a la luz de la teología india; sin embargo, aborda someramente el complejo etnomédico de los tseltales de Guaquitepec, relegando sus prácticas etnomédicas a la descripción escueta sobre problemas de mal echado sin darle la importancia que merece. (Maurer, 1984)

Los trabajos más recientes que se han enfocado al ámbito de la salud y enfermedad en la región se abocan a analizar el complejo etnomédico de los choles. El de Manca Cerisey (1997) colecta la historia de vida de cinco terapeutas femeninas del municipio de Tila para proporcionarnos una tipología sobre los diferentes servicios de atención a la enfermedad. El trabajo de Imberton Deneke (2002) trata sobre la vergüenza en la comunidad ch'ol Río Blanco, también del mismo municipio; abordándolo desde las perspectivas de la enfermedad y el conflicto, analiza e interpreta a la vergüenza como una expresión de la tensión social, resultado de los intercambios simbólicos y de poder entre los pobladores de la comunidad.

La información etnográfica más reciente en la región norte se aboca a analizar las tensiones sociales y faccionalismo político entre zapatistas y católicos priistas, lo cual nos índica que la región es sumamente compleja y los científicos sociales se han enfocado a dilucidar y explicar su origen (Burguete 2002; Alejos 2002). Más recientemente se están realizando investigaciones en diferentes ámbitos, p. e., estudios históricos sobre conflicto agrario y la recuperación de las tierras choles (Alejos,1999; Agudo, 2004); además de comparaciones micro-regionales de geopolítica y poblamiento ch'ol y tseltal en tierras selváticas (Anaya, 2004); todas estas investigaciones están en proceso de obtener resultados de una realidad compleja y en constante transformación.

#### II. Planteamiento del problema

Esta investigación contempla el estudio de la etnomedicina practicada por los *poxtawanejetik* tseltales de Yajalón, Chiapas, así como de los aspectos de cosmovisión que le dan sentido, haciendo énfasis en los procesos de formación, iniciación y de las estrategias diagnósticas y rituales terapéuticas de que se valen para ayudar a la recuperación de la salud de los enfermos. Ello, a través del análisis de las narrativas e historias de vida de ocho *poxtawanejetik*, así como de los rituales que éstos llevan a cabo.

Lo anterior nos condujo a formular la siguiente pregunta: ¿Cómo y bajo qué circunstancias funciona el sistema etnomédico tseltal; cuál es la concepción de la salud y de la enfermedad, cómo se estructura el sistema y cuál es la estructuración que subyace en los rituales de curación para identificar los elementos de la noción de persona tseltal? De la que a su vez se desprenden varias preguntas que se relacionan entre sí:

¿Cómo se estructura y qué elementos de la cosmovisión destacan en el sistema etnomédico de los tseltales del municipio de Yajalón?, ¿Cómo desde este sistema etnomédico se construye el concepto de persona?, ¿Cuáles serían las diferentes "actualizaciones" o "transfiguraciones étnicas" que se han suscitado en el sistema etnomédico y a qué responden?, ¿Cuál es el concepto del proceso de salud-enfermedadatención?, ¿En qué consisten las prácticas preventivas en salud y en qué se sustentan?, ¿Cuáles son las causas y características de las enfermedades que afectan a las personas y a los grupos?, ¿Cuáles son las estrategias de diagnóstico y tratamiento de las enfermedades?, ¿Cómo se clasifican las enfermedades?

Por otro lado, en relación con los practicantes: ¿Cómo se determina quien es un candidato a *poxtawanej*?, ¿En qué consiste la formación del candidato, cuáles son las señales de su mandato?, ¿Cuáles son las estrategias de enseñanza-aprendizaje?, ¿A qué edad empieza su formación?, ¿Cuánto tiempo dura y por qué?

Respecto a los procesos de iniciación y de trabajo: ¿Cuáles son las formas de iniciación?, ¿En qué medida todavía son imprescindibles para que una persona pueda ayudar a sanar, o si bien se han generado otros mecanismos? ¿De qué manera se valida y sanciona el trabajo de los nuevos *poxtawanejetik?*, ¿A qué edad se empieza la práctica etnomédica?, ¿Cuáles espacios físicos son utilizados para realizar las curaciones?, ¿Cuáles eran y son y cómo se compartimenta la práctica etnomédica?

La participación de la persona en los rituales es de tal relevancia en las sociedades porque cumple una función social: integración, solidaridad y cohesión comunitaria; encuentra la solución de conflictos a través de dramas sociales (Geertz, 1987, 1991); la persona transita de un ciclo a otro en el tiempo social e individual, o simplemente disminuye y canaliza las ansiedades psicológicas personales o grupales para explicar su realidad social por medio de otros conocimientos, creencias y medios técnicos (Galinier, 2001); o bien, crea catarsis emocionales individuales y colectivas que sirven para eliminar o expulsar voluntaria o provocada las aflicciones, enfermedades naturales y sobrenaturales que se generan en situaciones de violencia social y simbólica extremas.

Los rituales también son espacios de encrucijada donde confluyen distintos procesos de la vida que definen la configuración de la persona, de tal forma que algunos rituales reflejan y crean valores fundamentales, "pero otros solo congregan a las personas y proporcionan trivialidades que permiten continuar con sus vidas" (Rosaldo, 1991:30); y por otra, la de ser un espacio de intersección de procesos sociales y fuente de significantes y significados valiosos, donde se reproducen y recrean símbolos representativos de la cultura que los celebra en un tiempo y espacio determinado —son de hecho una expresión de la tradición y memoria de los pueblos tseltales y de sus singulares cosmovisiones, marco de construcción de códigos culturales subyacentes en la estructura inconsciente común a todos los hombres, además de proveer elementos de identidad grupal.

#### III. Marco Teórico

El estudio de la etnomedicina maya, inicia en el siglo pasado, durante la década de los años cuarenta dentro del programa de investigaciones del proyecto Harvard, auspiciado por las universidades de Harvard y posteriormente la de Chicago. Las pocas investigaciones enfocadas al análisis de la etnomedicina maya partían de un enfoque teórico funcionalista; el principio de estas investigaciones fue un artículo escrito por Alfonso Villa Rojas sobre parentesco y nagualismo en una comunidad tzeltal<sup>4</sup> de los altos de Chiapas, y su relación con el totemismo y la estructura de parentesco. Desde entonces se abrió una brecha a futuras investigaciones que tenían como eje de análisis la estructura de la cosmogonía maya y sus relaciones con las enfermedades de los grupos tzotziles y tzeltales del estado de Chiapas (Guiteras 1965, Holland 1963, Hermitte 1970, Silver 1966, Fabrega y Silver 1972, Vogt 1969; entre otros)

Desde los años cuarenta hay un interés de los antropólogos por el estudio del cambio sociocultural, la organización social de los sistemas tradicionales de religión y poder, el sistema de cargos, las ceremonias y fiestas públicas, la organización socioterritorial, la medicina tradicional y los efectos de la medicina moderna sobre esta y la cosmogonía de los pueblos tseltales y tsotsiles en el estado de Chiapas. Desde entonces muchas investigaciones han preponderado el peso del estudio de la cultura (y la historia) indígena en la explicación de la continuidad y la ruptura de sus identidades dentro del proceso de integración a la nación.

Como señala Pitarch, los datos sobre las entidades anímicas de los mayas de Chiapas, que guardan relación con la persona, aparecen en numerosos estudios etnográficos fragmentados dentro de una visión más general, en los que se nota una fuerte reticencia a conceder verdadera importancia al concepto de persona. Fuera de esto el único peso que se le ha concedido a las concepciones anímicas es el de un mecanismo de "control social" (Pitarch 1996:21). Los estudios recientes sobre etnomedicina han abandonado esta lógica funcionalista y se han centrado más en abordar el concepto indígena de persona y las relaciones que guardan con los procesos de salud – enfermedad - atención. (Page Pliego 2005).

-

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Villa Rojas ofrece una visión diferente a la de Foster acerca del nahualismo, lo define como un sistema de control social en el que subyace la concepción de autoridad y poder basado en la posesión de un nahual o espíritu familiar (1947).

Así, el concepto de persona<sup>5</sup> constituye una categoría central para poder comprender y explicar algunas de las representaciones (lenguaje, imágenes corporales, rituales, comportamientos e instituciones) presentes en los sistemas etnomédicos en un determinado lugar, en un momento específico; al respecto Geertz señala:

La concepción [...] de la persona como un universo motivacional y cognoscitivo limitado, único, más o menos integrado, un centro dinámico de conciencia, emoción, juicio y acción organizado como un todo distintivo y situado contrastantemente tanto frente a otras totalidades parecidas, como frente a sus entornos sociales y naturales [...] entenderlos exige ver sus experiencias en el marco de su propia idea de lo que es la identidad. (Geertz, 1991:104)

Tal y como lo señala la cita anterior, la noción de persona no está aislada de otras categorías, se encuentra íntimamente relacionada con la de cosmovisión, al respecto López Austin, menciona que tal concepto "[...] es un conjunto estructurado de diversos sistemas ideológicos con los que un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo, [...] la estructura resultante en algo más que un agregado de sistemas, [...] adquiere las características de un macrosistema conceptual que engloba todos los demás sistemas, los ordena y los ubica" (2004:58). Andrés Medina en su estudio sobre la etnografía de la cosmovisión mesoamericana menciona que: "[...] el concepto visión del mundo o cosmovisión tiene diferentes connotaciones según la lengua en que se le enuncie, pero en general forma una matriz espacio-temporal en la que se sitúa la representación del hombre en tanto persona" (2003:99,177).

El análisis del ritual ha tenido su propio desarrollo histórico dentro de la antropología. Se ha abordado desde diferentes perspectivas teóricas, centrando el interés en sus diversos componentes: de la función social al símbolo, de los procesos psíquicos al inconsciente colectivo, del paradigma a la metáfora. Como bien señala Rodrigo Díaz Cruz (1998), en las primeras teorías del ritual se abarcan los modelos intelectualistas (Taylor y

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Bartolomé afirma -siguiendo a Geertz- acerca de la noción de persona "[ ]...se trata de una categoría construida por la interacción, en cuya configuración intervienen procesos ideacionales sumamente variables, no solo entre las diferentes culturas sino también a través del proceso histórico de una misma cultura" (2004:145); al respecto ubica tres componentes esenciales que podrían guiar el análisis para deslindar y reordenar dicha categoría: la persona física, constituida por el cuerpo y su corporalidad en su integración con la naturaleza y de la cultura, imagen corporal; la persona social, aquella interrelación de significados y categorías clasificatorias y descriptivas parentales y políticos; la persona espiritual, las representaciones simbólicas animistas, entidades que habitan tanto fuera como dentro del cuerpo pero que se pueden explicar y caracterizar como "almas sociales" contenedoras de significados colectivos que se expresan en rostros y máscaras individuales. (2004:148,150,155)

Frazer), simbolista (Robertson-Smith y Durkheim) y pragmático (Malinowski). De estas sobresalen los conceptos precursores de la argumentación constitutivos de las teorías del ritual (Díaz Cruz, 1998: 35-100). Este autor nos muestra una visión positiva y función útil de aquellos autores que indagaron y dilucidaron la función y las estructuras simbólicas de los rituales y sus implicaciones cognoscitivas sobre el mundo social y natural, y cómo éstos son necesarios para la buena armonía y equilibrio de las sociedades. Los autores clásicos de la antropología han estado más atentos a lo que los rituales expresan en las redes sociales simbólicas, en el entramado de signos y símbolos con el único propósito de representar algo que el observador puede interpretar (Turner, 1980).

De hecho, ni la aprehensión e interpretación de los rituales por su función o por la creación de símbolos y significados constituyen estrategias analíticas excluyentes; antes bien, nos parece encontrar una peculiar asociación. Las diferencias en el énfasis de los diferentes modelos con que los rituales han sido indagados, no han impedido que su elucidación tenga el propósito de hacer manifiesto lo que a simple vista subyace en las metáforas fuertemente arraigadas en el lenguaje, en las acciones y en el manejo de los símbolos dentro del rito, elementos fundamentales para abordar la noción de la persona en Antropología.

Es decir, la metáfora expresa sus contenidos a través del ritual en palabras, acciones, valores, creencias y costumbres, principios, fines, realidades, representaciones y enuncia una particular forma de visión del mundo; funciones y significados construidos históricamente y representados en un lugar y en un momento determinado. Se nos presentan en espacios donde los actores y el observador hacen visibles y reconocibles los significados de la configuración de la persona colocados en la escena ritual. He aquí el lugar privilegiado que el estudio de los rituales ha ocupado en la antropología: una amplia dimensión al estudio de la otredad, de las formas de pensamiento y aprendizajes locales, de las manifestaciones de solidaridad colectivas, sean de parentesco y comunitarias, de la construcción de las identidades étnicas, de la creación de los códigos subyacentes de la cultura, de la memoria colectiva de los usos y costumbres de los pueblos indios, de la expresión de la religiosidad popular y de la otredad cultural. En resumen, un hecho social donde se construyen redes de relaciones sociales entrelazadas con signos y símbolos, dentro de estructuras, superestructuras que estructuran realidades y funciones a las que no hay

mucho que excavar, ahondar o desarmar para descubrir muy pronto, detrás o por debajo de él, la riqueza de las metáforas y de información diversa que el antropólogo ha estado explotando desde hace ya más de un siglo. (Díaz Cruz, 1997)

De la metáfora<sup>6</sup>, una forma donde se depositan contenidos simbólicos, valores morales, imaginarios colectivos, creencias y acciones –a partir de la cual la antropología ha estado construyendo y consolidado la noción del ritual-, se desprenden interrogantes que sin duda pueden contribuir a una mayor o mejor comprensión de la vida ritual, p. e., cómo se expresan los elementos de la cosmovisión en las plegarias, ensalmos o cánticos utilizados en el ritual con el único propósito de comunicarse con las deidades, donde los especialistas o ritualistas se colocan como intermediarios y poseedores de un conocimiento especializado entre el Mundo Ordinario y el Mundo-Otro Ch'ul o sagrado. Sin embargo, las metáforas no se restringen únicamente al carácter verbal del rito, cuyas expresiones señalan las complejas interacciones entre la noción de persona y la naturaleza, sino que van más allá de la expresión verbal y se colocan como un recurso más de las tecnologías corporales (Mauss, 1971) utilizadas por el poxtawanej en las ceremonias terapéuticas. Las metáforas no verbales del rito, se expresan en la manipulación corporal de los participantes, en la acción y manipulación de los objetos sagrados, los símbolos colocados en el altar del médico tradicional son parte de estas, el cuerpo es metáfora de las relaciones sociales que se construyen entre el poxtawanej y los ritualistas; es decir, el cuerpo se convierte en el eje del cosmos. En este sentido, el poxtawanej concibe al cuerpo como la sustancia a partir de la cual se construyen las metáforas sociales, corrige el desorden orgánico y reconstruye la armonía entre las entidades anímicas y los centros anímicos corporales (López-Autin, 1980).

A lo largo del presente trabajo pretendo explorar una de las rutas que la antropología y etnografía chiapaneca poco ha explorado: el carácter verbal de los ritos mayas; me interesa indagar la experiencia ritual en sí misma, la cual forma parte de un conjunto mayor del sistema etnomédico tseltal de Yajalón. Todos los rituales domésticos y agrícolas expresan muchos códigos verbales y otros tantos no verbales, los actores o

\_

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Entiendo metáfora en el sentido que Edmund Leach lo explica pues en los contextos rituales existe "una función metafórica de tipo general y es característica de todas las formas materiales de expresión religiosas", en el contexto ritual todas las entidades metafísicas se inician como conceptos incoados en la mente, las ideas se representan con palabras y se exteriorizan con acciones o actos metafóricos / metonímicos" (Leach; 1970: 53,57).

ritualistas se comunican en sus propias códigos y categorías nativas -emic- que se generan y utilizan en las plegarias, ensalmos, cánticos, diálogos rituales, acciones y manipulación de diversas sustancias sagradas (minerales, vegetales, esencias y luminiscencias), pero no puedo dejar de utilizar o construir un puente entre nuestras categorías etic para una interpretación y comprensión del ritual en cuestión. Es decir, hago un ejercicio de interpretación de las palabras o lenguajes sagrados y las acciones que los especialistas utilizan en su praxis y en los diálogos entre los hombres y los dioses; y al mismo tiempo, cómo se entretejen con los signos y símbolos religiosos, con las ofrendas de los altares, con el lenguaje corporal y gestual, con el único propósito de crear e introducir a los sujetos en una experiencia ritual que como práctica religiosa tiene una intención terapéutica; pero que al mismo tiempo, lleva tanto al ritualista a un estado límite llámese de éxtasis, trance, estado meditativo o de conciencia alterada, para generar una perspectiva de protección y alargamiento de la vida ritual trasladada a la vida ordinaria. Ciertamente todo tipo de experiencia ritual le proporciona al sujeto o sujetos participantes una experiencia única, ya que se trata de un ritual que tiene la función de proteger, salvar-curar (kantayel) y dar gracias a Dios por tener vida o seguir viviendo, por haber vivido una experiencia de aflicción poniendo en evidencia la vulnerabilidad de la vida. El objetivo principal de todo acto ritual es cambiar la perspectiva del sujeto, recuperar, prolongar y proteger la vida en la Tierra, y está dirigido exclusivamente por los *poxtawanejetik* tseltales yajalontecos. Son textos-orales recitados que como un elixir, tienen una eficacia simbólica y están acompañados de actos mágicos, diálogos, pensamientos, acciones y símbolos bajo un manto religioso, con la intención de que el sujeto recupere, su salud y alargue su existencia en el mundo o Balumilal.

#### IV Hipótesis de trabajo

La hipótesis de trabajo que me propongo desarrollar es la siguiente: la cosmovisión engrana diversos sistemas de creencias y acciones rituales que los *poxtawanejetik* realiza y expresa en las representaciones del proceso de salud-enfermedad-atención. Sin embargo, las creencias y las prácticas rituales no son estáticas y no están libres de la influencia del contexto social que las desarrolla. Es decir, si la noción de la persona tseltal yajalonteca expresa la flexibilidad de un conjunto estructurado de creencias, prácticas y representaciones corporales y entidades anímicas, esta expresa el dinamismo no solo del

proceso de salud-enfermedad-atención sino de otras esferas de la organización social. La noción de persona y las categorías que la expresan y la explican son el enlace entre las tradiciones, mitos y ritos que se desarrollan para solucionar las aflicciones personales y a la vez expresan el sentido colectivo de las comunidades tseltales.

La noción de la persona es una categoría que opera en diferentes niveles o ámbitos, no solo en la salud y enfermedad, sino en la vida social total. Si se expresa eminentemente en la vida religiosa, entonces el mundo anímico influye en otras esferas de la sociedad, es una ecuación social que debemos despejar en un entramado donde la economía y la política no están libres de ser afectadas. Porque el mundo simbólico es una intrincada red de significados que imbuye todas las esferas de la vida, sitúa a la persona en el delicado dilema del destino personal, porque la coloca frente a sí mismo, frente a los demás y frente al mundo donde se desarrolla.

#### V. Objetivos, General y específicos

Documentar, a partir de historias de vida y rituales de diagnóstico y terapéuticos, los elementos de cosmovisión, la noción de persona, y los que integran el sistema etnomédico, que les subyace, presentes entre los tseltales del municipio de Yajalón.

Delimitar y regionalizar el área de estudio. Analizar la conformación histórica del municipio y la consolidación de Yajalón como centro regional, comercial, político y administrativo de la región norte-selva de Chiapas.

Contextualizar las comunidades de estudio dentro de la región considerando aspectos históricos, socio-económicos y epidemiológicos.

Identificar la acción e influencia realizadas por de diversos grupos religiosos en el municipio que afectan los sistemas etnomédicos tseltales.

Documentar y analizar los elementos de cosmovisión presentes entre los *poxtawanejetik* de Yajalón y analizar sus percepciones sobre el ambiente y territorio sagrado de Yajalón.

Documentar, sistematizar, y analizar la noción de persona presente entre los *poxtawanejetik yajalontecos*, nociones que comparten y expresan en su sistema de creencias y en los diversos rituales de nacimiento, diagnóstico, terapéuticos, agrícolas, políticos (cambio de autoridades).

Documentar, sistematizar, y analizar a través de las historias de vida los procesos de formación, iniciación onírica y actualización de ocho *poxtawanejetik* de Yajalón. El sueño como un proceso que introduce a los ritualistas en el *Mundo-Otro* o *Ch'ul* y la interpretación de los mismos.

Analizar lo referente al proceso salud-enfermedad-atención, las creencias, conceptos y prácticas que desarrollan los especialistas rituales en torno a la conservación y protección de la salud.

Clasificar las diferentes enfermedades y su relación con las plantas medicinales. Diferenciar entre las enfermedades naturales o propias del cuerpo y las sobrenaturales o espirituales o propias del *ch'ulel*, como males echados o causados por mal echado.

#### VI Área de estudio

El municipio de Yajalón, actualmente, es cabecera distrital, comercial, hacendaria y judicial de la región norte del estado de Chiapas. Su territorio se coloca como espacio de frontera donde confluyen comunidades choles y tzeltales. Junto con Petalcingo constituyen los últimos núcleos importantes de población tseltal. Por las características de organización territorial la investigación se desarrollará en los ejidos y comunidades que están bajo la jurisdicción administrativa municipal de Yajalón, además de incluir la ciudad.

Los colaboradores en el proyecto son 8, cinco de los cuales viven y realizan su trabajo terapéutico en los ejidos, Lázaro Cárdenas, Chitaltik, Chiviltik y Emiliano Zapata, cuatro de ellos radican en la cabecera municipal de Yajalón: En total son seis hombres poxtawanej cuyas edades fluctúan entre 55 y 80 años, 2 parteras (chichil cuyas edades son 45 y 65 años. Entre los poxtawanej destacan diferentes especialidades, uno de ellos se enfoca a trabajar más como huesero, dos son rezadores y realizan ceremonias especiales dirigidas a los cerros, ojos de agua, y la tierra. Cuatro de ellos se dedican a rituales de curación y diferentes ceremonias dentro de las comunidades. Las parteras realizan ceremonias para levantar y recuperar el ch'ulel del recién nacido y en general el acompañamiento de la gestación, parto y puerperio de la madre y el neonato. Su conocimiento es amplio en cuanto a las nociones de cuidado, enfermedad y salud de los recién nacidos, utilizan plantas y rezos medicinales como parte de su labor terapéutica y cuidado de las mujeres.

#### VII Metodología

La metodología es ante todo cualitativa. Principalmente utilizamos la observación participante en los rituales etnomédicos realizados por los ocho especialistas de la medicina tseltal yajalonteca. Aunado a la observación de los ritos y las estrategias de diagnóstico se realizaron historias de vida a los mismos actores estructuradas en diferentes temas.

El primer paso metodológico fue la sistematización de información estadística y cartográfica existente para el municipio y las comunidades de estudio. Se elaborará un breve panorama histórico del municipio contenido dentro de la región. Para ello es fundamental recopilar la información histórica disponible en diferentes archivos y estadísticas oficiales, complementarla con testimonios orales; así también la revisión de la bibliografía especializada que remite a la región. Esta visión no pretende ser exhaustiva, sino simplemente crear un marco de referencia de procesos y etapas que han incidido en los niveles local, municipal y regional.

Los aspectos de cosmovisión y los procesos de salud-enfermedad-atención se abordarán mediante historias de vida dirigidas a los *poxtawanejetik* y observar, documentar etnográficamente las prácticas rituales. Para lo primero se elaboró un guión de entrevista, en donde los temas a tratar fueron la indagación sobre aspectos de la cosmovisión ligados a la etnomedicina, haciendo hincapié en la noción de persona, formación e iniciación del *poxtawanej*. El proceso onírico es una etapa importante para el *poxtawanej*, porque es el inicio de la entrega del mandato por parte de las deidades superiores. Para el análisis de los sueños se realizó una interpretación de las narrativas y los símbolos expresados en las mismas. Posteriormente me enfoqué en las nociones y/o representaciones sociales sobre la salud, la enfermedad y la clasificación de las enfermedades, su etiología, las estrategias de diagnosis y terapéuticas que se emplean con el propósito de ayudar a curar a los enfermos.

Por lo que toca a las actividades rituales, vistas desde una visión isomórfica, son el puente de unión de diferentes esferas ya que coadyuvan a tejer relaciones sociales, a partir de ejercicios que implican representaciones sociales relativas a la propia concepción del mundo. De estas, particularmente nos interesa dilucidar cómo se representa la noción de persona tseltal, cómo se conciben y ejercen las categorías del espacio y el tiempo, así como las causas de las enfermedades y sus estrategias para enfrentarlas.

Para atender una enfermedad el *poxtawanej* se vale de una gama de rituales de diagnóstico, principalmente el pulseo o lectura del *ch'ulel* en la sangre, en los que pone en juego la totalidad de sus conocimientos sobre la geografía y dinámica del mundo *Ch'ul*, pero también de sus conocimientos sobre el mundo natural y corporal. En consonancia con los procedimientos de diagnóstico y terapéuticos en los que utiliza una diversidad de objetos y medios simbolizados ya como materia sagrada, ya como materia médica; todo ello centrado y acompañado de un lenguaje, que puede ser denominado sagrado, cifrado y/o codificado en oraciones ordenadas y estructuradas cuyo contenido da cuenta de esta diversidad y flexibilidad de acciones terapéuticas. En base a esto considero, junto con Galinier (1990), que a partir del análisis del proceso ritual, es posible acceder al isomorfismo que caracteriza el acontecer propio del proceso salud-enfermedad-atención en que se inscriben los tseltales que nos ocupan.

En este sentido, seguimos la idea que expone Galinier "[...] que los ritos poseen en su esencia misma, un carácter repetitivo gracias al cual su contenido es directamente identificable, es posible esperar que se adecuen a una serie de códigos que determinen sus procesos" (1990:28). Es decir, la construcción de un modelo que explique y relacione las diferentes esferas en donde transita la persona. Las formas de pago o intercambios más usuales entre el "poxtawanej", el enfermo y los familiares.

## CAPÍTULO 1 LOS YAJALONTECOS, LAS TIERRAS Y SU HISTORIA

#### 1.1 El municipio, su configuración territorial y poblacional

Yajalón es el nombre castellanizado de *Yaxalum* (en tseltal *yax*: verde, *lum*: tierra) y significa tierra siempre verde. Este nombre se le concedió desde el año de su fundación en 1562 por el dominico Fray Pedro Lorenzo de la Nada quien trasladó el poblado de un lugar llamado Ocot en las estribaciones de la sierra conocida hoy por Hannover, entre los cerros de Buwuitz y Jolbachac, lugar que era asediado por las constantes incursiones de grupos hostiles de la región; a causa de éstas Fray Pedro decide trasladar el pueblo a un lugar más prospero y de mayor accesibilidad, amen de "catequizar" a los indios conversos, a orillas de un río y en las proximidades de lo que hoy se conoce como "La Cañada del Pulpitillo" y donde actualmente reside el pueblo y cabecera municipal de Yajalón, abarcando un total de 240 localidades pertenecientes al municipio (De Vos, 2001: 55).

Políticamente tanto el municipio como la ciudad de Yajalón conforman el centro administrativo, hacendario, distritito judicial y comercial de la zona norte, abarcando los municipios de Chilón, Tila, Sabanilla, Tumbalá y Sitalá. En 1943 adquirió la categoría de municipio libre. Gracias al cultivo del café Yajalón pudo colocarse como un centro agrocomercial, donde florecieron a la par fincas, ranchos y pequeñas propiedades que lograron un desarrollo productivo controlando los intercambios comerciales generados por la producción de café, bonanza que les permitió vivir la época dorada del café de 1950 a 1975. Así lo indica el testimonio de un hijo de inmigrantes alemanes que hicieron del pueblo de Yajalón su residencia debido a la importancia cafetalera de la región:

Anteriormente, ya había aviones, porque el campo aéreo se inauguró 1932, 33, yo nací en 1939, tengo 65 años, entonces los aviones eran para las gentes que podían pagar. Ya entrando al tema de las fincas de café, hay una primera migración de familias alemanas de 1850 a 1930, que vienen exclusivamente a hacer plantaciones de café, pero no solo en el municipio de Yajalón, sino en varios municipios de Chiapas; el Soconusco fue el lugar más importante para las familias que venían de Alemania y de otros países de Europa. Vinieron a sembrar café, vinieron con recursos que las grandes compañías de los puertos del mar del Norte les dieron; eran económicamente muy poderosos, tenían dinero para venir a comprar las tierras y luego hacer plantaciones. Porque ahora se siembra plantaciones que a los 3 años ya le da, aunque sea poquito pero ya le da; antes no, era la

pura variedad árabe original que daba a los 5 años. A mi me toco vivir la época dorada del café de 1946, yo estaba en la primaria, empezó a subir el café hasta 1959. En ese año empieza a bajar, estaba en 240 o 250 dólares, de ahí empezó a bajar no de un día para otro, sino en términos de un año o año y medio, bajó hasta 38 dólares. Así como se decía que en los pueblos productores de café, corría el dinero por las calles, había mucho dinero, porque el gobierno era honrado, dejó que llegara al productor.<sup>7</sup>

#### 1.1.1 Ubicación geográfica

Geográficamente, el municipio de Yajalón se encuentra al noroeste del estado de Chiapas, a 246 km de la capital Tuxtla Gutiérrez, a los 17° 22' 13" latitud norte y 92° 18' 3" longitud oeste. El territorio municipal tiene una extensión de 109.3 km², lo que representa menos del uno por ciento de la superficie estatal; para fines de la planeación y administración estatal se considera parte de la región selva<sup>8</sup>. (Figura 1)

Limita al norte con los municipios de Tila y Tumbalá, al sur y al oriente con el de Chilón, al poniente por los de Sabanilla y Tila y una pequeña fracción con el municipio de Simojovel de Allende. Yajalón junto con Petalcingo (municipio de Tila) son los últimos grandes núcleos de población tseltal de la zona norte. El municipio es considerado como un territorio de frontera entre hablantes de las dos etnias principales, tseltal y ch'ol; por lo que se encuentran relacionados a nivel social, comercial, político y educativo con poblaciones no solo tseltales y ch'oles sino también tsotsiles y mestizas que habitan esta región del estado.

7

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Diario de campo, entrevista realizada a H. Setzer, productor de café, municipio de Yajalón, 10/07/2005.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Anuario Estadístico de Chiapas, (INEGI, 2000: 7).

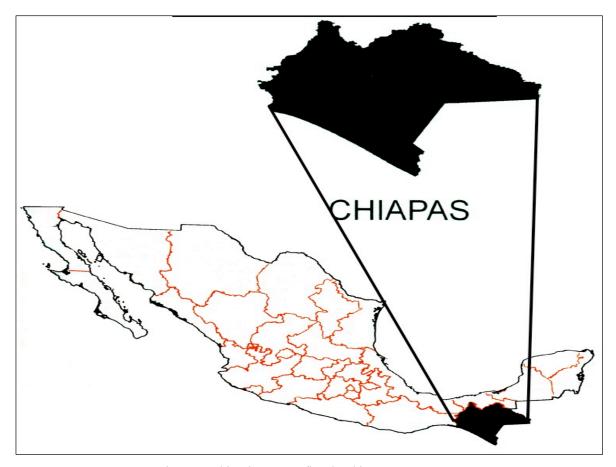


Figura 1: Ubicación geográfica de Chiapas Fuente del mapa: Page, 2005

#### 1.1.2 Topografía, clima e hidrología

En el municipio que forma parte del sistema montañoso de la región norte de Chiapas<sup>9</sup> predominan pendientes, cañadas y zonas accidentadas, que ocupan del 85% al 90% del territorio municipal.

El gradiente altitudinal es el siguiente: de norte a sur va de los 1000 msnm bajando abruptamente hasta llegar a 740 msnm, para nuevamente elevarse hasta los 1700 msnm; de este a oeste la altitud empieza a 2400 msnm bajando desigualmente hasta los 740 msnm para nuevamente elevarse hasta los 1400 msnm. Las comunidades y distintos ranchos se distribuyen aleatoriamente en estos gradientes de altitud, creando un mosaico complejo de pequeños asentamientos humanos y numerosas parcelas agrícolas junto con las selvas bajas y altas. <sup>10</sup>

<sup>9</sup> INEGI; carta topográfica, D38-y D39, D-48 y D-49 1:50 mil.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> INEGI 1981, cartas geográficas escala 1:50 mil E15D32, E15D33, E15D42 y E15D43.

La montaña más alta, el *Ajk'abalna* (*Ajk'abal*: noche, *na*: casa) que traducido literalmente significa "La casa de la noche", tiene una altitud de 2400 msnm y se encuentra al oeste del municipio, el cual forma parte de un subsistema de montañas del norte del estado, conocido como el cordón Quemado - *Jolpaguchil*, con elevaciones de 1600 hasta los 2400 msnm. Así mismo, al noreste del municipio se encuentra el *Yaxwinik* (*Yax*: verde, *winik*: hombre) con una elevación de 2000 msnm situado dentro del subsistema montañoso sierra Hannover con altitudes que varían desde los 1500 hasta los 2000 msnm.

Los *poxtawanejetik* indican que las serranías se conectan entre sí y están verdaderamente vivas (*mero kuxul wits*), el interior de éstas es mucho más dinámico que su exterior. En la serranías existen numerosas cuevas que, según los informantes, se comunican entre sí. Existen otros cerros importantes en el territorio, por ejemplo el *Bajwits* con una elevación de 1875 metros, el *Kulimte'* (1,560 msnm), *el Yaxaljemel* (1,900 msnm), entre otros muchos. Hay un gran número de toponimias consideradas "los cerros sagrados", porque en cada comunidad indígena se hace referencia al cerro del *lumal* (comunidad) como eje estructural del mundo.

Yajalón tiene un clima semicálido húmedo con lluvias todo el año (74.28%), cálido húmedo con abundantes lluvias en verano (10.39%), y templado húmedo con lluvias todo el año (7.79%) y cálido húmedo con lluvias todo el año (7.54%) con precipitaciones promedio de 1,500 a 3,500. Mm³/año y una temperatura media de 16 a 26 grados centígrados. Como en toda la región, se definen claramente dos estaciones: la época seca que comprende los meses de abril a mayo, y la época de lluvias, siendo los meses de junio a octubre los de mayor precipitación pluvial con un promedio de 3,647 mm³. Sin embargo, algunos de sus pobladores dicen que las lluvias no son como eran antes, que el clima y sobre todo las lluvias han cambiado de intensidad y duración.

El territorio es rico en recursos hidrológicos. Debido tanto a la geografía tan accidentada como a la alta precipitación pluvial en las montañas de toda la región, existen una gran cantidad de ojos de agua que alimentan a los múltiples arroyos que bajan de las serranías, para unirse con los ríos de fuerte caudal. Los ojos de agua (*ja sitil wits*) o manantiales se ubican en las montañas que rodean la cabecera municipal de Yajalón, y son muy importantes para las comunidades tseltales, pero aun más para los *poxtawanejetik* ya que se consideran lugares sagrados y residencia de los "*ajawetik*".

Al oeste se encuentran los ojos de agua de *Jucuja*, *Ch'apuyilja* y *Uja*, lugar de los *ajau* acuáticos. Las aguas que nacen de estos manantiales alimentan los ríos Yajalón, Río Grande e Hidalgo. Al sur-oeste se encuentran los ojos de agua de Jolja, Tzajalá, Ch'apuyilja, que alimentan los ríos Ixcanmut, Ch'apuyilja, Saybal, Azufre y Jolpaguchil; éstos aún cuando no se unen con los caudales que cruzan el pueblo de Yajalón, son importantes para los ejidos del Emiliano Zapata, Chiviltik y Tzajalá ya que sobre sus márgenes se realiza la milpa de humedad durante los meses de secas en estas poblaciones tseltales. Al noreste encontramos los ojos de agua de Sakha, Shashilja, Ocot Yashwinik y Cumbre Yashwinik, los cuales alimentan los ríos Yucuja, Takinukum, Ocot, Agua Blanca, Río Shamula, Babilonia y arroyo Shashilha.

En temporada de secas disminuyen los caudales de los grandes ríos como el Yajalón, Hidalgo y Pulpitillo. Sobre todo en el primero se observa una gran cantidad de basura que desemboca al río, en esta época del año las autoridades municipales se dan a la tarea de limpiar el cauce. El río se ha desbordado en una ocasión al final de los años noventa y otra en el año de 2010, la inundación de la cabecera municipal causó cuantiosos daños materiales y pérdidas humanas<sup>11</sup>.

#### 1.1.3 Recursos forestales y flora

El territorio yajalonteco es preponderantemente selvático, la vegetación es un mosaico de diversidad biológica donde el paisaje agrario se mezcla con la vegetación exuberante de la selva. Aun existen áreas de bosque tropical que se amalgaman con los acahuales, los cafetales, la milpas de temporal y donde se pueden observar las frondosas ceibas (*Ceiba pentandra*). El bosque tropical está mucho mejor conservado a partir de los 2000 msnm subiendo hacia las estribaciones del macizo montañoso del cordón *Quemado – Jopaguchil*, localmente se conoce como La Ventana y el cerro *Ajk'abalna*. Allí todavía existe una gran diversidad biológica de flora y fauna. Otra área boscosa de bosque mesófilo se localiza en la sierra *Hannover* donde se encuentra la montaña conocida como el *Yaxwinik*. Estos bosques están considerados por los pobladores tseltales como sagrados.

No obstante, en algunos ejidos existen iniciativas y proyectos forestales para recuperar las áreas arboladas con nuevas plantaciones de árboles maderables como cedro,

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> La depresión tropical Matthew en Chiapas ocasionó miles de daños en municipios del norte del estado (Periódico La jornada, 28 de septiembre de 2010).

plantaciones de frutales como macadamia (*macadamia intergrifolia*) y litchi (*litchi chinensis*). La población también suele cultivar en los traspatios una inmensa cantidad de flores y árboles de frutas tropicales de clima templado. Así mismo, en los cafetales se puede observar una diversidad de diferentes árboles frutales y de sombra que igualmente son un recurso para obtener leña para el consumo del hogar<sup>12</sup>.

#### 1.1.4 Uso del suelo

Es notable el cambio sufrido en el paisaje natural del municipio a causa de la intervención humana. Principalmente por la agricultura, grandes extensiones del bosque mesófilo han sido talados para dar cabida a la milpa, a la ganadería cerril. Las áreas de selva tropical se encuentran en intrincadas cañadas o en lo alto de las montañas, lo más alejadas de las poblaciones.

En el municipio, la mayor parte del suelo está destinado a la actividad agrícola. Las tierras de menor altitud se usan para la ganadería (la mayoría de éstas pertenece a pequeños propietarios mestizos que poseen entre 20 y 40 ha), las áreas agrícolas de mayor altitud pertenecen a los territorios ejidales y comunidades agrarias; sus tierras se utilizan para los cultivos de maíz, fríjol y café, además de algunas hortalizas, así como para áreas de extracción de leña.

El paisaje agrario municipal constituye un mosaico de contrastes, entre acahuales<sup>13</sup>, potreros y parcelas de cultivos perennes como el café, plátanos y cítricos diversos; aún cuando predomina el relieve montañoso, deja espacio para numerosas cañadas e inclinadas parcelas donde se practica la agricultura de temporal de roza-tumba-quema. En las pronunciadas pendientes montañosas el mosaico de acahuales y maizales, discrepan con los pastizales ubicados en los terrenos de lomeríos suaves utilizados para la ganadería; en las pendientes menos pronunciadas se ubican los cafetales, que junto con la ganadería son la principal fuente de generación de riqueza del municipio.

\_

El cafetal es en sí mismo un pequeño universo de flora y fauna, de él se obtienen, aparte del café, otros productos como plantas comestibles y medicinales, esenciales para las dietas campesinas y para hacer frente a las enfermedades. No solo representa un valor económico y materialización de trabajo, sino también tiene un valor simbólico, en él confluyen diferentes elementos, una historia familiar por lo que se remite a las herencias de la tierra, un reservorio de conocimientos locales de uso de los recursos que ahí se encuentran, un sistema ideológico que forma parte de los elementos de la cosmovisión indígena.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Tierras de labor que se encuentran en descanso por más de dos años, y donde se práctica un tipo específico de agricultura con el sistema de roza, tumba y quema (RTQ) para la siembra principalmente de maíz.

De acuerdo a cifras oficiales de las 10 mil 903 hectáreas con que cuenta el municipio, el 41.07% corresponde a la agricultura (31.04% con cultivos permanentes como café y el 10.03% con pastizales cultivados), el 43.04% a bosques (18.04% bosque mesófilo de montaña y 25.01% de bosque mesófilo de montaña con vegetación secundaria, arbustiva y herbácea) el 15.01% a selvas (1.21% alta y mediana perennifolia y el 13.79% alta y mediana perennifolia con vegetación secundaria, arbustiva y herbácea) y el 0.88% restante a los asentamientos humanos<sup>14</sup>. (Ver gráfico No 1)

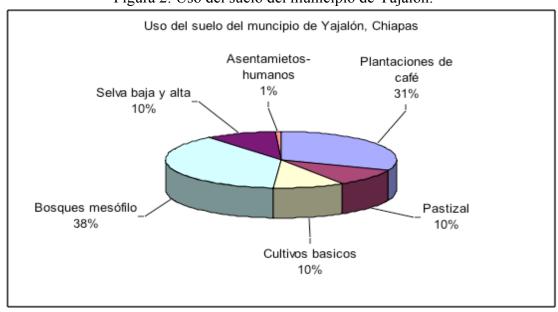


Figura 2: Uso del suelo del municipio de Yajalón:

Fuente: Elaboración propia con datos e información de INEGI Anuario 2004 y SAGARPA, Subdelegación regional Yajalón.

De tal manera tenemos que el uso del suelo ha cambiado drásticamente en los últimos años, donde no existían sistemas productivos ahora hay parcelas de café, maíz y ganadería. El cambio de uso de suelos trae consigo una pérdida de la biodiversidad. Aunado a esto, existen otros factores que están incidiendo en el deterioro de la biodiversidad de los recursos territoriales, como son el uso excesivo de fertilizantes y pesticidas.

Otro fenómeno pernicioso es el aumento de la densidad de población en el municipio. Mientras que en el año de 1980 había 10,000 Habitantes, para el año de 2010 cuenta con 34,028, en la actualidad la densidad es de 238 habitantes por km². Esto ha orillado, ineludiblemente la expansión de la frontera agrícola utilizando los recursos disponibles de los bosques. La apertura de nuevas tierras a la producción temporal de maíz,

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Datos Obtenidos de la Secretaria de Agricultura, Informe Técnico Municipal 2003.

el auge de la cafeticultura de los años treinta, y posteriormente el acelerado proceso de ganaderización de los años sesenta y setenta, han propiciado un rápido efecto de deforestación y por consiguiente de erosión de los suelos tropicales.

El panorama de la agricultura en el municipio no es nada halagüeño para las nuevas generaciones. Hace tiempo que la agricultura ha dejado de ser la única fuente de sustento e ingreso de las poblaciones indígenas campesinas de la zona norte de Chiapas. Las estrategias de reproducción de la económica de las unidades domésticas campesinas están inclinadas a una diversificación de actividades productivas y laborales fuera del ámbito de la económica campesina. La migración itinerante, temporal e internacional juega un papel importante en dichas estrategias. En distintos meses del año numerosos grupos de hombres jóvenes entre 16 y 40 años salen de sus ejidos para buscar trabajo como albañiles en las obras de construcción o en el sector servicios en las ciudades de Villahermosa, Campeche y Cancún. Muchos tseltales y choles recientemente cruzan la frontera norte para buscar nuevas opciones laborales empleándose como jornaleros agrícolas y en el sector servicios en los estados de Florida, Norte y Sur de Carolina.

#### 1.2 Evolución demográfica de la población

Actualmente, según el censo del INEGI del año 2011, el 70% de la población es tseltal, el 25 % ladinos, los cuales viven principalmente en la cuidad de Yajalón, y el 5 % restante son choles

La evolución demográfica de población ha fluctuado a lo largo de la historia del municipio. Muchas de las fuentes oficiales se contradicen en el número exacto de habitantes del municipio para las décadas anteriores. Por ejemplo, se menciona para el año 1930 una población de 5, 200 Habitantes y para el año 1950 de 10,000 habitantes, pero el censo de 1980 reporta la misma cantidad de 10,202 habitantes con un ligero número de habitantes. Sin duda, hay error en el levantamiento de la información censal. Lo que hay que destacar es que la población de Yajalón ha crecido exponencialmente en las últimas décadas del siglo XX.

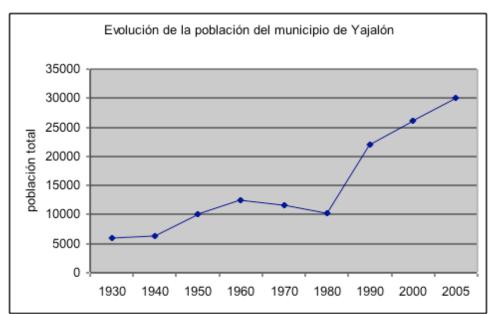


Figura 3: Evolución demográfica del municipio de Yajalón

Fuente: Estadísticas históricas INEGI e INEGI, 2000 y 2005

Las cifras permiten observar una tendencia acelerada a partir de los años ochenta en cuanto al crecimiento demográfico, como se puede ver en la gráfica anterior hay un ascenso progresivo de la población. Para el año 2005 la población se calculaba ya en 30,121 habitantes, el censo de 2010 indica un total de 34,028 habitantes, los datos de proyección de la población para los siguientes años nos muestran un proceso acelerado del crecimiento de la población, llegando en el 2040 a tener una población esperada de 42,699 si se sigue manteniendo una tasa de crecimiento del 2.0 % anual.

Piramide Poblacional, Municipio de Yajalón 80-84 años 57 42 72 📺 71 75-79 años 70-74 años 109 **145** 65-69 años 173 **1**6 369 60-64 años 225 55-59 años 389 372 50-54 años 365 434 45-49 años 614 507 40-44 años 632 35-39 años 998 1,134 1,062 1,05 30-34 años 25-29 años 1,238 1,348 1,398 20-24 años 2,131 15-19 años 2,076 1,794 1,609 [ 10-14 años 1,826 1,960 5-9 años 1,847 0-4 años 1,530 15.117 Hombres Mujeres 15,004

Figura 4: Pirámide poblacional de Yajalón

Fuente: INEGI XII Censo de Población y vivienda 2000

#### 1.2.1 Cobertura de los servicios de salud a nivel municipal

En el municipio existen varios hospitales y unidades médicas de las instituciones oficiales de salud, principalmente SSA, IMSS-Solidaridad, ISSSTE, las cuales atienden a población afiliada como abierta. En el municipio de Yajalón, de un total de 5,638 familias beneficiadas, la población derechohabiente de las instituciones oficiales del sector salud hasta el año 2003 reportó la cantidad de 2,334 personas afiliadas, equivalente solo al 9 % de la población; es decir, el 91% de la población no tiene seguro médico oficial, en instituciones como IMSS, ISSSTE e ISSTECH. Ahora bien, los servicios médicos de la IMSS-Solidaridad y SSA son los más consultados por la población no afiliada, los datos proporcionados por la SSA registran un total de 23,988 personas atendidas en el año de 2004; no obstante, hay que aclarar que esta cifra se refiere a las consultas externas y de urgencias en la clínica de la SSA ubicada en la cabecera municipal de Yajalón, la cual

proporciona también atención a la localidades pertenecientes a los municipios de Tila, Tumbalá, Sabanilla y Chilón.

Cuadro 1: Número de clínicas y población beneficiada.

Localidad sede	Tipo de unidad		Localidades beneficiadas	Población beneficiada
Yajalón cabecera	Hospital General.	SSA	Todas	23,044
Yajalón cabecera	C.S.U3	SSA	5	10,861
Amado Nervo	U.M.R.	IMSS-SOL	4	1,412
Lázaro Cárdenas	U.M.R.	IMSS-SOL	7	1,664
Yajalón cabecera	M.R.	ISSSTE		2,464
Yajalón cabecera	P.P.	ISSTECh		483

Fuente: Anuario estadístico del INEGI. 2009.

En el cuadro anterior se puede leer la distribución del hospital y clínicas que están estratégicamente colocadas para dar una cobertura más amplia a la población afiliada y abierta. Sin embargo, las autoridades ejidales se quejan de la poca presencia de los médicos que realizan el servicio social, ya que en ocasiones solo proporcionan consultas de martes a viernes y solamente por la mañana. A su vez, los médicos se quejan de las personas en las comunidades quienes no acuden al servicio médico sino solo cuando ya existe peligro de muerte.

Aun hacen faltan más clínicas en el municipio, ya que existen 179 poblaciones rurales sin ningún tipo de asistencia médica en caso de emergencias o enfermedades graves. Es decir, 9,199 habitantes, es decir, el 35 % de la población del municipio no tienen acceso a los servicios de salud en caso de accidentes, enfermedades graves, complicaciones en el embarazo o en el periodo perinatal, que es donde se presenta la mayor incidencia de muertes infantiles.

Los recursos humanos del sector salud son claramente insuficientes dadas las características geográficas del municipio y la dispersión de las comunidades en un territorio sumamente amplio y mal comunicado. Actualmente las unidades médicas de la Secretaria de Salud y del IMSS-Solidaridad no tienen el personal suficiente para atender a la población abierta. Solo hay dos médicos y dos enfermeras que laboran de los 8 a.m. a las 2 p.m. y atienden de 26 a 30 pacientes diarios en consulta externa.

Cuadro 2: Recursos humanos por institución médica

TIPO DE RECURSO	SSA	IMSS-SOL	ISSSTECH	TOTAL
Médico especialista	12			12
Médico General	7	2	3	12
Odontólogo	1			1
Enfermera General	14	4		18
Enfermera Pasante	9			9
Auxiliar de Enfermería	33	l.		33
Trabajador Social	3			3
Paramédico	1	l.		1
Administrativos	18			18
Co.C.S.	9			9
Total	107		3	116

Fuente: Plan Municipal de Salud para población abierta (PIMISPA) 2005-2007

En total son 46 médicos, encargados de dar cobertura a las demandas de salud del municipio de Yajalón y las comunidades circunvecinas. Los médicos del sector salud atienden en general en la consulta externa a una población de 16,845, es decir, solo el 55% de la población municipal, incluyendo también otras localidades de la región. De los datos anteriores podemos deducir que la relación medico – población, para el municipio de Yajalón es de 1 por 701 habitantes, esto sin incluir a los habitantes de los municipios vecinos que también acuden a la clínicas y hospital de esta cabecera municipal lo cual incrementa dicha relación. Como se puede ver la cobertura de los servicios de salud es francamente insuficiente. Además de la carencia de personal médico y de apoyo, también existe una escasez de recursos en las clínicas y en el hospital general del municipio porque no cuentan con los medicamentos ni el instrumental necesario para solucionar los problemas de salud.

## 1.2.2 Morbimortalidad oficial del municipio

Las condiciones de vida de un pueblo son el reflejo de la esperanza de vida tanto al nacer como a lo largo del desarrollo de hombres y mujeres. Los índices de desarrollo humano nos proporcionan los indicadores necesarios para medir las condiciones de pobreza y por tanto son el reflejo de la morbilidad y mortalidad de las comunidades tseltales del municipio en cuestión, que en cifras oficiales se clasifica como de alta marginalidad. Sin embargo, debemos de tomar en cuenta la falta de profesionalización y de los subregistros de las instituciones de salud, para ordenar y registrar correctamente los decesos infantiles, maternos y otros decesos.

En los años 1991 a 1995 se produjo un descenso significativo de natalidad del municipio de Yajalón, pasando de 6 a 4 nacimientos por cada 100 habitantes por año. En el periodo de 1995 al 2000 la tasa de natalidad era de 3.2 nacimientos por cada 100 personas por año, lo cual se redujo significativamente. Sin embargo, para el año 2004 se presentó una alta tasa de muerte infantil, presentándose 21 casos de julio a diciembre de este año, con una tasa de 132.21 superior que la de otros municipios de la región norte, después del municipio de Tumbalá es donde se registran un número mayor de muertes en el periodo perinatal. De igual manera sucede con las defunciones entre 1 a 6 años, Yajalón presenta 21 casos lo que representan una tasa de 7.85 por 1000 habitantes, que se sitúa en el lugar número tres después de Tumbalá y Salto de Agua con las mayores tasas de mortalidad infantil.

Cuadro 3. Diez causas de muerte infantil, Yajalón.

No	Muertes	Casos	%
1	Interrupción de circulación materno fetal	8	38.10
2	Bronco aspiración	3	14.29
3	Paro Cardiaco Respiratorio	2	9.52
4	Choque hipovolémico	1	4.76
5	Sangrado del tubo digestivo	1	4.76
6	Malformaciones congénitas múltiples	1	4.76
7	Desprendimiento de placenta	1	4.76
8	Deshidratación severa	1	4.76
9	Enfermedad vascular cerebral hemorrágica	1	4.76
10	Vómito y diarrea	1	4.76
11	Nacido muerto	1	4.76
	total	21	100.00

Fuente: Sistema Nacional de Salud, Subdirección Sanitaria VII, Yajalón, 2008

Como lo indica el cuadro 3 la primera causa de muerte reportada para el municipio de Yajalón es la interrupción de circulación materno fetal; le siguen la bronco aspiración y el paro cardiaco respiratorio. Los demás casos como choque hipovolémico, sangrado del tubo digestivo, malformaciones congénitas y las subsiguientes ocupan un porcentaje igual de 4.76 %.

Las diez principales causas de consulta externa en el centro de salud de la SSA, ubicada en la cabecera municipal de Yajalón, correspondieron a las infecciones respiratorias agudas (IRA) con el 45.77 %, la amebiasis intestinal con el 16.98% y las infecciones internas por otros organismo mal definidos (10.39%); sin embargo, estas principales enfermedades presentes en el municipio no corresponden con las diez principales causas de muerte reportadas para el municipio.

Cuadro 4. Morbilidad general de Yajalón, año 2004

No.	Enfermedades	Número	%	Tasa X 1000
1	Infecciones respiratorias agudas	1445	45.77	47.5
2	Amebiasis intestinal	536	16.98	14.1
3	Inf. Int. Por otros organismos mal def.	328	10.39	8.6
4	IVU	210	6.65	7.3
5	Escabiosis	137	4.34	5.3
6	Ascariasis	87	2.76	3.3
7	F. Tifoidea	73	2.31	2.8
8	Candidiasis	52	1.65	2.1
9	Varicela	47	1.49	1.8
10	Salmonelosis	27	0.86	0.8
11	Intoxicación aguda por alcohol	4	0.13	0.3
12	Diabetes Mellitus	5	0.16	0.1
13	Muerte materna	1	0.03	0.1
14	Tuberculosis	1	0.03	0.1
15	Cáncer cérvicouterino	1	0.03	0.1
16	Otras enfermedades	203	6.43	7.2
	Total	3157	100.00	

Fuente: Sistema Nacional de Salud, Subdirección Sanitaria VII, Yajalón

En el cuadro 5 se observa que la falla orgánica múltiple representa el primer lugar de las causas de muerte (12.12 %), en la segunda posición le sigue la interrupción de circulación materno infantil (8.08%) y en tercer lugar la insuficiencia cardiaca (6.06%); de las demás enfermedades la cirrosis ocupa el cuarto lugar (5.05%) dado que en el municipio existen muchos expendios oficiales y clandestinos de venta de alcohol.

Cuadro 5. Diez principales causas de muerte, Yajalón año 2004

No	Muerte	Total	%	Tasa X 1000
1	Falla orgánica múltiple	12	12.12	14
2	Interrupción de circulación materno fetal	8	8.08	7.2
3	Insuficiencia cardiaca	6	6.06	6.3
4	Cirrosis	5	5.05	6.1
5	Insuficiencia respiratoria	5	5.05	5.2
6	Muerte natural	4	4.04	4.2
7	Bronco aspiración	3	3.03	4
8	Desnutrición Severa	2	2.02	1.8
9	C.A. hepático	2	2.02	1.8
10	Diabetes Mellitus	2	2.02	1.8
11	Otras muertes	50	50.51	49.9
	Total	99	100.00	

Fuente: Sistema Nacional de Salud, Subdirección Sanitaria VII, Yajalón

La falta de un plan de desarrollo municipal que contemple el desarrollo de los servicios de salud, como campañas de educación y prevención de enfermedades contagiosas como el SIDA, la transparencia de presupuesto destinado y un plan integral de salud ocasiona que continúen los graves problemas de salud pública.

#### 1.2.3 Autoatención y medicina indígena

La primera atención de los miembros enfermos se realiza en la intimidad del núcleo doméstico. La responsabilidad de los enfermos recae básicamente en las mujeres adultas de la familia. La madre o jefa de familia junto con las mujeres adultas como la abuela son las encargadas de atender y buscar las estrategias adecuadas para la atención de las enfermedades de los miembros de la familia.

Una estrategia utilizada en la autoatención de las enfermedades en las comunidades indígenas son los huertos familiares. Las familias tienen pequeños huertos donde cultivan diversas hortalizas y plantas medicinales que complementan la alimentación y solucionan problemas de salud de la familia.

Los huertos familiares son espacios que expresan la importancia del uso de la diversidad florística de la región, además son reservorios de saberes y tradiciones familiares que se han transmitido por generaciones, con el único fin de usar los medios de que disponen para solucionar problemas de salud local. En cuanto a las plantas medicinales de uso común se encontraron el *chijilte'* (saúco, *sambucus nigra*) utilizado para curar enfermedades respiratorias; el limón (*C. Limonia*) usado para dolores leves de estómago y problemas digestivos. La naranja agria (*C. aurantium*), menta (*M. citrata*), poleo (*M. brownei*) y el kakaltun (*O. campechianum*), empleadas en combinación con otras y en distintas proporciones para tratar gripe, tos, calentura, diarrea y vómito, padecimientos muy comunes en las comunidades, tanto para los centros de medicina alópata como para médicos tradicionales.

Otra estrategia de autoatención desarrollada en la familia es la compra de medicamentos alopáticos en las farmacias de genéricos, ubicadas en la cabecera municipal y muy recientemente introducidas en las comunidades indígenas. Las familias acuden al *loktor* indígena (propietario de la farmacia o estanquillo) para atender males como la debilidad en la sangre o enfermedades crónicas del estomago y males relacionados con dolores abdominales (*k'uxul ch'ujtuj*), gripes y diarreas que no han tenido solución con los médicos alópatas o médicos tradicionales.

Los medicamentos o productos milagro como Herbalife y Omnilife se están introduciendo en la comunidades por promotores y vendedores, pregonan el uso eficaz de estos productos en el tratamiento de diversas enfermedades crónico- degenerativas, como la diabetes mellitus entre otras. Los productos los venden de casa en casa y la estrategia de venta es dejar el producto para que las personas lo prueben por un tiempo. Los productos son suplementos con vitamínicos que la gente usa para problemas de "debilidad en la sangre" o dolores corporales. Los productos de éstas marcas han tenido una aceptación tan rápida en la población indígena, los consumen para tratar enfermedades relacionadas con la debilidad en la sangre.

En cuanto a las enfermedades mayoritariamente atendidas por los *poxtawanejtik*, se pueden clasificar en dos grandes grupos: las enfermedades naturales y las enfermedades no naturales o causadas por *ak'chamel* (mal echado) y envidia. En las enfermedades naturales es común atender también el *xiel* (susto) en sus diferentes manifestaciones: espanto de culebra (*xi'el cham*), espanto de perro (*xiel tsi'*), entre otros tipos de espanto. Otra enfermedad comúnmente atendida es el *But'el ta ik'* (empacho), normalmente los bebés y los niños pequeños se enferman de esta enfermedad, pero también puede presentarse en personas adultas a causa de comer en abundancia o comidas acedas. Las enfermedades estomacales merecen atención especial. Las diarreas aparecen con mucha frecuencia por el cambio de estación entre la temporada de secas a la de lluvias y a la inversa; hay diferentes tipos de diarreas clasificadas en frías y calientes: *Ts'anel sik'* (diarrea fría), *Ts'anel k'ixim* (diarrea caliente), *Sijnak' ts'a* (diarrea muy peligrosa en niños pequeños) evacuaciones acompañadas de sangre y muy liquidas, los enfermos pueden morir en horas si no son atendidos por el *poxtawanei*.

Otra enfermedades frecuentemente atendidas sobre todo en el época de secas y frío son las relacionadas con los pulmones como: o'bal (tos fuerte sin flema) considerada fría, sak' o'bal (tos blanca) puede ser fría o caliente según sea el lugar donde le pegó. Takin o'bal (tos fuerte con flema y calentura) se considera fría, los adultos son los que más frecuentemente se enferman a causa de bañarse con agua fría después de trabajar en la milpa. Otras enfermedades comúnmente atendidas son el dolor de corazón (o'tan k'uxul), el dolor de pies y de huesos en general (ok' k'uxul); enfermedades relacionadas con aires fríos.

Entre las enfermedades causadas por *ak'chamel* (mal echado) y por envidia, existen varias que el *poxtawanej* debe diagnosticar cuidadosamente, con el propósito de encontrar las plantas medicinales y realizar los rituales acordes para recuperar el *ch'ulel* de la persona enferma de *chopol chamel* (enfermedades echadas). Estas enfermedades serán abordadas con mayor detenimiento en el capítulo 4 que aborda el sistema etnomédico y los procesos de salud-enfermedad-atención, baste decir que los *poxtawanejetik* son una de las opciones locales de atención de diferentes males que la clínica de salud no resuelve, ya sea porque no cuenta con medicamentos, porque la clínica está cerrada la mayor parte del tiempo o porque no hay médico de servicio social.

Cuadro 6: Las enfermedades más atendidas por poxtawanejetik en Yajalón

Caracterización	Enfermedad	Nombre en tseltal	Num. de casos atendidos
Chamelal X'uchtik	Diarrea	tsanel	8
enfermedades gastrointestinales	disentería	ch'ix tsanel	2
emermedades gastronnestinales	dolor de estomago	k'uxul ch'ujtil	3
	Gastritis		1
Chamelal Puts	Tos	obal	9
enfermedades respiratorias	gripa	simal	1
K'al, sik k'ak	calentura	k'ajk'	2
calenturas, escalofríos y fiebres	Fiebre	k'ajk'	1
Chamelal eil		k'uxul eil	
infecciones en la boca	dolor de muela		1
Chamelal sitik		Yal tokal	
infecciones en los ojos	Infección de ojos		2
Sokem jol		Sbolel joltik	
trastornos mentales	nervios o alteración		1
Kux chuxil	Infección en la vejiga		1
problemas urinarios	dolor de orina	k'ux chuxil	2

Fuente Elabarion propia, trabajo de campo, 2005-2009, Municipio y comunidad de Yajalón.

## 1.3 Breves antecedente históricos del municipio de Yajalón en el contexto regional

El presente apartado no pretende hacer un análisis exhaustivo de la historia agraria de la zona norte de Chiapas, dado que es un tema sumamente complejo, simplemente pretendo proporcionar una visión resumida de los diversos procesos históricos del municipio 15. El eje de la argumentación versa sobre la información disponible sobre las fincas, los ranchos y las comunidades agrarias que configuraron el territorio de Yajalón desde finales del siglo XIX hasta finales del siglo XX. Tres periodos son cruciales en la histórica de Yajalón. El primero periodo abarca la fundación de las finas desde 1850 hasta 1909, el segundo periodo corresponde a la decadencia del sistema finquero de producción agrícola y la reforma agraria (1910-1994, el último inicia con el movimiento del EZLN (1994-2012).

La época de la revolución y reforma agraria y sus diferentes acontecimientos no solo trascendieron hacia el interior de los poblados indígenas<sup>16</sup>, afectando a todos sus habitantes e instituciones, como a todos aquellos poblados y ejidos tseltales y ch'oles que se constituyeron durante la época cardenista, sino también a los ladinos yajalontecos, que en conjunto fueron los actores principales de esta singular etapa. Dichos procesos históricos son relevante para nuestros objetivos de investigación dado que la constitución de las comunidades agrarias repercutió significativamente en la mejora de la calidad de vida de

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Alejos, Ch'ol/Kaxlan, Identidad étnica y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940, UNAM.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Confrontar Page Pliego (1996), para el caso de Simojovel A. Pérez Castro (1981) y Sonia Toledo (2002). Para Chilón confrontar Aaron Bobrow-Strain (2007)

las comunidades indígenas, lo que se reflejó en los índices de morbi-mortalidad; además en la penetración y consolidación de las instituciones del Estado. Con la recuperación de la tierra, los campesinos tseltales diversificaron sus estrategias de sobrevivencia, pasando de una etapa de confrontación y conflicto, a otra de organización social de la producción agrícola y comercialización (Maria Eugenia Reyes, 1992: 30-34).

## 1.3.1 Las fincas y la expansión del café en el municipio de Yajalón

Desde el año de su fundación la cabecera municipal de Yajalón era una población tseltal formada por varias barrios indígenas traídos de diferentes lugares. El poblado se fue transformando debido al paso de viajeros, arrieros y comerciantes que realizaban intercambios entre diferentes pueblos y ciudades de la región norte Tila, Sabanilla, Tumbala, Salto de Agua y Chilón entre Ocosingo, Comitán y Cuidad Real (hoy San Cristóbal de las Casas) y dirigiéndose hacia el puerto de Frontera, Tabasco (De Vos, Jan, 2001:55).

Antes de la introducción del cultivo del café en el año de 1890 por la migración de familias alemanas provenientes de Guatemala y de Europa (Alejos Garcia, 1995:319), los campesinos tseltales producían estrictamente para el consumo familiar (maíz, frijol, calabaza, chile, chayote, yuca, cacao, etcétera)<sup>17</sup>. Intercambiaban únicamente el excedente que se producía en las comunidades, como utensilios para el hogar y ropa que estaban hechos por la familia campesina<sup>18</sup>, bien lo señalan algunas voces ladinas que recuerdan a Yajalón cómo era antes de la bonanza del café:

El pueblo no desarrolló hasta que llegaron las primeras fincas de café acá en el pueblo Yajalón, el pueblo más importante era Chilón, por su producción de panela y aguardiente (*pox*), había mucha caña; en cambio en Yajalón se producían petates, ollas y cazuelas que se llevaban a otros pueblos a vender, los indios se iban a vender a Petalcingo, a Sabanilla e incluso llegaban a Tumbalá, otros se iban a vender a San Cristóbal. El camino real seguía por Guaquitepec, luego por Cancuc hasta llegar hasta San Cristóbal, yo hice el recorrido a caballo, se hacían varios días pasando por los pueblos <sup>19</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Hernández Díaz, Gonzalo (1986) El Cultivo de Café en la Zona Norte de Chiapas, UNACH, mimeo, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Ibidem, p. 45

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Diario de Campo, OSC, entrevista con el Señor H. Seltzer en Yajalón, 25/07/50

Como indica Antonio García de León (1985) entre 1875 y 1908, el 27% de la superficie total de Chiapas fue concedida a compañías extrajeras. Más de un millón de hectáreas denominadas "baldías" (1,813,00) fueron cedidas a compañías madereras, petroleras, cuacheras y cafetaleras. Un nuevo patrón de acumulación a escala mundial se estaba gestando en el último tercio del siglo XIX<sup>20</sup>. En esa misma época, en la zona norte, en el departamento de Chilón varias compañías ocuparon 5,86,632 hectáreas . Es decir, el 32.4% del total deslindado por las compañías en el estado de Chiapas.

Dadas las condiciones orográficas y climáticas del municipio, y en general el de toda la región norte, las tierras favorecían el establecimiento de plantaciones de café. Durante la época porfirista se pusieron a la venta grandes extensiones de tierras "baldías" y "ociosas" (Fenner, 2007: 24-26). En muy poco tiempo las compañías deslindadoras se dieron a la tarea de entregar grandes extensiones de terreno nacionales a inversionistas extranjeros que quisieran invertir y colonizar las selvas del sureste mexicano: Como apunta Alejos (1999) para la zona ch'ol, que igual vale para los tseltales de Yajalón, dado que pasaron por el mismo proceso de colonización:

"La concesión masiva de las selvas del sureste mexicano a empresarios particulares, ocurrida en la administración de Porfirio Díaz ilustra la situación de dependencia ideológica respecto a Occidente. Anglosajones y germanos en particular, recibieron del gobierno la oportunidad de apropiarse de extensiones inmensas de territorio que incluían cientos de poblados tseltales, con la idea de importar así el desarrollo económico y la civilización occidental" (Alejos, 1999: 32).

Dos alemanes los Hermanos Kortum fueron colonizadores pioneros en expandir el cultivo del café en el macizo montañoso de la zona norte. Los Kortum llegaron en el año de 1890 a fundar la finca Mumunil en las montañas de Tila muy cerca de Yajalon y Sabanilla. Uno de los primeros administradores alemanes que llegaron a Yajalón a la finca de los hermanos Kortum fue su sobrino originario de Bremen Karl Setzer. A finales del siglo el jefe político de Yajalón pide tierras nacionales al Gobernado Ruiz, éste duda sobre conceder "los títulos de propiedad sobre las tierra baldías a los pueblos que ya las ocupan" (García de León, 1985: 160). A finales de 1891, los choles de Tila (bienes comunales de *Jolsivaquil*) ganan un pleito contra Carmen Trujillo, pero además se quejan de que los hermanos Kortum y la Pensylvania Plantation Co., desmontan y tiran sus plantaciones de cacao para introducir nuevas plantaciones de café y caucho (García de León, 1985: 164)

\_

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> H. Favre también señala esta característica importante del finales del siglo XIX en Chiapas (1984: 70)

Años más tarde el administrador Karl Setzer informaba en sus misivas a sus tíos de la tosquedad y de la falta de mano de obra indígena: "la mayoría de los indios de esta región trabaja por poco tiempo en las plantaciones solo obligados por el hambre ha hacerlo" (Baumann Frederike, 1983:36).

Así la mayor fuente de riqueza de la región era, y aun sigue siendo, la fuerza de trabajo indígena, la mayoría de las familias extranjeras se establecieron en grandes fincas, imponiendo un sistema de tributación en especie y en trabajo que les permitía explotar a sus habitantes en los territorios colonizados (Page Pliego, 2005:45-46). De tal modo que los despojos de las tierras por los empresarios agroexportadores se expandió y consolidó a fines del siglo XIX con tal fuerza y violencia que se crearon verdaderos enclaves conocidos como fincas, que constituyeron el modelo económico de producción agrícola en la zona norte. En poco tiempo el macizo montañoso de esta región se convirtió en una importante zona cafetalera (Alejos, 1999: 322-323).

Aprovechando el ambiente político y la promulgación de las nuevas leyes que favorecían la venta y adjudicación de tierras nacionales. En el municipio de Yajalón los nuevos colonos se habían consolidado como una nueva clase social, económica y política. Para finales de la década de 1907 según información del censo agrícola de 1910 en Yajalón existían 112 fincas. Por ejemplo, según la calificación definitiva de fincas rústicas del departamento de Chilón, indica que la finca La esperanza, propiedad del Octling y Gebruder, tenía como capital \$25,800 y la finca de Hannover propiedad de los señores Widram y Setzer tenían como capital \$1,400<sup>21</sup>.

Por ejemplo, la finca Mumunil de los hermanos Kortum, más tarde denominada Morelia y finalmente los Mangos ubicada en el municipio de Sabanilla contenía como anexos las fincas de Progreso, Xhoc, Jolpabuchil y Saquitel, ubicadas en los municipios de Tila y Sabanilla, juntas producían la cantidad de 6500 quintales de café la cual se exporta a Hamburgo, 2 mil a Inglaterra y el resto se vende en el lugar (García de León, 1985: 197)

En el siguiente cuadro se muestra la cantidad exacta de fincas que existieron, algunas de las cuales aún operan, y aunque con una extensión de tierras menor, aún inciden en la vida económica de las localidades vecinas. Comparativamente con otros municipios

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Archivo Histórico del Estado de Chiapas, Fondo Secretaria General del Estado. Sección de fomento Tomo X. Expediente 23-29. Año de 1907, Oficio núm. 392.

de la zona norte, dada su reducida extensión territorial, en el territorio de Yajalón no existieron grandes fincas; pero, debido a que era, y aun se mantiene como centro importante de acopio de café, estableció importantes relaciones comerciales y hacendarías con grandes consorcios como la *German-American Coffee Companny* que tenía varios anexos, de los que "El Triunfo" fue la finca más extensa, ubicada muy cerca del pueblo de Tumbalá, además de este anexo contaba con otras fincas.

Cuadro 7: Principales fincas del municipio de Yajalón antes de la reforma agraria 1900-1920

Finca	Propietario	Extensión en hectáreas
Finca Bremen	Karl Seltzer	720-56-00
San José Changüinic	Enrique M. Gutiérrez	1,763-32-75
San José El Faro	J. Mariano Abarca Ruiz	448-48-00
Finca El Delirio	Gregorio Utrilla Botero	651-31-48
Finca Jolpaguchil	Ricardo y Gertrudis Drestel	1,741-80-56
Finca Junacmec	Asunción Grajales Vda. De Suárez	2,500-00-00
Finca las Delicias	Ernesto Ballinas	976-00-00
Total hectáreas de las	Municipio de Yajalón	7,823-00-00
fincas		
Terrenos Nacionales	Comunidades tseltales y ch'oles	2,351-00-00
	existentes: Jolja, Kuxelja, Chitaltik,	
	Chiviltik, Majacil, Bahuitz	

Fuente: Construcción Propia con base en los expedientes agrarios del municipio de Yajalón, Archivo Agrario Nacional y del Registro Agrio Nacional. Expedientes Agrarios.

Con la llegada de los capitales extranjeros el municipio repunta con logros significativos que los pobladores anhelaban del proclamado progreso. Se construyeron caminos y puentes que facilitaba la circulación de mercancías y, sobre todo, facilitaban el pujante comercio del café. En el año de 1906 se inauguró la oficina de telégrafos y posteriormente se introduce el teléfono, la cual conectó diversas fincas de café con el pueblo de Yajalón (Pinto y Pérez, 2006: 43-44).

El éxito mayor de la economía finquera fue la construcción de diversas pistas aérea que facilitaron el comercio de café entre diversas mercancias, por ejemplo, la fincas que contaban con pistas aéreas eran en Salto de Agua, y otras como Mumunil y Mazatlán en Sabanilla, y La Alianza en Tumbalá. En Yajalón se construye en 1931 con aportaciones en trabajo por parte de sus habitantes y con las gestiones de los finqueros más notables del pueblo. El transporte aéreo en la zona se prolongo con sus altibajos y con frecuentes accidentes hasta el año de 1958, año que se empezaron a hacer las gestiones municipales para la planeación de la carretera.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Confrontar la tesis de López Reyes, Yasmina Areli, (2004) El café en Yajalón: Cambio social en la región cafetalera, Faculta de Ciencias sociales, UNCH, 69 pág.

-

En general podemos analizar que la economía finquera se basó en una forma histórica y geográfica específica de la renta de la tierra. Las familias de las comunidades cercanas a la finca se emplearon como peones, en muchas casos forzados a intercambiar su fuerza de trabajo por un salario mínimo y el derecho de cultivar un pedazo de tierra de la finca. En las práctica consuetudinaria el peón tenía que trabajar para el finquero un día sin salario. Así lo indica el testimonio de un informante tseltal que trabajó de joven en la Finca de *Changüinik* cerca de la comunidad de Lázaro Cárdenas a la que pertenecía:

En la finca ganaba 15 pesos a la semana. Estaba soltero, no tenía todavía mujer. Tenía yo 14 o 15 año. En la finca, mi trabajo era limpiar el potrero, cortar café, chaporríe aquí nomas cerquita. Me pagaban, estaba yo en la escuela todavía, deje la escuela para ir a trabajar a la finca y ganaba yo cinco peso diario; pero no me dieron completito los cinco pesos, pero eso el dueño era un cabrón, engañaba pues a los más jóvenes, no había otro trabajo. Algunos que trabajan en la finca, no se alcanzan a mantener con la paga, vas mirando que se van de ahí y buscan tierras en la selva por Monte Líbano. El trabajo era difícil no puedes hacer bien la limpia del terreno, lo tiene sembrado de maíz con pasto como estrella. Una vez hice una travesura, así no más, pero no sé como los demás trabajadores choporreaban el pasto estrella sin tumbar el maíz, yo apenas estoy empezando a trabajar y tumbe mucho maíz, los demás compañeros me acusaron con el caporal, pues ahí me descuentan. Esa semana solo me pagaron 10 pesos. Si sabes trabar bien, te pagan bien, ganas como 25 pesos a la semana<sup>23</sup>.

El trabajo en las fincas encarnaba las desigualdades no solo entre los peones de diferentes comunidades indígenas, se privilegiaba a unos sobre otros como en un sistema de castas. Este sistema de inclusión y exclusión permitió a los finqueros crear estrategias y alianzas con comunidades indígenas; por ejemplo, confrontaba a las comunidades entre ellas dando preferencias a una sobre otras. Para unos la figura del finquero era el patrón bondadoso y protector, permitía que los peones vivieran en los terrenos de la finca, además de hacerlos sujetos obedientes a través de relaciones paternalistas y la construcción de relaciones familiares simbólicas como la de compadrazgo. Para otros era abusador e infligía castigos corporales o encarcelamiento por deudas, amenazas o perjuicios a sus propietario. Las comunidades cercanas proveían de mano de obra casi gratuita a las fincas, lo cual derivó en el control de amplios territorios (Bobrow-Strain, 2010: 163).

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Diario de campo OSC, entrevita a con el Sr. CGP, ejido Lázaro Cárdenas, Yajalón, 15/06/2007.

## 1.3.1.1 La reforma agraria y consolidación de las comunidades agrarias

Los primeros cambios en Yajalón se dieron en la década de los años veintes, una oleada de migrantes provenientes de Los Altos de Chiapas además de extranjeros fueron atraídos por el trabajo de las fincas, llegaron comerciantes ambulantes, muchos de ellos se convirtieron posteriormente en coyotes o intermediario de café.

Para la segunda mitad de los años treintas se empiezan a dar los repartos de tierras. Es significativo que el General Lázaro Cárdenas hiciera una visita al municipio de Yajalón durante su campaña proselitista como candidato a la presidencia posteriormente se dirigió a Salto de Agua, visitando algunas fincas (Juárez Cerdi, 1989:21). Pero es hasta la década de los cuarentas cuando llega a la presidencia que la mayoría de las fincas se fraccionan y poco a poco pierden el control económico y sobre los territorios. El reparto agrario no solo beneficio a los campesinos que no contaban con tierras, quienes se convirtieron en los nuevos cafeticultores de la región, sino también a los comerciantes de café, quienes serán los nuevos intermediarios del grano y quienes se encargarán de transportarlo tanto al centro del país como el extranjero.

En la zona norte las tropas contra revolucionarias (batallón de Las Casas) estuvieron bajo la dirección del coronel Alberto Pineda, hijo de Manuel Pineda exjefe político del departamento de las Casas y propietario de las finca "La Naranja" que aparece en la relación de las fincas valuadas en más de 10,00.00 mil pesos descritas en el anuario estadístico de 1909. Las noticias de la revolución corrían por la zona norte y esto provocó que infinidad de mozos huían de las fincas como ocurrió con la finca Mumunil, La preciosa, Hannover y el Triunfo. Tal como se puede en diferentes oficios de los administradores de las fincas: "Karl Setzer escribió desde la finca "Hannover", cerca de Yajalón, que de 40 trabajadores permanentes solo habían quedado 6, y que era imposible encontrar nuevos mozos que quisieran laborar como trabajadores permanentes (Carta dirigida a vicecónsul alemán Enrique Rau, 14 de septiembre de 1915) (Torres de la peña Moisés, 1951:350)

Sin duda los cambios en la tenencia de la tierra en el municipio de Yajalón significaron un cambio en las condiciones de vida de los campesinos. La recuperación parcial de los territorios ancestrales propició un relativo cambio en la visión del mundo. Las nuevas tierras dieron oportunidad de obtener excedentes que podían intercambiarse e

incluso venderse como el café en el pueblo de Yajalón, si bien caían en las redes del coyotaje los ingresos obtenidos de la venta de café podían invertirse en la subsistencia de la familia. Los campesinos eran libres para elegir trabajar para los finqueros o rancheros o trabajar en sus propias tierras, aunque había mecanismos muy sutiles de traer a los jornaleros a trabajar en las fincas que todavía quedaban sin afectar.

Mi padre fue uno de los que ayudó a tramitar las tierras del ejido, aquí en la colonia Lázaro Cárdenas, yo soy el hijo más pequeño de cinco hermanos. Tengo 75 años de edad, o sea que nací por el 45. Cuando llegó la escuela tenía como siete años, solo había hasta el tercer grado, si uno quería cursar toda la primaria tenía que irse a Yajalón, allí sí había primaria completa, porque antes con pura primaria ya podías ser maestro rural bilingüe. Yo no pude seguir estudiando porque mi padre se murió y mi mamá era muy pobre, y pues tuve que ir a trabajar al campo; entonces cuando ya estaba un poco maduro, llegaron las misiones religiosas de *Tatik* Samuel, nos reunimos en la iglesia de la colonia, porque antes no había tantas iglesias como ahora, solo había la religión católica, toda la comunidad era católica, nos reunimos con los religiosos, preguntaron quién sabía leer y si querían ser catequistas, yo levanté la mano, nadie más de mi comunidad quería. Entonces me llevaron a San Cristóbal, ya tenía como 16 años, allí aprendí muchas cosas, diferentes oficios, carpintería, panadería entre otros, pero sobretodo a predicar la palabra de Dios. Me hice catequista y promotor de salud, regresé a mi comunidad y trabajé en toda la región como catequista y promotor de salud, caminé por toda la zona ch'ol y tseltal, conozco muchas comunidades de mi región, hasta la fecha sigo trabajando a favor de mi comunidad<sup>24</sup>.

Estas oportunidades de educarse y de auto-atenderse en el caso de las enfermedades se logró gracias a la recuperación paulatina de los territorios que antes pertenecían a finqueros y rancheros. Si bien no cambiaron del todo las condiciones de salubridad e higiene y en general las condiciones de vida de los poblados tseltales, sí se generaron estrategias de supervivencia que les permitió lograr cambios para las generaciones futuras. Además de la influencia y penetración de las instituciones oficiales como son la reforma Agraria y la escuela y posteriormente la nueva evangelización de la teología india católica propiciada por el anterior obispo de la Diócesis de San Cristóbal fungieron como dos elementos importantes en la configuración social de las nuevas comunidades indígenas.

El proceso de recuperación de las tierras fue lento y nada fácil para las comunidades tzeltales y choles tuvieron que enfrentarse con una burocracia estatal y con múltiples impedimentos de las autoridades municipales quienes coludidos con los finqueros

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Diario de campo, OSC, entrevista con el Sr. Pablo Martínez Maldonado, diácono católico del ejido Lázaro Cárdenas, municipio de Yajalón. 20/05/05.

impidieron o entorpecieron el proceso, sino que además, retrasaron durante años la solicitud de tierras de las colonias tseltales del municipio.

En el periodo cardenista se restituyen tierras a los mozos y "baldios" de la zona norte, que anteriormente habían sido expropiados por las compañías deslindadoras (34,064-54-56 Has.) Además con carácter de tierras comunales son restituidas 6,462-60-00 has. A las comunidades choles de *Jolsilvaquil*, por la Pensylvania Plantation Co. y los hermanos Kortum) *Shoctik* del municipio de Tila y Amando Nervo antes *Kuxelja* de Yajlón.

Se abría así un nuevo panorama para la región, ya que a los mozos y baldíos se les prohibía en todas partes cultivar árboles frutales y en las zonas cafetaleras no podían hacer plantaciones que las del patrón (Torres de la Peña, 1950: 304).

Actualmente, el territorio municipal está formado por cinco comunidades agrarias, cuatro ejidos: Colonia ejido Lázaro Cárdenas, Chitaltik, Chiviltik y Emiliano Zapata, anteriormente *Jolja*, y una comunidad de bienes comunales Amado Nervo, anteriormente *Kuxelja*, de origen chol. El proceso de lucha agraria que iniciaron las comunidades choles y tseltales desde la década de los años treinta fue arduo y lleno de penurias, de gastos y de numerosos conflictos no solo en contra de los finqueros y ladinos sino también entre ellos mismos. Este proceso de resistencia, de tácticas y estrategias, tuvo lugar con el único propósito de recuperar lo que de por sí les correspondía, las tierras ancestrales, del *Balumilal* [Tierra-cosmos], como los tseltales indican hoy día.

Cuadro 8: Ejidos y comunidades del municipio de Yajalón

Comunidades agrarias	Superficie en hectáreas	Beneficiados en el año de 1934- 1940
Chitaltic	700	26
Lázaro Cárdenas	910	35
La providencia Chiviltic	556	47
Amado Nervo	1,450	198
Emiliano Zapata	1,702	96
Total	5,318	405

Fuente: Elaboración Propia, con datos del AAN y RAN años de 1934-1940

Dado que la tierra o el territorio indígena no crece en extensión junto con la dinámica demográfica de las comunidades agrarias, muchas de ellas optaron por invadir

tierras que después los gobiernos estatal y federal les compraron a los afectados liquidando los predios invadidos en el programa de indemnización y afectación de tierras.

A partir de los años sesenta, en el municipio prácticamente se vive un proceso de atomización de las tierras de labor, el número de rancherías crece exponencialmente a partir de los años setenta, llegando a la fecha a contabilizar 125 pequeñas rancherías copropiedades registradas en la jurisdicción de la promotora agraria del municipio.

Actualmente Yajalón se define como un municipio especialmente pacífico, porque todos son pequeños propietarios, ha habido respeto de límites entre las rancherías. Solo hay fincas grandes como el Faro y la Bremenn y ranchos de 50 ó 60 hectáreas, pero se consideran pequeñas propiedades. En cuanto a cifras el municipio maneja 125 pequeñas rancherías, que son pequeños propietarios, de una, cuatro, cinco, diez o hasta veinte hectáreas. Debido a que la extensión del municipio es muy pequeña no puede haber grandes propiedades. Prácticamente no hay ya terrenos nacionales que repartir entre los solicitantes de tierras del municipio, solo hay cañadas y voladeros que allí no se puede vivir, ni sembrar. Por eso la gente más joven se va del municipio a buscar trabajo en otras ciudades, se van a Cancún, Playa del Carmen, a Mérida o recientemente al norte. En la década de los sesenta muchas familias salieron de los ejidos para colonizar la selva, el gobierno daba facilidades, ahora ya ni eso, ya no hay más tierra en la selva que repartir, incluso los están sacando de allí. <sup>25</sup>

Cuadro 9. Copropiedades tseltales del municipio de Yajalón.

Copropiedad	Número de Socios	Has.
La Ventana	Severino Encino y 64 socios	339
Santa Cruz Palmar	José Hernández y 21 Socios	264
Xchanilhuitz	Pedro López y 21 Socios	85
El Cedro	Manuel López	78
El Jaboncillo	Agustín Morales y 17 Socios	69
Fracción Yakja	Gaspar Aguilar y 15 Socios	59
Nueva Esperanza	30 socios	80
Lucio Blanco	40 socios	60
Total		1034

Fuente: Elaboración propia con datos del Archivo Agrario Nacional (AAN) y Registro Agrario Nacional (RAN).

Como se puede observar en el cuadro anterior son pocas las copropiedades legales que existen en el municipio, no todos son campesinos tseltales también hay ladinos que son

\_

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Diario de campo, OSC, entrevista Lic. Caballero, promotor agrario, municipio Yajalón, 25/07/05

copropietarios. La Secretaria de la Reforma Agraria (SRA) se encargó durante los años setenta de fomentar esta forma de tenencia de la tierra, a través de las promotorías agrarias de la Secretaria. En este programa se buscaba dar apoyo técnico, créditos e insumos para la producción a los pequeños productores, pero sobre todo tenía como objetivo principal evitar las invasiones de tierra a los grandes propietarios de la región. También los promotores agrarios de la SRA se encargaban de nombrar las autoridades ejidales, agentes municipales, comisariados ejidales y formalizar e instituir las asambleas ejidales, además de realizar los censos de población ejidal.

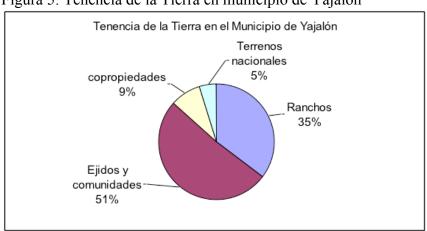


Figura 5: Tenencia de la Tierra en municipio de Yajalón

En el año de 1994, en el marco político del levantamiento armado zapatista, varias rancherías del municipio aprovechan la coyuntura política para exigir al gobierno del estado la compra de predios pertenecientes a los finqueros y ladinos del municipio. De esta manera nacen durante el último quinquenio de la década de los años noventa y el principio del nuevo milenio una nueva forma de tenencia de la tierra.

Si bien, las fincas no desaparecieron o no fueron del todo afectadas sí las redujeron en extensión y poder. La trascendencia de estas afectaciones más que en términos económicos lo fue en el aspecto político. Económicamente la afectación no significó una redistribución de la riqueza y tampoco menoscabo al poder económico de los finqueros. Bien señala Antonio García de León<sup>26</sup> que el reparto de tierras fue un mecanismo que utilizaron los propios terratenientes, en tanto que crear cinturones de poblados ejidales

-

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> "Algunos cafetaleros incluso repartieron tierras a sus incondicionales en la orilla de las plantaciones, con el fin de tender un cinturón protector a sus repartos. Otros agricultores con visión propician la creación de comités agrarios y los enfrentan a los sindicatos" (García de León 1985:84).

alrededor de sus fincas les aseguraba la fuerza de trabajo permanente. Al mismo tiempo, les evitaba posteriores conflictos agrarios que pudieran afectar la producción agrícola. De este hecho da testimonio un finquero del municipio:

Solo hay un rancho [finca] de 200 hectáreas en la punta de ese cerro, El Delirio, o El Vesubio, siempre me equivoco, cual de ellos está más abajo o más arriba. Hay un anécdota de allí de los (tseltales) del ejido Lázaro Cárdenas, estaba Don Dimas Utrilla allí, querían invadir el Rancho El Faro de Don Roberto Abarca, le dijeron los [tseltales] de Cárdenas, no Don Dimas ese rancho ni lo queremos está en la punta del cerro. De el lado de Amado Nervo, ya no hay propiedades grandes, está el Rancho *Kolipa* que se quedaron con 90 y tantas hectáreas, pura familia Otero, está la Isla pegado a la comunidad de Amado Nervo, es una copropiedad esa también se las dio mi abuelo pero hace mucho tiempo, desde 1920, fue una compra-venta allí se dio como 150 o 160 hectáreas, algo así, ahora es de campesinos todos ellos están lotificados, son pequeños propietarios.

Como lo indica el testimonio anterior, los finqueros preocupados por eludir la afectación de sus tierras realizaron distintas acciones como la de celebrar "contratos" con los campesinos solicitantes de tierras. Los contratos consistían en ceder una parte de sus fincas a cambio de que los campesinos no invadieran sus plantaciones de café y cultivaran ellos mismos matas de café en las propiedades que el finquero les concedía.

La política nacional del periodo Cardenista si bien afectó en cierto modo la base de la estructura económica de los finqueros y terratenientes no la de la estructura política que siguió prevaleciendo. Los ejidatarios pasaron de una etapa de lucha por la tierra a una etapa de organización productiva de sus ejidos, ya que en las siguientes décadas se caracterizaron por una escasa superfície cosechada, producción agrícola poco diversificada y limitada a unos cuantos productos básicos (maíz y fríjol) y comerciales sino es que solo el café, y el crecimiento paulatino de la población que pronto rebasó los territorios indígenas y, con ello, la escasez de tierra fue un problema para las nuevas generaciones. Una nueva opción se presentó a partir de la década de los años setenta, como una válvula de escape a la falta de oportunidades de todo tipo, la migración y colonización de la selva lacandona.

#### 1.3.2 Influencia y acciones realizadas por diversos grupos religiosos

Dentro de la cuidad de Yajalón encontramos 16 diferentes grupos religiosos no católicos, tanto de las iglesias históricas como las iglesias pentecostales, además del grupo de católicos. Estos últimos se encuentran divididos en dos facciones: una correspondiente a lo que se denomina "católicos tradicionales", quienes representan aproximadamente 30% de

la población total católica, y la otra facción perteneciente a la teología de la liberación que aglutina aproximadamente el 70% de los creyentes católicos.

Dentro de las denominaciones no católicas encontramos: los presbiterianos que actualmente solo representan el 13.3%, un grupo de presbiterianos tseltales que representan el 0.4 % dentro de los feligreses presbiterianos; la iglesia bautista con el 11.3% dentro de las iglesias históricas; le siguen los adventistas del 7º. día con el 0.5%, los testigos de Jehová con igual el 0.5%; la iglesia Pentecostés Independientes con el 22% de la población; y los neo pentecostales aglutinados en la Iglesia de Dios de la Profecía (9.5%), de este último grupo le siguen en importancia diferentes grupos religiosos clasificados también como neo pentecostales que cuentan con un reducido número de miembros, sin embargo, cuando agregamos en un solo grupo a estas diferentes iglesias el porcentaje cambia a 22.6 % que resulta significativo dentro del municipio. Por último, tenemos un grupo dirigido por un ex-miembro del Instituto Lingüístico de Verano (0.2%) el cual tiene un grupo muy pequeño en la cabecera municipal de Yajalón.

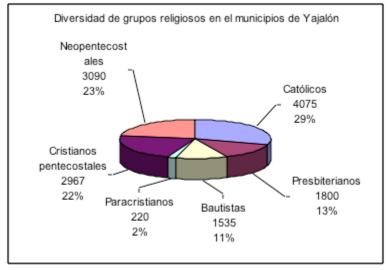


Figura 6: Grupos religiosos municipio Yajalón

Como se puede observar en la gráfica anterior, el porcentaje de personas pertenecientes a los grupos no católicos sobrepasa al de católicos ya que el 70 % de la población manifiesta tener un credo religioso contrario al católico. Sin embargo, la relación que establecen los diferentes grupos religiosos con los católicos no se puede considerar conflictiva, existe una tolerancia religiosa entre las diferentes iglesias; sin embargo, en las

comunidades tseltales existen tensiones entre los diferentes credos pero hasta el momento no han surgido brotes de violencia o expulsiones<sup>27</sup>.

## 1.3.2.1 Trabajo pastoral y atención a la salud

La irrupción de los grupos misioneros no católicos data de la década de los treinta. Las primeras misiones protestantes que llegaron a los municipios choles y tseltales fueron del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y de la iglesia Presbiteriana. Esta última tuvo su primera misión evangelizadora en el municipio durante los años de la revolución<sup>28</sup>.

Las tropas pinedistas asediaban a la pujante población cafetalera para pertrecharse y abastecerse. Debido a las constantes incursiones del ejercito pinedista, los pobladores huían a las montañas por temor a ser obligados a enrolarse en las filas de dicho ejército. Esta situación fue aprovechada por la misión presbiteriana, que rápidamente se hizo de un pequeño grupo de adeptos. Con el primer grupo de presbiterianos formado empezaron a llegar otros misioneros de origen norteamericano (Garcia de León, 1985:267).

Para los primeros Presbiterianos conversos, quienes todavía conservan en la memoria colectiva los recuerdos de persecución injustificada, las reuniones se hacían en las casas de los adeptos de manera oculta, ya que los encarcelaban, les quemaban sus casas y asesinaban. Hacia la década de los años cuarentas ya no eran atacados.

Los primeros conversos Presbiterianos fueron ladinos y paulatinamente fueron incorporando a los tseltales, a quienes se les pedía que abandonaran sus costumbres y dejaran de creer en el mal echado y otras supersticiones, sino se iban a ir al infierno.

El grupo creció gracias a la incorporación de población tseltal y ya para 1950 tenían un templo en la cabecera municipal de Yajalón y otras misiones en la zona chol, en los

-

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Elisabet Juarez Cerdi, quien realiza un estudio socio-antropológico en Yajalón a principios de la década de los noventa observa que el campo religioso en el municipio es tolerante y pacifico. Su análisis socio religioso se centra principalmente a la congregación de files de la Iglesia Presbiteriana, como grupo mayoritario y de mayor proselitismo en la región norte, para un análisis al respecto consultar Juárez 1995.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Jaime Page en su trabajo sobre Oxchuc proporciona datos interesantes en 1938 precisamente a Yaquicontelé en Yajalón: "En 1931, Sáenz propuso que se invitará a la ILV y otras asociaciones cristianas no católicas para que realizaran su labor proselitista en el país como una posible estrategia para lograr la integración del indio a la nación, propuesta que algunos años después cristalizó (Ochoa 1975: 52). El ILV, dependiente de la Iglesia Bautista del Sur de Norteamérica, pero además, una asociación de corte interdenominacional (García Méndez 2004: 307), en apoyo a la Iglesia Presbiteriana, inició en 1938 entre los grupos originarios de Chiapas la labor proselitista protestante (Rus y Wasserstrom 1979: 87). William Bentley encabezó la primera misión estableciéndose en Yaconquintelé, cerca de Yajalón donde instaló un centro de entrenamiento para misioneros destinados a regiones tropicales no solo de México sino de todo el mundo. El equipo de trabajo inició la labor de conversión en zonas de muy difícil acceso, penetrando a éstos en avioneta."

municipios de Sabanilla, Tumbalá, Tila y Salto de Agua además de Palenque. Sin embargo, debido a un problema entre un grupo de tseltales y ladinos la iglesia se dividió, formándose un nuevo grupo de presbiterianos pero únicamente de tseltales, quienes señalan que la otra iglesia es para la gente que solo habla castilla. Actualmente estos dos grupos siguen realizando sus actividades proselitistas sin tener relación en sus acciones evangélicas, cada una tiene un proyecto evangélico diferente.

Con la cosa del evangelio de las religiones, vino, parece que era noruego o norteamericano, pero de padres noruegos, *Enrique Auring* vino por eso de los años 20, pero ellos lo diferencian con los católicos. Nuestro cura sentado aquí echando su chocolate, su traguito. Ellos no, se iban allá al monte aprendían el chol, el tseltal; se quedaban a vivir un año o dos, les traían hatos de puercos, de gallinas, les enseñaban a los más vivos cosas de medicinas, los entrenaban como enfermeros, se fueron ganando la simpatía de la gente. Por eso nos conocemos de toda la vida, si hay varias iglesias, pero los *billetudos* son los evangélicos, creo que se han metido más en la zona chol que la tseltal, éste misionero fue el que hizo la primera traducción de la Biblia a la lengua chol, trabajaron él y su mujer Evelyn principalmente en Tumbalá<sup>29</sup>.

El Instituto Lingüístico de Verano (ILV), al igual que la iglesia presbiteriana, llegó al territorio chiapaneco de la región norte en la década de los años treinta; no obstante contrariamente a lo que señalan Rus y Wasserstrom quienes dicen que:

En 1938, William Bentley miembro del ILV había establecido su centro de actividades en Yajalón que era un centro de mercado de aproximadamente de 50,000 tseltales rurales. Dos años mas tarde Miriam Slocum y Evelyn Woodward le sucedieron en la región (Wasserstrom y Rus 1979:248).

La misión no se estableció en el municipio de Yajalón, sino en el de Chilón, específicamente en el poblado de Bachajón. Quienes desde allí coordinaban las acciones proselitistas y realizaban trabajos lingüísticos para terminar el primer diccionario en lengua chol y tseltal.

Varios misioneros norteamericanos también incursionaron en poblaciones choles del municipio de Tumbalá. Hasta la fecha solo se tienen testimonios de dos familias de norteamericanos que vivían en la cabecera municipal de Yajalón y quienes pertenecían a dicho instituto, un matrimonio trabajaba en la zona chol y el otro en la zona tseltal. Además de sus actividades proselitistas y trabajo lingüístico y de traducción, realizaban actividades en el campo médico, dando consulta en las poblaciones tseltales además de formar a

-

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Entrevista a Hans Setzer, Cabecera Municipal de Yajalón, 23-06-2005.

promotores de salud en las comunidades choles y tseltales. Aunado a ello, conjuntamente realizaban visitas constantes a la cárcel regional, donde hacían trabajo con los presos choles y tseltales, tomando testimonios sobre el tipo de delitos de que los acusaban además de evangelizarlos.

Actualmente, "Amistad cristiana" es el grupo que se forma por iniciativa de estos misioneros del ILV, no tienen un templo propiamente en la cabecera pero sí una casa que sirve como albergue para los misioneros que vienen por cortas estancias a la zona a trabajar en las comunidades choles y tseltales, además de hacer trabajo social realizan consultas médicas gratuitas para estas poblaciones.

La iglesia católica ha tenido un papel protagónico desde la fundación del municipio de Yajalón, la influencia del catolicismo en las poblaciones tseltales viene ya desde la época colonial, y ha tenido un dominio muy fuerte en la organización social, política y económica de las comunidades originarias en Chiapas.<sup>30</sup>

A partir de los años sesenta y setenta, la diócesis de San Cristóbal inició la formación de catequistas de habla originaria. Muchos jóvenes fueron reclutados en los ejidos y comunidades tseltales y choles de la zona norte y de otras regiones del estado; estos jóvenes se formaron bajo el auspicio de la figura de don Samuel Ruiz García, estos primeros catequistas fueron los principales protagonistas del posterior movimiento social de la zona Norte.

Formados en San Cristóbal de las casas durante la década de los setenta, recibieron una profunda instrucción religiosa al mismo tiempo que una educación bilingüe; además fueron capacitados en diferentes oficios y artes que les fueron útiles para promover los nuevos principios de la Teología de la liberación.

La nueva ideología que asume la diócesis se empieza a gestar en el congreso indígena de 1974, en San Cristóbal de las Casas, en dicho congreso surgen propuestas de organización y para germinar cambios en la forma de actuar de las misiones, una de estas acciones es contrarrestar a las iglesias protestantes que estaban llegando a las comunidades, provocando conflictos internos con el posterior desarrollo de violencia y expulsión (Ribera, 2005; Morales Bermúdez, 1992).

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Consultar a Jan de Vos, 2010.

Es así como se forman diferentes equipos de catequistas originarios de las zonas tzotzil, tseltal, ch'ol entre otras, quienes una vez instruidos en la nueva catequesis eclesiástica, se abocan al trabajo pastoral y social en las comunidades de todo el estado de Chiapas, con el único propósito de formar comunidades eclesiales de base (CEB). La tarea de los catequistas no era solamente evangelizar mediante la realización de la lectura de la Biblia y difundir los postulados del pueblo creyente como una nueva estrategia de la diócesis de San Cristóbal, sino realizar trabajo social que tuviera un impacto en otros ámbitos de la vida comunitaria.

Muchos de estos catequistas se hicieron promotores de salud y de educación, se encargaron de formar nuevas organizaciones sociales y cooperativas. El trabajo de estos catequistas era promover, consolidar e incidir en la estructura social, política, económica y educativa de las comunidades originarias de Chiapas, desde una perspectiva diferente de cómo vivir el evangelio.

Estos nuevos agentes eclesiásticos de la nueva iglesia católica pronto se convirtieron en agentes de cambio social, muchos de ellos se hicieron posteriormente maestros bilingües o simplemente obtuvieron cargos importantes en sus comunidades de origen. Los catequistas que se hicieron promotores de salud fueron los primeros en consolidar los comités comunitarios de salud. Su tarea era visitar diferentes comunidades de la región chol, tzotzil y tseltal, para atender y resolver problemas de salud, llevando nuevas estrategias de prevención de la enfermedad, además de realizar su labor pastoral en estas regiones en la lengua del oprimido.

Así poco a poco, bajo la influencia de las diferentes acciones de los grupos religiosos fue quebrantando la visión del mundo que tenían las comunidades, concomitantemente afectando su medicina tradicional. Muchos *poxtawanejetik* simplemente cayeron en el olvido o sus prácticas fueron satanizadas y descalificadas por estos agentes de cambio. Tal y como afirma Page Pliego, en el municipio de Simojovel ocurrió algo similar:

"[...] Esta dinámica fue de vital importancia en los acontecimientos sociopolíticos que se suscitaron en los siguientes años, y determinantes en los rápidos cambios que se suscitaron al interior de la cultura y de las prácticas sociales de la comunidad.

[...] Dentro las acciones realizadas por la diócesis católica en torno a la intención de erradicar las costumbres indígenas, y especialmente la medicina tradicional, destacan la campaña de descalificación y satanización de sus prácticas, así como la sanción de su consumo. Elementos que repercutieron en las condiciones de salud de la comunidad, sobre todo porque el grupo no contaba con otras alternativas de atención. Por lo que de ahí en adelante solo tuvieron como recursos curativos la herbolaria, práctica que se realizó a nivel puramente casero y, la consulta en las farmacias asentadas en las cabeceras municipales. (Page:1996:241,244).

Si bien la descalificación y satanización de las prácticas tradicionales de la medicina fueron hasta cierto punto prohibidas por los catequistas y misioneros de las nuevas iglesias, no en todas las comunidades tseltales se les llegó a erradicar. Por el contrario, muchos de estos catequistas convivieron y fueron el puente entre dos mundos diferentes, el del pueblo creyente, es decir, las acciones que realizaban desde la particular forma de evangelizar bajo los principios de la pastoral social y el de la visión del mundo tseltal.

En la actualidad, la iglesia católica sigue ejerciendo un dominio ideológico en las acciones emprendidas bajo la nueva teología india, que rescata símbolos y valores de la cultura maya como una estrategia para contener el avance intempestivo de las iglesias cristianas, que siguen realizando trabajo proselitista en toda la región. La culminación de este intento está precisamente plasmada en la visión de lo sagrado y lo profano en la naturaleza, ya que cada sociedad está comprometida en la empresa nunca acabada de construir un mundo humanamente significativo, y la construcción nómica es por excelencia de carácter religioso. De tal manera que los grupos religiosos, sean católicos o de cualquier adscripción religiosa, tienen "una estructura, elaboran discursos y prácticas comunes para los grupos sociales, referidos a las fuerzas (personales o no, múltiples unificadas) que los creyentes consideran anteriores y superiores a su entorno social y natural, frente a los cuales [...] expresan sentir cierta dependencia (creados, gobernados, protegidos, amenazados, etc.) y ante las cuales los creyentes se consideran como obligados a una cierta conducta en sociedad con sus semejantes" (Maduro 1980:34)

Municipio de Yajalón, Chiapas. -92°15'0" Poblado 1 - 100Tumbalá 17°15'0" La Ilusión 101 - 500 501 - 1099 Shashiia Amado Nervo Cabecera municipal Camino Cueva Joctil Tila ----- Brecha San Vicente Lázaro Principal Cárdenas municipios colindantes El-Prado Aurora Hipsometría **Bahuit**2 Esperanza Sétzer San José Majasil 0 - 750 m Soledad Takinukum Calvario Bahuitz 750 - 1,000 m La Ventana■ 3 San Pedro La Laguna Buenavista 1,000 - 1,250 m Arroyo -Sinaí Simojovel Emiliano Carrizal de Barranca 1,250 - 1,500 m Zapata Nabil Allende El Recreo 1,500 - 1,750 m Tzajalumil Ocotal 1,750 - 2,000 m 2,000 - 2,250 m Chiviltic 2,250 - 4,000 m Chilon Santa Cruz del Palmar Pantelhó .2.0. \*\* -92°25'0" -92°20'0" -92°15'0"

# Capitulo 2 KIL BALUMILAL, KIL SLUMAL VER EL MUNDO, VER MI COMUNIDAD La cosmovisión de los *poxtawanejetik* de Yajalón

Manuel no concibe su mundo como una estructura; no es un filósofo. Sin embargo, al responder con veracidad a mis preguntas, y sin darse cuenta de ello, me proporcionó, poco a poco, lo que ha venido a ser un conjunto sistemático, una estructura coherente en todas sus partes. Los peligros del alma. Calixta Guiteras

El origen del concepto «visión del mundo» o «cosmovisión» tiene una trayectoria histórica fincada en la discusión filosófica alemana de finales del siglo XIX con los trabajos del filósofo Wilhelm Dilthey (1833-1911) perteneciente a la escuela historicista alemana. Los trabajos de Dilthey ponen énfasis en la estructura de la vida, las visiones del mundo (Weltanshauueng) intentan dar una solución completa a los problemas que se plantean en la misma vida social (1974:39-49).

Desde esta perspectiva filosófica la cosmovisión consuma dos significados primarios. En primer lugar es acto y proceso de pensar- reflexión. En segundo lugar es producto del pensar, idea v noción<sup>31</sup>.

Como proceso y producto del pensamiento, la cosmovisión estructura las percepciones y representaciones, ideas, creencias y pensamiento mítico del origen del cosmos y de la humanidad (cosmogonía); proporciona los elementos de la composición y distribución del universo (cosmografía); provee de la comprensión sistemática que mantiene el equilibrio del cosmos social (cosmología). Por el otro, organiza los vínculos del pasado y las funciones del hombre en sociedad y en la Tierra (historia). Es decir, es principio organizador de la imaginación<sup>32</sup> actual y facilita las concepciones generales del

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Para Clifford Geertz, la cosmovisión se estructura ya en el pensamiento, y a su vez, el pensamiento estructura la cosmovisión. En el significado de "proceso" se enumeran un buen número de fenómenos psicológicos internos: atención, expectación, intento, incluso esperanza, con el resultado de ampliarse hasta incluir cualquier cosa desde la memoria y el sueño a la imaginación y el cálculo, que constituya en cierta manera un acto mental. Para aclarar el segundo, el significado de producto, aducimos de forma importante e indiferenciada, virtualmente a toda la cultura: la actividad o producto intelectual de una época o clase social

particular." (1994:175) <sup>32</sup> Consideramos adecuado aclarar que la imaginación es creadora y constructiva, proporciona imágenes, ideas y procesos simbólicos mentales, parece responder a una estructuración del pensamiento de acuerdo a un plan

mundo que tiene una persona, grupo y cultura en una época determinada. La cosmovisión también es un dispositivo de cohesión de la sociedad y va recreando identidades que son en última instancia producto de las relaciones y transformaciones de la estructura social, pues en ella se definen y ponen de manifiesto nociones comunes aplicadas a todos los campos de la vida, la política, la economía, la religión, la moral, y en general proporcionan una idea de la vida. Así mismo, legitima la cultura, fija fronteras que marcan lo propio y excluyen lo ajeno; recuerdos y olvidos que logran muchas veces idealizar el pasado para sobrevivir en el presente.

La conceptualización de la cosmovisión en Mesoamérica ha desarrollado un intenso debate entre diferentes etnólogos y antropólogos, la discusión se ha centrado básicamente en la persistencia de las representaciones, ideas y creencias de origen mesoamericano en las culturas originarias actuales. Los estudiosos han centrado su debate en diferentes campos que aglutinan el concepto de cosmovisión pero hay un consenso, un acuerdo general con el uso del concepto para el estudio de las religiones originarias, los sistemas de parentesco con sus reglas de descendencia y normas de matrimonio, la encontramos en el ciclo de vida y en los rituales; en el análisis de la medicina tradicional entre muchos otros. Sin embargo, no se llega a un acuerdo definitivo, aunque se reconocen grandes semejanzas parentales entre las formas de representarse, percibir y usar el espacio de las culturas de ayer y de hoy. Entre muchos otros estudios puede consultarse a: Alfredo López Austin, 1984, 1989, 1990; J. Galinier, 1990; J. Glockner, 1996; B. Albores y J. Broda, (coord), 1997; J. Broda y F. Báez-Jorge (coord) 2001. Medina, 2003, Italo Signorini y Alessandro Lupo, 1989; Lupo, 1995, M.A. Aramoni Burguete, 1990.

Si bien la cosmovisión es la liga y enlace entre el pensamiento mítico y las actividades rituales que mantienen el equilibrio y el orden entre las deidades y los hombres, también expresa las contradicciones históricas y actuales condiciones de opresión de los tseltales yajalontecos. Por tanto, la cosmovisión enuncia la forma como un pueblo o grupo social específico, en un momento histórico determinado, percibe al mundo que lo rodea, la manera articulada de conceptualizarlo, aprehenderlo y explicarlo por medio de símbolos, signos, acciones y discursos, tanto en su totalidad como en sus diferentes elementos

concreto o finalidad; es opuesta a la fantasía que carece de convención, plan o intencionalidad, consultar María Noel Lapoujade (1988:240).

constitutivos para darle significación a todos los actos de la vida social. Así, y de acuerdo con Turner, "esta categorización de la realidad permite a la comunidad humana afrontar con eficacia y eficiencia los problemas de abastecimiento y el mantenimiento del orden social".<sup>33</sup>

Por otra parte, como la cosmovisión forma parte de la cultura presenta las mismas particularidades que ella, es decir, tiene la capacidad de incluir y articular nuevos elementos ideológicos y simbólicos, así como transformar unos y desechar otros. Además, hay que tomar en cuenta que los procesos de "actualización" no se organizan de manera coherente y uniforme en todos sus componentes, ni la transformación estructural de sus elementos se produce a la misma velocidad y no tienen los mismos movimientos. Por lo tanto, se trata de un proceso de adaptación social, es producto y constructo social que, en un determinado momento, puede generar incongruencias entre algunos elementos del macrosistema dentro de los diferentes sistemas que lo conforman. Por ello, nos colocamos en la trayectoria que apunta López Austin, "debemos fijar la atención de las ligas de congruencia relativa que vinculan los distintos sistemas entre sí, y que convierten la cosmovisión precisamente por la estructura resultante, en algo más que un agregado de sistemas" 34.

Al respecto, estimamos adecuado abordar los mitos que los especialistas o *poxtawanejetik* narran actualmente, ellos conjugan e interpretan dos diferentes tradiciones de pensamiento amalgamados entre sí, por un lado, los que provienen de la tradición católica, y por el otro, los reductos míticos de la tradición maya-tseltal, para crear una forma particular de interpretación del origen y destino de su humanidad.

Así observamos que la actual religiosidad tradicional de los tseltales de Yajalón está fundamentada en un sistema estructurado de ideas, concepciones y valores en torno al mundo natural y social con referencias a la sacralidad del mundo *Ch'ul*<sup>35</sup>. Por tanto, incluye

\_

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Turner, *La selva de los* ... p 31.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> López Austin, *Cuerpo humano* ...p, 58

Siguiendo la definición de Pedro Pitarch nos indica que: (...) La raíz de la palabra -ch'ul- se traduce normalmente tanto en lengua en tseltal como tsotsil por "santo" o "sagrado". No obstante, para el desarrollo ulterior de mi argumento conviene reparar en que "ch'ul" es "sagrado" solo en un sentido muy estricto, de una noción puramente relativa; por ejemplo, la palabra tseltal para cielo ch'ul-chan, significa "lo otro de la tierra" (tierra=chan)." (996:332); Sin embargo, un análisis semántico de la palabra ch'ul nos indica las relaciones con el mundo numinoso y se asocia con otras palabras, como ch'ulchan, que se identifica inmediatamente con el cielo en el sentido cristiano del concepto; chan es el término genérico para todo tipo de víboras; también ch'ul tiene una acepción de "bendito", puro y luminoso, y aquí cabe la suposición de comparar al cielo con la Vía Láctea con una víbora celeste en tseltal; ch'ul también guarda relación semántica con la palabra ch'ulelal que se puede traducir como espíritu o alma; otro dato lingüístico que se relaciona con la palabra es ch'ulelal sitil y

la manifestación de lo sagrado a través de actividades sagradas, es decir, lo que Mircea Eliade (1972) denomina hierofanía.

El sistema religioso tradicional abarca, como se acaba de mencionar un conjunto de prácticas en torno a la divinidad que hacen referencia a las diversas formas a través de las cuales el hombre pretende relacionarse con lo sagrado, entre las que destacan los mitos, los rituales y ofrendas en las cuevas sagradas.

Pero, como estas formas difieren y cobran características particulares en cada sociedad, hay que tener presente que la religión es un producto social e histórico, es decir, enmarcado en un espacio y en un tiempo determinado: No existe un dato religioso "puro", fuera de la historia, ya que no hay datos humanos que no sean al mismo tiempo datos históricos. A cada experiencia religiosa se le expresa y transmite en un contexto histórico especial. En el religioso más noble, la más universal de las experiencias místicas, el comportamiento más generalmente humano -como por ejemplo, el temor religioso, el rito, la oración- se singularizan y se delimitan tan pronto como se manifiestan. (Eliade,  $1971:19)^{36}$ 

Los tseltales vajalontecos practican una compleja vida ritual; expresada en diversos ritos agrícolas, religiosos, domésticos y terapéuticos empleando un complejo proceso simbólico que los especialistas o poxtawanejetik manipulan, recrean y sintetizan, pues allí plasman los elementos de su cosmovisión. Esta rica y extrema vida ritual expresa el mundo numinoso tradicional, sobre la que permean todos los aspectos, desde los actos cotidianos de la vida diaria, como el ciclo vital de los individuos y las actividades agrícolas, hasta la acción de gobernar; actos que los especialistas se encargan de comunicar a las entidades sagradas. Cabe especificar que para efectos de este trabajo parto de la definición de la religión como sistema de símbolos, creencias y acciones por medio de las cuales el ser humano se motiva, se recrea, se expresa y se relaciona con la divinidad (Geertz, 1987: 89).

se traduce como pupila; guarda relación con la palabra ch'ulna y se traduce como casa sagrada o iglesia, porque allí viven los santos y las vírgenes además de Kajwaltik-Jesucristo, en donde se realizan principalmente ch'ultesel (bendiciones) y se pronuncia ch'ulk'op (palabras sagradas, oraciones) y lectura de la Biblia y está relacionada con el k'opontik Dios (rezos, plegarias y cánticos). Entonces, la palabra ch'ul no solo se puede traducir como "lo otro de la tierra" pues su campo semántico es amplio y no se puede restringir únicamente como algo paralelo y en oposición a la tierra, todo lo contrario el mundo ch'ul es al mismo tiempo el mundo de la naturaleza e integra la estructura del mundo: ch'ul-chan, superior; ch'ul-k'inal, intermedio; ch'ul-lum, inferior.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Eliade, Mircea (1971) *La búsqueda*, Ediciones Megápolis, Buenos Aires.

De esta manera retomo a Geertz para explicar los elementos del sistema religioso expresados a través de símbolos que forman una trama entretejida, una urdimbre donde las uniones se realizan por medio de ligas de signos que se suceden entre sí formando un complejo tamiz de significados y símbolos, y que la religión se sirve de este tejido simbólico, para plasmar ideas, pensamientos, sentimientos y emociones pero sobre todo acciones; "para formular ideas analíticas en una concepción con autoridad sobre la realidad toda." En dicho sentido, como lo ha señalado Claude Levi-Strauss, la religión, en tanto que sistema simbólico, es un sistema de comunicación que contiene una gran riqueza de información.

#### 2.1 Mitos de creación

Los tseltales tienen gran respeto a la palabra de los antepasados, porque en la tradición oral se informan de acontecimientos que llevaron a la formación del mundo en su estado actual, con los valores y códigos de conducta aceptables por todos. Por ello, la palabra (*k'op*) habla de los hechos de los dioses y los héroes culturales, del mal y buen obrar de los antepasados, reflejo de los actuales comportamientos de la humanidad.

Los mitos - narraciones permanecen en la memoria colectiva del grupo familiar o comunitario; palabras – persona – comunidad forman una cadenas de procesos y significados que definen los elementos de la cosmovisión actual. Así en las narraciones y en el lenguaje sagrado o *K'opontik Dios* nunca se omite la frase "*jich laj yal te jme'jtatik*", "así lo dijeron nuestros ancestros", o también "*jich jo'on jalbilon te bin*" "así me lo han dicho repetidas veces"… "yo digo lo que he oído".

En tseltal *k'op* no solo significa *palabra*, sino también asunto, porque todo asunto debe de ser hablado, escuchado, discutido y acordado en común acuerdo. *Sk'oblal*, palabra en abstracto, quiere decir "importante" porque todo lo importante debe de ser percibido, hablado, discutido y vivido corporalmente. Y así lo expresan los principales tseltales cuando en las asambleas comunitarias dicen: *tulan sk'oplal o'tanil stukel*, el corazón es importante – a la letra que ha sido discutido en colectivos, asambleas o familias.

En clave tseltal las fórmulas verbales y por consiguiente las narrativas míticas, es decir, las palabras de los antepasados son producidas por el corazón. Las palabras nacen y

.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Eliade (1971:107)

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Levi-Strauss, *Antropología estructural I*, p. 150

brotan desde el interior del corazón, pero las modula el cerebro y las pronuncia la boca de la persona. Por eso en la forma de expresar las palabras, lo "dicho" en asamblea, en una discusión familiar o en un relato o creencia- mito, equivale a lo "hecho": bin sk'an kutik significa literalmente "que hay que decir" equivale a "que hay que hacer".

El significado de los relatos de los tseltales de Yajalón es múltiple, a través de ellos se transmiten o se heredan conocimientos sobre el orden del mundo, la formación de las instituciones sociales, sobre el desarrollo de los roles de género, la causa de las conductas equivocadas de los hombres o el origen del poder espiritual y el acceso a él.

Al respecto, los *poxtawanejetik* utilizan los significados de discursos múltiples, se posicionan como narradores individuales pero reproducen las palabras de la colectividad en sus relatos. Interpreto la importancia social del contenido mítico de los especialistas rituales tseltales como codificación de valores, por otra, pongo de manifiesto la dimensión simbólica y religiosa de los textos orales. Resalta que los mitos-creencias tseltales tienen relaciones y existen en un mundo estructurado en símbolos y signos resignificados entre mitos judeo-cristianos y de raíz maya-tseltal. La re-interpretación de los *poxtawanejetik* de los significados mitológicos y rituales constituye un aspecto central de su identidad y de la legitimidad de su mandato onírico.

Ejemplo de ello, tenemos el siguiente mito. Una vez que *Kajwal* terminó su obra se dedicó a poblar los cerros con diversos animales, a las cuevas las llenó de riquezas. Pero no pudo llenar por igual todos los cerros y cuevas, algunos quedaron pobres y otros muy ricos por eso hasta ahora hay comunidades tseltales que son muy ricas y otras muy pobres, porque a *Kajwal* no le alcanzó su riqueza:

- ¿Qué hay dentro de las cuevas y cerros?
- Hay oro, plata hay vacas y caballos de oro, hay puercada, hay zacates donde se alimentan.
- ¿Por qué están ahí?
- Eso, todo es obra de *Kajwaltik*-Jesucristo. Bueno, te voy a decir, te voy a contar otro punto. Una vez en *Ach'lum* (Tierra nueva) les dieron a unos *kristianoetik* (tseltales) un regalo, les entregaron tres vacas. Ellos estaban echados enfrente de la iglesia, pero como no todos tenemos regalo, inteligencia, aquellos avisaron a un rancho sino eran de ellos los ganados y aquel ranchero, contestó: "Sí, es de nosotros." Cuando en realidad es un regalo que salió del *Ajk'abalna*, todo lo que le pides te lo da. Ve a pedir un tepezcuinte llevando trago y velas, el animal sale sin que te tenga miedo y es porque ya lo pediste.
- ¿Y si no se pide antes, qué nos puede pasar?
- Sí, como no lo pediste, pero si matas a un animal sin pedirlo antes al *ajau* te espanta o queda tu *ch'ulel* a cambio. Hasta un venado sale sin que te tenga miedo, es porque lo pediste al *ajau* antes.
- ¿Alguna vez has pedido algo en la cueva?

- Sí, por eso te lo estoy contando, yo lo he hecho, llegamos tres personas y me preguntaron si es cierto. "Pues sí. -les dije- primero hay que hablarle, se le pide permiso."
- ¿Y cómo escuchas la voz del Chichmamtik, o del ajau?
- Pues como *Kajwal*-Dios así lo quiso, se escucha igual que nuestra voz, contesta igual que nosotros, como una platica que tenemos aquí.
- ¿Igual que nosotros, te responde en el mismo momento?
- En el mismo momento por eso te dice vienes dentro de ocho días y ya regresas con carga<sup>39</sup>.

Si comparamos lo relatado por los tseltales yajalontecos con las tradiciones narrativas de otros grupos tseltales, por ejemplo con los tseltales de Oxchuc, observamos que los motivos o temas no son exclusivos de su cultura<sup>40</sup>. Como bien lo ha demostrado Levi-Strauss los mitos constituyen un conjunto en el que se conciben temas semejantes o iguales en variantes o transformaciones siempre actualizables en su espacio y tiempo socio-cultural (Levi-Strauss, 1964/1974).

Como nos relató otro *poxtawanej* hay cerros muy viejos que parecen tener vida propia porque retumban por dentro, son *mero kuxul wits*, solo en los más viejos vive el rayo que ruge como *choj* (tigre de monte). Entonces se debe de tener mucho cuidado cuando se visitan las cuevas y cerros viejos porque si la persona va con miedo puede ser que el *ch'ulel* quede atrapado, y la persona irremediablemente enferme de *xiel* (miedo):

- ¿Por qué cuando nos caemos en los cerros, ríos, o entramos en cuevas nos espantamos?
- Cuando nos caemos en los ríos, cerros, montañas, nos espantamos, porque nuestro *ch'ulel* queda atrapado por el Dueño de los cerros, deja atrapado nuestro *ch'ulel*.
- ¿Y por qué atrapa nuestro ch'ulel?
- Los *jme'tatik* (antepasados o madres-padres) dicen que es porque al Dueño del lugar le gustó nuestro *ch'ulel*, al *Balumilal* también.
- ¿Qué le dices al Balumilal cuando va sacar al ch'ulel o cuando va a sembrar el trueque (sjelel)?
- Al llegar a hacer la ceremonia para sacar el *ch'ulel* de los cerros, se le pide perdón, se ponen copas, veladoras. Primero se le pone copas (*pox*-aguardiente), y así se trabaja, después se hace la oración. <sup>41</sup>

La vida está siempre ligada al orden mítico y a sus formas específicas de organización. La tradición narrativa de las sociedades refleja sobre todo la forma de vida que los humanos han reproducido de generación en generación repercutiendo sobre las formas de relacionarse con su entorno natural.

67

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Diario de campo, OSC, Entrevista a ASP/01-02/07/2005, en la comunidad ejidal de Lázaro Cárdenas, municipio de Yajalón, Chiapas.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Page nos proporciona un interesante mito de creación entre los tseltales de Oxchuc y nos allana con una interpretación del mito del diluvio judeo-cristiano y el mito de creación (2010:59).

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Diario de campo OSC, entrevista a DPC/01-11/07/05, en la comunidad ejidal de Lumilja.

Entonces los cerros además de estar habitados por animales y pertenecer a un *ajau* (dueño) o cuidador, son santuarios naturales que funcionan como límites naturales porque destacan del paisaje natural ordinario. Este tipo de cerros (geo-símbolos)<sup>42</sup> fijan las fronteras simbólicas entre los diferentes territorios de las comunidades, específicamente entre los tseltales y los choles de Yajalón, o entre los tseltales de Petalcingo y los ch'oles de Sabanilla. Como indican los *poxtawanejetik* los cerros y cuevas fueron creados desde antes que los hombres hicieran sus milpas, por ello hay que respetar los límites territoriales que ya existían desde antes de fundar las comunidades.

La gran mayoría de los cerros tiene nombre propio que los *jme'tatik* les dieron y desde entonces fijaron las fronteras simbólicas entre comunidades. Los cerros además de proporcionar límites espaciales también son referentes temporales, su historia particular está asociada a un ser liminal (santo) y evento mítico anteriores a la creación de la humanidad. Especialmente unos cuantos se consideran el centro u ombligo del mundo de donde proviene la vida y la riqueza que nutre a la humanidad actual. Como dice Alfredo López-Austin:

"Cada cerro sagrado es, además, de la gran bodega donde se almacena la riqueza potencial del pueblo: el agua de la lluvia y de las corrientes, el poder reproductor de sus hijos, el espíritu de sus vegetales, el crecimiento de las plantas y animales... y el poder de multiplicación del dinero. El dios patrono es el distribuidor de los bienes encerrados en la bodega; es el ser que administra el tesoro de sus protegidos, que premia o castiga su devoción aumentando o disminuyendo los dones. La montaña cumple otra importante función: es un espacio sagrado paralelo al pueblo, una especie de espejo sobrenatural en el que se dan los mismos sucesos que el pueblo donde viven los hombres protegidos por el guardián divino" (1993:3)

Aun hoy persiste la idea que el santo patrón del *lumal* tseltal (comunidad) tiene un papel importante de protector contra cualquier fenómeno meteorológico y evento telúrico e incluso en conflictos sociales entre comunidades o contra instancias de poder extra-local. La identidad del pueblo está asociada a la figura del santo patrón que le corresponde y se mantienen relaciones sociales cuando los santos se visitan entre las diferentes comunidades que mantienen el panteón católico.

geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales reviste a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y confronta su identidad" (2005:432)

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Gilberto Jiménez define el geosímbolo como: "un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente

#### 2.1.1 El mito de creación del Balumilal (Tierra-cosmos)

Sentado en el sillón de la sala Don Severino, anciano *poxtawanej* de mucho respeto en su comunidad, se dispone a narrar las historias de creación del mundo que un día cuando él era todavía *kerem* (niño ) le contó su *nani* (mamá):

- ¿Quién hizo el Balumilal?
- Bueno el *Balumilal*, *Kajwal Tatil* (Dios-padre) lo hizo primero, era puro mar cuando pasaron los antiguos, los *Wol-itik* hubo diluvio. Pero Dios padre mandó a sus hijos, de nuevo vino Adán y Eva, no había pecados estaban en la riqueza de *Kajwaltik*. Pero cuando pecaron Adán y Eva los castigaron, desde hace mucho tiempo que empezó el *Balumilal*. Después vino con Noé, el arca de Noé. Después que pasó el arca de Noé, vino Adán y Eva, ya no había pecados, era *Ch'ulelal (en este sentido lo identifica como Espíritu Santo)*. *Kajwal-Tatil* (Dios-padre) dijo y se inundó el mundo por poco llega a mitad del cielo, pero volvió a bajar. También vino *Kajwaltik* Jesucristo, él hizo el *Balumilal* durante seis días. Las aguas estancadas les hizo su camino es por eso (que) hay ojos de agua, manantiales.
- ¿Qué fue lo primero que hizo *Kajwaltik*?
- Primero hizo el *Balumilal* la Tierra y el mar, *Kajwal-Tatil* (Dios-padre) fue el que lo hizo primero, pero cuando vino el *Kajwaltik* (Jesucristo) vino a reverdecerlo ya que había muchos pecados. No sabemos cuantos años tiene el *Balumilal*, agarró mucha fuerza en los cuatro puntos cardinales, lo movió para que agarrara fuerza, es la obra del *Kajwal Tatil* (Dios padre), cuando llegó *Kajwaltik* Jesucristo no había nada eran puras montañas y animales.

## Don Severino continúa su relato y nos dice:

Los *poxtawanej* tienen don (*stalel*) pueden hablar, escuchar y ver las cosas que creó *Kajwal* (Dios) en el *Balumilal*, él me ha mostrado en los sueños el conocimiento de las cosas del mundo, las plantas que pueden curar las enfermedades, todas las plantas: bejucos, raíces y los árboles que hay en el *Balumilal* son pues medicina y obra de *Kajwal* (Dios). A él se debe la creación de todo el *Balumilal*.

Pero su obra estaba plana y no había criaturas que lo adoraran, todo estaba oscuro en la tierra y no había nada, no había luz, no había Sol. La primera humanidad que vivía en la oscuridad y en esa tierra se llaman *Wol-litetik*. Eran los antiguos, los dueños de la tierra. Antes los viejos, los antepasados de la tierra eran los *mamtikes* vivían en la oscuridad total. Eran enanos y no comían porque no podían defecar. Se alimentaban de puros olores y vapores que salían de la comida.

Antes de crear la humanidad *Kajwal*-Dios creó el *Balumilal* en una semana, en seis días terminó, después bendijo su obra y el domingo lo destinó para descansar. Este día *Kajwal*-Dios rezó por su trabajo y fijó los cuatro rumbos cardinales que integran la fuerza del Balumilal. Es posible que la aparición de *Kawaltik*-Jesucristo esté relacionada con la creación del Sol (*K'ajk'al*). Entonces los *kristianoetik* están obligados el día domingo para ofrendar a *Kajwaltik* (Jesucristo), porque es cuando se bendice el trabajo. Pero, actualmente la humanidad ya no cumple el mandato divino, muy pocos cumplen el mandato de *Kajwal* (Dios) y las personas no acuden a los rezos y misas de la iglesia porque el *Pukuj* (diablo)

anda suelto por la tierra, camina sin rumbo fijo y viaja con el aire (ik') por eso es dificil ver.

Ahora bien, *Kajwal* (Dios) dejó dicho que el *Balumilal* estará abierto solo dos días a la semana para que los *poxtawanejetik* puedan ayudar-salvar (*koltayel*) a los enfermos y rescatar el *ch'ulel* o en su caso puedan hablar con los *ajauetik* (dueños) de las cuevas sagradas del *Balumilal*.

- ¿Por qué hay días que el Balumilal está abierto?
- Sí, hay días que el Balumilal se abre, solo los jueves y viernes
- ¿Por qué solo en esos días está abierto?
- Solo en esos días porque el mandamiento de *Kajwaltik* así lo dice. Dijo *Kajwaltik* Jesucristo cuando apenas estaba caminando en el *Balumilal* y tenía 12 discípulos. Había un señor hincado rezando a Dios y pasó uno de los discípulos y le dijo: "¿A poco al padre no lo has visto curar?" (*poxtayel*). "Sí, lo vi pero yo no puedo entrar en esa parte (en la cueva)." "¿Por qué no hiciste nada si a mí me están atacando, a mí me están amenazando?, ¿por qué no lo prohibiste?, ¿y cómo es que ustedes saben curar y quieren que a él no lo deje hacerlo?" *Kajwaltik* respondió: "Yo les dejé inteligencia para que curen a las personas. Si es mudo, ciego tienen que curarlo. Todo lo que ves es obra de Dios, pero siempre la obra del Satanás está presente y el que no sabe le busca dueño a la enfermedad y le dice al enfermo es aquel, él te está dañando, solo es así."

Al terminar el *Balumilal Kajwal*-Dios introdujo en las cosas vivientes su *ch'ulel*, por eso el agua, los árboles, plantas y algunas piedras también tienen *ch'ulel* que es diferente al de los animales y al de la humanidad, porque según se cree el *ch'ulel* se asocia con todo lo que está en movimiento, lo seco al entrar en contacto con la humedad de la Tierra retorna al ciclo de la vida, al movimiento del *ch'ulel*.

Toda la Tierra está poblada de una gran variedad de animales (*chambalam*), de insectos y gusanos (*sja'juletik*) y de plantas (*ja'maletik*) porque en ella viven y de ella se alimentan. Después creó las estrellas (*ek'*) para que en la noche proporcionen luz y la humanidad pueda ver con claridad la noche. Las estrellas están en lo alto y no se sabe de qué tamaño son, pero sí se reconoce la importancia que tienen en el orden del tiempo. Después creó el Sol (*K'ajk'al*) y cuando apenas estaba saliendo se dirigió al mar para secarlo y así se produzca sal (*ats'am*) primer elemento necesario para la creación de la vida; toda el agua del *Balumilal* es salada pero en el momento de la evaporación pierde la sal, entonces puede llover y dar vida a las plantas y animales de la Tierra. El Sol (*te K'ajk'al*) evapora el agua del mar, porque si no lo hiciera el *Balumilal* se inundaría. El Sol tiene la función de dar calor a la humanidad, porque sin el calor la humanidad no podría vivir.

Después de que *Kajwal* (Dios) creó el Sol (*K'ajk'al*), la Luna (*Me'u*) y las estrellas (*ek'*), la luz trajo vida y todo creció, diferentes plantas y árboles, la Tierra llana se convirtió

en Tierra prodiga y fértil. Antes de crear a la humanidad actual *Kajwal* (Dios) creó a los *Wol-itetik* quienes no quisieron recibir la bendición del Sol, porque pensaron que de allí vendría la destrucción. Decidieron vivir en las cuevas, en la profundidad de la tierra y en el interior de los cerros llevándose con ellos animales que vivían en la superficie para cuidarlos del paso del Sol, para que Dios los regresara a la superficie cuando observara que la tierra estaba despoblada y vacía. Pero no pudieron lograr su objetivo y los *Wol-itetik* se quedaron en las subterráneas tinieblas, rabiosos con los pobladores del mundo de la superficie que no lucharon contra el Sol, al respecto tenemos el siguiente mito-narración:

- Bueno les voy a contar otro punto, en cuanto a esto, al origen del *Chichmamtik*, una vez una persona quería ver la otra humanidad, porque en la Luna también hay tierra. Entonces aquí abajo también hay vida ya no comen solo se alimentan del olor, ya no se hacen (sic. defecan) ya no van al baño para hacer su necesidad, no cagan. Aquel señor bajó por una cueva y como le dio hambre y le gustaba mucho la comida, pidió de comer, después fue al baño y les pareció raro a aquellos. "¿Por qué vino hacer esto aquí?" Lo castigaron, no lo dejaron salir de la cueva, ellos no pueden salir sobre la tierra, porque el Sol los quema.
- ¿Los dueños del Balumilal, pueden salir al exterior?
- No, no pueden, tienen prohibido.
- ¿Y nosotros podemos entrar debajo del Balumilal?
- Sí, pero no debemos comer.
- ¿Cómo se llaman esas personas?
- Pero ya te conté, ellos se llaman *Wol-itetik* (sin culo). Son los dueños debajo de la tierra, es la otra humanidad. Los de *Takin uk'um* los han visto hay un pueblo debajo del cerro, porque retumba y se escuchan ruidos como si la Tierra estuviera viva, pero son los *Wol-itetil*.

Dios creó a numerosos y diversos animales, con ellos la Tierra se hizo rica y prodiga; en los tiempos míticos los animales eran mansos porque no conocían al hombre. La tierra se consideraba, y aún se considera, terreno blanco y lleno de luz era *Sak'al k'inal* (tierra blanca), porque desde aquel tiempo todo lo bueno camina sobre la Tierra iluminada por la luz. No se sabe con certeza porqué *Kajwal* (Dios) creó a los *Wol-itetik* antes de la humanidad actual y cuál era su función. Lo que se afirma en diferentes testimonios orales es que los despojó del cuidado de todos los animales que vivían en los cerros; en cambio, los entregó a sus cuidadores a los *ajawetik*, quienes desde entonces se consideran los *Kanantaywanej* (cuidadores).

En el interior del cerro hay los mismos animales que en la superficie de la Tierra, solo que estos animales son de oro y plata porque no tienen delito, no cometieron ningún pecado y están a la disposición de los hombres de la superficie, para los hijos del Sol siempre y cuando dirijan las oraciones adecuadas al *Chichmamtik* (Tierra-partera-abuelo):

Fue así como el *Balumilal* (Tierra-Cosmos) quedó dividido en día y noche, cuando el Sol y la Luna hicieron su aparición en el *Toyol*, en lo alto de la superficie terrestre. Desde aquel momento gobiernan en lo alto los astros que por excelencia cuidan y fijan las normas del buen comportamiento de los hombres en la superficie. A los *Wol-itetik* los destinó a vivir en las profundidades de la tierra en el *Ye'tal lum*, están obligados a tener respeto por los astros, porque no quisieron la luz del Sol en los tiempos donde antes solo había oscuridad. La Tierra es receptora y símbolo de lo más antiguo, también se les nombra como nuestros antiguos madres-padres "*jme'tatik*" que viven en su interior.

En otros testimonios los colaboradores *poxtawanejetik* mencionan que: *los Wolitetik son los antepasados de nosotros* y que también se les nombra como *mamtikes*; tienen características ambivalentes, pues son al mismo tiempo femeninos y masculinos con forma antropomórfica esferoidal, principalmente en la extremidad inferior del cuerpo de la cintura para abajo y no tienen ano pues solo se alimentan del olor y vapor de las comidas. Están condenados a vivir en la profundidad de la Tierra, en la oscuridad, entre el lodo y la humedad excesiva que guarda la Tierra y entre la suciedad. Pues debajo de la Tierra y alrededor de ella existe solo agua. Agua por debajo y agua en la circunferencia que delimita la Tierra y la separa del espacio superior del *Ch'ulchan* (el cielo)<sup>43</sup>. Cabe aclarar que la palabra *wol* significa literalmente redondo o bola y al mismo tiempo se utiliza como un sufijo numeral para indicar y contar objetos de la naturaleza con forma esférica. Así, por antonomasia Kajwal-Dios hizo a los primeros pobladores y los modeló con la sustancia de

.

El mito anterior relatado por los *poxtawanejetik* de Yajalón se puede comparar con el mito de creación de los tseltales de Oxchuc recopilado por Page quien nos dice: "Antes de la llegada de "Dios Padre, Dios *Tatil*", el mundo no tenía dueño, era puro mar, no había tierra. Entonces "Dios Padre" lo vio y mandó el agua para abajo y la tierra subió flotando, sus raíces son los ojos de agua, los arroyos y los ríos y para sostenerla creó cuatro pilares o postes que tienen sus pies en el mar. En el momento en que Dios disponga el exterminio de la humanidad, solo tiene que ordenar el derrumbe de los postes y con esto se generará un movimiento telúrico que todo lo destruirá y que será completado por el agua del mar que todo lo inundará, como resultado de la caída de la tierra dentro de este. Prueba de que la Tierra está sobre agua es que al excavar un pozo, cerca o lejos de la superficie siempre se encuentra agua. Pero solo era tierra no había nada ni plantas ni animales, así que Dios *Tatil* poco a poco fue construyendo todo. Según los datos aportados por una colaboradora, antes de proceder a la creación del hombre, Dios *Tatil* envió a la paloma *tsu'mut* a corroborar si la tierra se había secado y como prueba le pidió una rama seca y un gusano. En este punto son rescatables dos comentarios, el primero en relación con la contradicción existente entre una tierra vacía, sin nada y la prueba que Dios *Tatil* pide a la paloma; en tanto que el segundo, versa sobre la mezcla entre el mito del diluvio judeo-cristiano y el mito de creación" (Page Pliego, 2006: 5).

la misma Tierra, *yesomba ajch'al chab* (sustancia lodosa parecida a la cera de abeja) en forma esférica "*la swolan ta pasel*" (los hizo o tejió en forma de bola). 44

El mito-fundador forma parte de una narrativa entrelazada con elementos y creencias del mito cristiano de creación del universo y de la humanidad, expresa y forma parte de las facetas multidimensionales de las creencias mayas-cristianas de la actualidad. El mito de creación expresa una plástica ideológica por donde deambulan las creencias religiosas de los tseltales yajalontecos ya que impregnan de estas nociones religiosas y significados simbólicos la dimensión espacio-temporal en los diversos ritos que realizan en la esfera terapéutica doméstica como extra doméstica. Pues, en ellos se utilizan y expresan distintas oraciones dirigidas a las entidades anímicas que pueblan las cavidades subterráneas; seres ctónicos que atrapan en ocasiones al *ch'ulel* de las personas y los introducen a las cuevas o los dejan anclados en el lugar donde resbalaron o cayeron por accidente en las hondonadas del paisaje, entuertos que propician principalmente la enfermedad de susto (*xi'el*) a la humanidad que ocupa la superficie terrestre.

## 2.1.2 El mito de creación de la Humanidad (kristianoetik-winiketik-antsetik)

El mito creencia<sup>45</sup> de creación de la humanidad hace referencia a elementos del mito cristiano, pero lo interesante es la interpretación de los diferentes elementos que lo integran y la forma cómo lo actualizan los *poxtawanejetik* tseltales.

Actualmente los tseltales yajalontecos se autodenominan *Kristianoetik* como referencia al legado de los *jme'tatik* (los madres padres) y fijan su origen en los tiempos de renovación mítica iniciada por *Kajwaltik*—Jesucristo. Con este concepto tratan de

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> En este sentido puede compararse la información del mito con los de los tzotziles de Zinacantán, confrontar en este punto a Fabrega y Silver (1973: 25) y para San Pablo Chalchihuitán a Köhler (1995: 13) quien dice que estos enanos se llaman *h'ac'elhol* "cabezas de lodo". En el municipio de Venustiano Carranza, antiguamente San Bartolomé de los Baños, Díaz de Salas reporta la existencia de enanos que viven bajo la tierra y se les denomina *koncave'etik, pixulum* (1963: 259). Sobre el recorrido que realizan el Sol y la Luna nos dicen los autores que: el Sol pasa tan cerca que los enanos usan grandes sombreros o se protegen del gran calor untándose lodo sobre la cabeza y la nuca, Fabrega y Silver (1973: 101-102). Köhler señala que los enanos son tan débiles para trabajar que se alimentan únicamente de oler comidas. Cuando el Sol se encuentra en el cenit de *kolontik*, en la superficie de la tierra es media noche (1995: 13-14).

Alfredo López Austin quien nos dice que: "Las creencias míticas son producidas por las relaciones sociales, y en las creencias, en sus contradicciones, están transpuestas las contradicciones de la sociedad. Existen las creencias míticas pero no como un complejo; pero no como un sistema unitario, homogéneo y estático. Este complejo está compuesto de piezas móviles que mantienen cambiantes relaciones entre sí. El mito creencia es un saber social, una interrelación de saberes individuales puestos en marcha en contextos de prácticas diversas" (2003: 115).

reconocerse entre sí como los verdaderos cristianos/hombres los *bat'silwinik*. Es un concepto de identidad que incluye a todos los mayas de la zona norte y de otras regiones. Se diferencian de los otros "los *chopol kristianoetik*" designación con la que identifican a los ladinos y mestizos de la región.

También, y a través de la palabra, en las oraciones sagradas el *K'opontik* Dios se expresan como hijos de Dios "somos de Tierra, somos de lodo," *lumotik ajch'alotik*, pues todo hombre y mujer tiene un *ch'ulel* que *Kajwal* (Dios) les concedió en el momento de nacer en el *Balumilal*.

El mito dice que *Kajwal* (Dios) creó a la pareja primigenia modelándolos con una materia dúctil y manuable "el lodo" (*ajch'al*); primero modeló la caja y después agregó piernas y brazos, por último hizo la cabeza, le dio primero ojos, después boca nariz y al último las orejas, sopló (*ik'*) por la boca y nariz a los primeros hombres y así cobraron vida. Podemos interpretar que *Kajwal* (Dios) fue agregando poco a poco los sentidos que los hombres hechos de lodo necesitaban para vivir en el *Balumilal*.

El sentido más importante de la vida es sin duda el de la vista. En las oraciones sagradas se utiliza una metáfora para referirse al sentido de la vista como *och sna k'inal* (entrar a nuestra casa la Tierra) quizás es el sentido por excelencia de la cultura maya tseltal, pues es por la vista por donde aprecian y comprenden el mundo. Como indica el testimonio de un colaborador:

- ¿Ahora el mero Kajwal como crees que nos hizo?
- No sé cómo, dicen que de lodo.
- ¿Cómo le hizo?
- ¡Pero como es *Kajwal*-Dios pues!, primero les dio ojos, pies y manos, después le creó la boca y la nariz, después les sopló y cobró vida.
- ¿Cuántas personas fueron hechas así?
- ¡No sé cuántos!, solo dos.
- ¿Quienes fueron?
- -: Adán y Eva.
- ¿Nosotros tenemos origen de ellos?
- Sí, es por eso que las personas empezaron a reproducirse por comer la manzana. Al comer la manzana empezaron a ver el mundo (och sna k'inal)

Continuando con la exposición del mito de creación de la humanidad no hay un consenso entre los colaboradores de quién fue creado primero si Adán o Eva; sin embargo, los *poxtawanejetik* coinciden en que ambos fueron creados al mismo tiempo de lodo -

*ajch'alotik*. <sup>46</sup> La controversia entre los *poxtawanejetik* parece ser que *Kajwal* (Dios) creo primero a la mujer antes que el hombre, Eva aparece primero en el *Balumilal* (Tierracosmos) y desde entonces se identifica a la Tierra como símbolo femenino, al respecto tenemos el siguiente diálogo con un *poxtawanej*:

- ¿ A quién hizo Dios primero, a Adán o a Eva?
- Primero fue Eva, después vino Adán, pero como pecaron por comer un pedazo de manzana, había una culebra que estaba espiando y vio que Adán había salido a cuidar a los animales, Eva fue engañada (*lo'lael*) por la culebra y cuando Adán llegó le reclamó a Eva por comer de la fruta, ya que *Kajwal*-Dios había dicho que era prohibido comerla. Eva le dice a Adán: "Prueba, está muy rico." Y Adán también comió de la manzana y pecaron, rápidamente corrieron para cubrirse porque antes estábamos desnudos, cortaron hoja de higuerilla y con eso se taparon, les abrió los ojos y les dio pena verse así.
- ¿Quién fue el que incitó a pecar?
- Fue la culebra, *Pukuj* (diablo), el Satanás. Hace tiempo la culebra caminaba parada, tenía pies y caminaba como un pollo. *Kajwal* (Dios) le piso la cabeza y es por eso que ahora se arrastra en la Tierra y le dijeron que comerá por siempre de palos podrido y lodo, es por eso que así está *Tatil* (padre).
- ¿Si Adán y Eva no hubiesen pecado, existiríamos?
- Bueno no estaríamos, no existiríamos.
- ¿Cómo estaría el Balumilal?
- Pero solo estaríamos así, estaría lleno el Balumilal con puro *Ch'ul* (espíritu), no existirían las personas. Si fuera así no comerías sal, carne viviríamos por el aire.
- ¿Estuvo bien que hayan pecado?
- Bueno, qué le vamos a hacer, porque el terreno de nuestro padre es tan grande, son como 35 naciones, el terreno está vacío en balde, mejor hago que pequen, *Kajwal*-Dios así lo quiso, nos reproducimos, pero el *Balumilal* se destruirá por segunda vez, pero es hasta que el *Balumilal* ya esté muy lleno cuando los solares sean por pedacitos y entre nosotros empezaremos a pelear a hacernos enemigos y Dios se va enojar, somos trabajo de Dios y él mismo lo va destruir.

Según las creencias religiosas de los colaboradores el pecado original fue planeado por el mismo *Kajwal* quien da las instrucciones a la culebra, al *Pukuj* (diablo), para engañar a Eva y propicie el pecado original y a su vez Eva incite a Adán para que también pruebe la

Es elocuente que este mito creencia se repite en otros municipios de una manera similar pero adecuando sus elementos al contexto cultural donde tiene vigencia; al respecto Page Pliego reporta que para el municipio de Oxchuc los *poxtawanejetik* expresan el siguiente mito: "El primer ser humano que creó fue un hombre al que llamó Adán. Lo hizo de lodo. Su creación tuvo como objeto primario que se hiciera cargo de cuidar todo lo que había en la Tierra: árboles, plantas, animales. Su alimento eran frutas. Entonces Dios vio que estaba solo y concibió la idea de crearle compañía, se presentó ante él y le dijo: "Mira Adán, yo estoy viendo que no puedes vivir solo aquí en la Tierra, yo te voy a buscar una tu compañía que será una mujer. Esta mujer es para que te mantenga con tu comida y tú tienes que trabajar para que tengan alimentos para los dos." Y Adán contestó: "Está bien Dios Padre, lo aceptó. Entonces Dios dijo: "Bueno, si así lo quieres, nomás acuéstate boca arriba y yo voy a agarrar tu cabeza." Luego le sacó una costilla e hizo a la primera mujer, Eva. Adán y Eva solo se hacían compañía, no tenían relaciones sexuales, estaban para cuidar la Tierra. Los animales y la primera pareja eran todos iguales, podían hablar entre sí y no había predadores "ningún animal se comía a otro, ni mordían" (Page, 2006: 4,5).

manzana del pecado. Por eso al diablo se le denomina *lo'lajwanej* (engañador)<sup>47</sup>. La interpretación de los colaboradores es que la manzana es el símbolo que representa el acto mismo de las relaciones sexuales entre Adán y Eva lo que se considera *mulil* (pecado, falta); en este sentido, las relaciones sexuales quedan instituidas socialmente y *Kajwal*-Dios legitima las relaciones entre ambas personas. Pero, al mismo tiempo *Kajwal*-Dios los condenó a tener 12 hijos y poblar la Tierra en múltiples naciones, le ordena a Adán tomar su azadón (*asaron*) y herramientas para sembrar la Tierra y a Eva la condena a parir con dolor a sus hijos eternamente, como dice el siguiente testimonio:

- ¿El comer la manzana, pasa actualmente con nosotros?
- ¿Por qué no?, sí pasa.
- ¿Es el pecado que dicen (mulil= tener relaciones sexuales)?
- Si engañas a una muchacha y la molestas *(uts'inel tener relaciones sexuales con ella sin que se casen y después la abandonas)* esa es la manzana, es el significado actual.
- ¿Entonces la primera vez que se acompañaron (*sjokin sba'ik tuvieron relaciones sexuales*) Adán y Eva fue por comer de la manzana y ahí empezaron los pecados?
- ¿La manzana que es, es el *Pukuj*-Diablo o es el mismo *Kajwal*-Dios que ordenó al diablo?
- No sabemos qué es, fue obra del diablo. *Kajwal*-Dios dijo que no comieran de la manzana porque era prohibido. La culebra vino a engañar que sí era bueno comer la manzana y fue así que Eva cayó en el pecado, la culebra es el diablo y por eso le dijeron a la culebra que se arrastraría eternamente.
- ¿Si vemos a una culebra es como si estuviéramos viendo al *Pukuj*-diablo?
- Pues sí es
- ¿Entonces si una pareja de adultos o jóvenes en el noviazgo tienen relaciones sexuales sin que estén casados por la iglesia es pecado?
- Sí, es pecado
- ¿Es como si estuvieran comiendo de la manzana?
- Si, porque no se casan en la vista de *Kajwal*-Dios, no resulta ser su esposa, hasta que se casan, sus cuerpos se juntan.
- ¿Kajwal-Dios solo hizo a Adán y Eva o también todo lo que hay en el Balumilal?
- *Kajwaltik*-Jesucristo vino después, pero el Dios *Tatil* fue el que hizo todo el *Balumilal*, hizo los animales, los *Kristianos*; Dios hizo todas las especies de animales que hay en el *Balumilal*.

La cosmovisión actual refleja la inmanente destrucción de la humanidad. La segunda destrucción no está fuera del planteamiento cosmogónico, pues los hombres de la

-

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Nuevamente Page Pliego nos reporta lo siguiente: Luego el "Diablo" a través de *lolajwanej* (engañador) los dominó e hizo que les saliera la necesidad de tener sexo y con eso empezaron a procrear hijos con lo que la Tierra se pobló. La manera en que el Diablo los dominó, fue que una ocasión en que Adán había salido al monte a cuidar y estar con los animales, el Diablo se presentó ante Eva en forma de culebra, se subió específicamente a un manzanal del que Dios había prohibido a los "cuidadores" cortar frutos. Cortó una manzana y la mordió, y como en ese tiempo los animales hablaban, le dijo a Eva que la probara, al principio se negó, pero ante la insistencia de la culebra quien resaltaba la exquisitez del fruto, no se pudo resistir y la probó, guardando la mitad del fruto para Adán. Cuando este llegó Eva le ofreció el fruto, de inmediato Adán la recriminó por haber violado la prohibición, pero Eva ensalzó tanto el fruto que al final Adán lo comió. De esta un pedazo se le quedó "trabado en la garganta" de donde viene "la bola que todos los hombres tienen en la garganta".

actualidad no son perfectos ni tampoco han cuidado debidamente el *Balumilal* (Tierracosmos) que *Kajwal*-Dios le entregó a la primera pareja humana, al respecto tenemos la siguiente narrativa de un colaborador:

- ¿Cómo era el Balumilal cuando solo Eva y Adán lo habitaban?
- ¡Ah! pura montaña, arboledas, baldíos pedregosos, puros animales: venados, tigres, elefante, eran puros animales y nadie los comía. Adán y Eva eran cuidadores de los animales, pero como pecaron ahora ya no encontramos animales, podemos encontrar elefantes pero ya en los zoológicos del gobierno.

A partir de esta imagen del mundo actual el mito de origen se mezcla con la versión judeo-cristiana de la tentación y pecado original que se constituyen en elementos aglutinadores de una visión más compleja y de múltiples significados subjetivos que expresan las contradicciones sociales ocultas en la aparente regularidad de la estructura social.

También la narración refleja la estructura del mundo y sitúa la relevancia de los valores culturales, nos introduce ineludiblemente a la concepción del destino del hombre en la Tierra. Destino que no está acabado y que por ende está lleno de sufrimiento y/o dificultades que se manifiestan en el aumento de las enfermedades, observan dramáticamente cómo se agudizan los conflictos sociales, políticos y económicos.

El destino es precisamente lo que no se elige, y precisamente expresa la visión escatológica de la vida dividida en *k'antinbak* (infierno) y *Ch'ulchan* (cielo) y nos muestra la figura de la persona como un texto por cuanto se pueda sobre ella sentir y decir.

#### 2.2 La Estructura del Mundo - Balumilal

La concepción y la explicación sobre la estructura del mundo que proporcionan los *poxtawanejetik*, resulta fundamental para construir un sistema de explicación semántica y por tanto simbólica; en tal sentido, en este apartado, y en lo sucesivo, emplearemos los conceptos semánticos de la lengua tseltal y trazaremos una aproximación emic para nombrar a las cosas, los lugares o espacios y la estructura del universo o geografía sagrada. Consciente del riesgo que ello conlleva, ya que al trasladar los conceptos emic del tseltal a conceptos etic en español, se pierden significados importantes, y muchas veces no es el sentido apropiado del término, sobre todo cuando se traduce de una lengua a otra, y aún

más, cuando se tienen variedades dialectales entre los tseltales de los diferentes municipios<sup>48</sup>.

Iniciaremos con el *Balumilal* (Tierra-cosmos integra diferentes planos de la realidad). Se percibe como un cuadrángulo donde se mantiene una armonía aparente para no alterar el equilibrio de la vida entre el hombre y las deidades, entre *Chichmamtik* (Tierra) y el *Ch'ulchan* (estrato superior); en el primero acontecen tanto los eventos naturales como los sobrenaturales, en el segundo los sobrenaturales y cósmicos

La geografía sagrada del *Balumilal* (Tierra-cosmos) se concibe en dos planos, uno vertical y el otro horizontal. Esta percepción es la que determina la acción y destino de la persona o las personas en su espacio geográfico. El plano vertical es tridimensional. Abajo en tseltal se nombra como *ye'tal* y significa inframundo; después se encuentra *o'lil* o *lum* (intermedio o en medio de los planos inferior y superior) que integra la superficie de la Tierra; por último, se encuentra *ta toyol* (plano superior o arriba de) que también se nombra como *Ch'ulchan*. En los tres planos hay vida y se presenta de diferentes formas en la percepción de los *poxtawanejetik*:

Debajo de la tierra hay vida, son iguales que nosotros, viven en el *ye'tal*, nosotros estamos en el segundo nivel en el *o'lil*, en el tercero es el *toyol*, está Tatik-Dios y *Kajwaltik* (Jesucristo), la Virgen de Guadalupe. También los de abajo comen. El Sol está en constantes giros, se oculta a las 5 o 6 de la tarde y allá abajo ya serían 5 o 6 de la mañana, también la Luna está girando. También hacen necesidades, pero ya no tanto como nosotros, ellos comen de lo mejor (*yuts'il*), comen por medio del espíritu. El cielo es de un solo nivel, no hay otros. <sup>49</sup>

Los tres niveles están conectados entre sí, es decir, la vida del hombre está destinada a tener lugar en cualquiera de los tres niveles, pero nunca puede estar al mismo tiempo en los tres lugares. Los tres niveles se interconectan a través de *lum o Chichmamtik* (Tierra), a esos espacios se les consideran sagrados por el significado y la fuerza de los símbolos anímicos con los que se dirigen a ellos.

El plano horizontal se integra por las orientaciones del *Balumilal* (Tierra-cosmos) ya sea en línea recta, círculo, cuadrado y rectángulo, permite la ubicación y orientación del bien y de los males que hace la humanidad con el *Balumilal* y a su vez con los *sk'inalel* (los

<sup>49</sup> Entrevista No. 1 con el Sr. *poxtawanej*, UCP. Realizada el 16-05-2005, Yajalón, Chiapas. Diario de campo MAMC.

78

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Al respeto Otto Schumann opina: "Existe unidad lingüística entre los pueblos mayas, háblese de tseltales, tsotiles, choles o tojolabales específicamente son comunidades de hablantes que comparten más o menos rasgos lingüísticos comunes, pero no hay unidad étnica, porque los rasgos son muy diversos, lo que vale para un grupo ya no lo es para otro, aún dentro de la misma comunidad lingüística". Comunicación personal.

lugares sagrados de y para las deidades intermedias)<sup>50</sup>. Conociendo los tres niveles del plano vertical, los *poxtawanejetik* se orientan en el tiempo y en la geografía sagrada por medio de los cuatro rumbos cósmicos.

Tomando como referencia la dirección de *Te K'ajk'al* (el Sol)<sup>51</sup> quien guía las actividades de hombres y mujeres, en el campo y en la casa, en general todas las actividades cotidianas están supeditadas a la aparición y desaparición del astro en el *toyol*.

Los rumbos o puntos cardinales cobran importancia en los rituales terapéuticos y agrícolas, pues el cuerpo de los ritualistas se coloca en la posición de *sloki'b k'ajk'al* (el Oriente o la salida del sol), en las oraciones como en las limpias y rameadas del cuerpo del enfermo/enferma acaban en los pies y se asocian con el *smali'b k'ajk'al* (el Poniente o la ocultación del Sol). <sup>52</sup> La primera orientación marca el inicio de las actividades, la segunda el fin de las actividades rituales y descanso de los hombres. En los rituales estas dos orientaciones son marcadores relevantes porque actúan sobre las fuerzas anímicas de la persona, ya que tienen la fuerza de integrar o reunir el *ch'ulel* y el cuerpo de la persona.

La postura corporal que asumen los enfermos en las ceremonias terapéuticas está acorde con el *slok'ib K'ajk'al (el oriente)* y el *smali'b K'ajk'al (poniente)*, pues el cuerpo

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> Al respecto Alicia Barabas nos dice: "La dimensión horizontal, por lo común representada como cuadrángulo, rectángulo o romboide pero también como círculo, organiza las orientaciones: centro y fronteras (periferia, límite). La concepción del centro, que interceptan el espacio de arriba y abajo y desde donde se marcan fronteras, suele construirse como lugar sagrado sea montaña o templo, a partir del cual se marcan las otras direcciones. Convertidas las dimensiones espaciales en orientaciones cardinales contaríamos: norte, sur, este, centro, zenith y nadir" (2004: 155).

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Evon Vogt reporta para los años setentas entre los zinacantecos lo siguiente: "Debajo del mundo visible, separado de él por espacio abierto, se halla el Mundo Inferior ('olom Balumil) también cuadrado, no es tan grueso como el mundo superior. Su superficie está habitada por enanos que, con los monos, fueron creados en el pasado mitológico, cuando los Dioses hicieron el primer intento, fallido, de crear al hombre. En el cielo (Winahel, "abierto arriba"), sobre la Tierra, está el dominio del Sol, la Luna y las estrellas. Algunos zinacantecos describen el cielo sostenido por los cuatro Dioses de las esquinas. El Sol, *Hch'ul Totik* o *Htotik K'Ak'Al* ("Nuestro Padre Santo" o "Nuestro Padre Calor") viaja por un camino que rodea a la Tierra cada día, creando un plano vertical que da expresión básica al concepto de "tiempo" en el universo; corta el plano horizontal, que proporciona "espacio" en el mundo zinacanteco. El "barredor del sendero" Venus (*Muk'ta K'anal*, "Estrella Grande") precede diariamente al Sol por ese camino. El Sol aparece cada mañana, se detiene al mediodía para supervisar los asuntos cotidianos de los zinacantecos, y desaparece cada noche. El Sol al mediodía es concebido como San Salvador. Al levantarse y al ponerse, el Sol pasa cerca de los océanos, haciendo hervir sus aguas. Por la noche prosigue su camino entre la tierra y el "Mundo Inferior", generando tal calor que los enanos de ese mundo deben de llevar sombreros de barro para protegerse" (Vogt, 1979: 31-34).

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Para ampliar esta idea para el área tzotzil véase: Guiteras Holmes 1965: 220-212; Arias 1975: 32; Vogt 1979: 34; Gossen 1980: 207-209; Page Pliego 2005: 119-129, para el área tseltal consultar Maurer 1983: 100-129; Breton 1984: 100-130; Pitarch 1994: 32-44; Page 2010.

es imagen sintética de las fuerzas del *Balumilal* y de los astros que gobiernan a la humanidad.

Las otras dos coordenadas, norte y sur, son referencias acorde a las condiciones sociales de las comunidades de esta región. Para ellos el Sur es *lekilal* (bienestar) es representado por las serranía (*witstikil*) donde se ubican los cerros y montañas sagradas, simbolizadas por la parte alta, verde y montañosa; del sur vienen todos los *ch'uleletik* de las plantas y animales que sirven de alimento. El Norte es *chopolil*, es representado con la parte baja y el límite del mundo es imaginado como *lajib* (limite o fin) entrada de ideas de otros países, lugar de las cosas malas, ahí están los gobiernos corruptos, las personas de doble corazón (*cheb o'tan*)<sup>53</sup>.

Estos planos permiten una concepción del *Balumilal* y de la vida con el fin de lograr un comportamiento equilibrado y acorde con las fuerzas que integran los diferentes planos de la estructura del *Balumilal*.

Para ingresar al supramundo se precisa una convivencia con un mínimo de pecados, delitos y faltas (*mulil*) sobre el *Chichmamtik* (Tierra-partera-abuelo). Desde el origen del mundo y la vida, el *Chichmamtik* tiene vida, es sagrado, pero, algunos lugares son más sagrados pues son los espacios donde habitan las deidades del plano inferior y se realizan actos rituales con el fin de comunicarse con estas, seres ctónicos que habitan la profundad de la tierra y a los que se considera dueños de los lugares y se nombran como los *ajawetik*. Los *sk'inalel* (lugares sagrados) son las unidades que integran el paisaje sagrado como cerros, ojos de agua, arboledas sombrías o amenas, cañadas, hondonadas, cuevas y ríos, estos lugares se consideran sagrados porque son fuentes de vida, proporcionan a las personas, a los animales y a toda la comunidad bienes para desarrollar la vida.

Sin embargo, los espacios sagrados también son lugares prohibidos y peligrosos, pues en muchas ocasiones "los dueños" propician enfermedades a las personas cuando sufren caídas en los caminos o cometen actos que van en contra de la armonía del *Chichmamtik* y por tanto de los *ajawetik*. Las cuevas son lugares sagrados donde se realizan rituales de petición, pero también se utilizan para provocar enfermedades que generalmente se expresan en envidias (*pich' o'tan*), males echados (*ak'bil chamel*) y daños (*ts'unel*).

Entrevista No. 2 con el Sr. VMM, realizada el 14-01-2006, en la Colonia Lázaro Cárdenas, Yajalón, Chiapas. Diario de campo, MAMC.

Cuando los *poxtawanejetik* dicen *Chichmamtik* en vez de *Balumilal*, es porque se dirigen a la Tierra con un temor (*xiwen o'tan*) que al mismo tiempo evoca respeto (*yich'el ta muk'*); con gestos y postura corporal de recogimiento y arrepentimiento (*xixun o'tan*) y defensa (*t'up mulil*), se dirigen las palabras sagradas a la Tierra. Esta postura corporal se utiliza solo cuando se está curando y en los rituales de cerros, cuevas, ojos de agua, o en las ceremonias y ofrendas de la casa *smak'inel na*, y de la Tierra *smak'inel k'inal*, en el tiempo que se cosecha el maíz y el frijol para consumo de la familia.

La vida, en cuanto a lo que a los seres humanos refiere, también es regulada por la fuerza del *Chichmamtik* y los seres que habitan los estratos intermedio y superior (*Ch'ulchan*). Por tanto, el desarrollo de la vida sobre el plano intermedio está sujeta a múltiples fuerzas o entidades que lo habitan, y por ello se enlaza a diversos significados que explican la relación, como indica la siguiente narrativa de un colaborador *poxtawanej*:

Se le llama *Chichmamtik* porque es nuestra madre, la tierra es nuestra madre y el cielo nuestro padre, de ahí salen los alimentos, ahí crecen el maíz, el frijol y todas las semillas, ahí crecen los animales, ella los mantiene con sus gusanitos, hay zacates para que coman los animales, dónde crecen, pues aquí en la tierra, también nosotros vivimos de ella, pisoteamos su ojo, orinamos, defecamos en su cara, qué debemos hacer, pues debemos rezar ya que la pisoteamos. Algunos dicen, *Balumilal*, otros *Chichmamtik*, pero es lo mismo, está junto, ahí están los *ch'uleletik*, ellos están en los cerros (*wits*), son los que entran en los cerros, en los ríos, en las cuevas, el rayo (*chawuk*) está en el cerro, el que tiene fuego verde está en el cerro, el que tiene *ch'ulel* arco iris (*sanselaw ch'ulel*) está en lo alto y alumbra con un arco de luz. <sup>54</sup>

El significado es muy amplio, es notorio cómo el hombre está siempre en contacto con el *Balumilal*, todos los trabajos a realizar, ya sea para curar o en las actividades agrícolas del campo antes de empezar se le pide permiso a *Kajwaltik*, al *Chichmamtik* y los *ajawetik*. Los cerros cobran una importancia en el plano intermedio porque se les dota de vida propia y autónoma e independiente de la humanidad.

## 2.2.1 Los cerros y montañas sagradas

Como se ha mencionado, todo lo que tiene vida está en movimiento, los *poxtawanej* de Yajalón, creen que los cerros, especialmente algunos que rodean las comunidades tseltales están vivos son "*mero kuxul*", <sup>55</sup> son ellos muy poderosos y guardan o son guardianes de los

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> Entrevista No. 1 con el Sr. *poxtawanej* ECV. Op. Cit.

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> Estas mismas creencias son reportadas por Eugenio Maurer para la comunidad de Guaquitepec quien nos dice que "Los habitantes de Guaquitepec creen que los cerros, sobre todo los realmente vivos (*mero kuxul*), son ellos mismos muy poderosos y, además, son la cede de gran poder (*bayel stul*). Según ellos, todos los

tesoros de la comunidad. Como ejemplo de ello tenemos el cerro Kulint'e, el cual se ubica al sureste de la colonia ejido Lázaro Cárdenas del municipio de Yajalón, se cree que ahí se guardan campanas de oro, plata y candelabros de oro. Las creencias dicen que las personas que fundaron la comunidad escondieron los tesoros de la colonia durante la guerra de los cristeros, por ello el cerro se convirtió en el guardián de los tesoros de la comunidad.

Los cerros son fuente de vida porque allí se cosecha el maíz y se recoge la leña, el agua brota de los manantiales, ocasionalmente se caza y sobre todo allí se encuentran y colectan las plantas medicinales. El territorio tseltal es una geografía sagrada compuesta de cerros sagrados (Ch'ul Wits) y por su magnitud se consideran realmente vivos (kuxul). Se dicen que unos son más jóvenes que otros; es decir, se jerarquizan por su altura o magnitud entre kerem (niños) y mamal (ancianos). Se cree que los cerros crecen y se mueven cada vez que la tierra se mueve y tiembla. También se dice que los cerros tienen lugares sagrados o *sk'inalel* y por consiguiente los habita un *ch'ulel*.

El rayo se asocia al cerro mediante el ruido y el color de su destello. El rayo es un ch'ulel poderoso. Este tipo especial de ch'ulelal, el rayo verde (yaxal chawuk) se considera bendición de Dios, son bienhechores de los hombres. El sistema de creencias en torno al ch'ulelal dice que el rayo verde es bendición y protección para las comunidades, el rayo rojo (sakil chawuk) es bravo, si hay un árbol lo corta por la mitad, tiene hacha.

Los mitos dicen que muchos hombres intentaron saber cómo está formado el rayo pero nadie llegó a comprenderlo, puesto que es mandato de Dios para proteger a los hombres y cuidar las milpas y a las comunidades (lumal). Es decir, los lugares sagrados o santuarios naturales como los cerros viejos y jóvenes (mamal o kerem wits), son lugares que guardan las riquezas de la comunidad, y por tanto, son lugares que tienen dueño (ajaw) y muchos ch'ulelaletik. Son lugares que no tienen miseria, en su interior hay grandes corrales con diferentes animales, hay diversos animales de oro, monedas de oro y plata. Si la persona se dirige a estos lugares con las debidas ofrendas y oraciones el ajaw le concede los animales y las riquezas que él quiere, todo lo que pidan en las ceremonias y ofrendas dirigidas a los *ajawetik* se les concederá. Sin embargo, hay hombres ordinarios que no se

cerros son kuxul, vivos, ya que son la fuente de vida para ellos: allí siembran su maíz, allí recogen su leña, allí brotan los manantiales. Pero hay tres o cuatro cerros que son "realmente" vivos (mero kuxul), pues precisamente quienes moran en sus cuevas son: la Virgen, Madre del maíz, el Ángel, protector de la vida salvaje, así como diversos santos y, además, una cruz" (Maurer, 1983: 114).

dan cuenta de las bondades y regalos que los *ajawetik* les hacen llegar. Al respecto, un testimonio dice:

Cuando era el tiempo de las grandes fincas, los dueños tenían muchos sirvientes que mandaban a trabajar sus campos y cuidar los animales. Había un mozo que se destacaba de los demás pues era muy flojo y no sobresalía en nada especial. El patrón lo tenía siempre en los trabajos más pesados y sus compañeros se burlaban de él, porque el patrón lo mandaba a traer leña al monte y agua a los ríos con las mujeres y criadas de la finca, se llamaba Xun pero le decían Xun K'ib (cántaro), ninguna mujer lo quería por ser muy flojo y feo, todas las noches lo abrumaba el deseo de tener mujer entre sus brazos pero ninguna de la finca le hacía caso. En su desesperación acudió con un ujultawanej (rezador de los cerros) para que intercediera por él y se dirigiera a los ajawetik de las cuevas. El anciano era un buen poxtawanej y le dio pena, la pena que llevaba el Xun K'ib. Él le pidió que lo pulsara para ver si tenía suerte con una mujer. El anciano le contestó: "Sí, pero vendrá solo por tu trabajo en la finca y si le mientes que eres mozo, aunque la mujer sea fea y robusta, se irá. Si la mujer no te hace caso y no puedes atraer su corazón, la puedo traer con los ajawetik siempre que puedas mantenerla, pero si le faltas a ella, se alejará de ti".

Xun K'ib quedó satisfecho y esperó un año hasta que el anciano poxtawanej le señaló el tiempo justo para la ceremonia de la cueva, era un jueves cuando las puertas del Balumilal están abiertas. Xun K'ib se preparó comprando unos litros de pox para recibirlo. Antes de la media noche se dirigieron a la pequeña cueva de un cerro para evocar al ajaw que vivía allí, se introdujeron en la oscuridad y con gran diligencia y llanto le rezaron. La luz de las candelillas resplandecían mientras oraban al ritmo de los pájaros nocturnos mank'olechetik' y eso le daba fuerza a sus voces para orar: "Señor ajaw, abuelo mamtik, esta noche de jueves, estamos bajo sus pies, postrados bajo la sombra de ustedes; acudimos a que toques, a que vibres su corazón (ak'unubtesbey yo'tan) de la joven. Porque está frío su corazón (sikme yo'tan), este hombre tiene deseo. Si no sabe galantear hazla regresar a su pueblo. Perdón, pues, abuelo ajaw, por estas palabras, por el goce del hombre, palabra cumplida." Dijo el anciano a Xun K'ib: "En quince o veinte días tendrás en tus brazos a la mujer que deseas." Así fue, pero solo vivieron juntos dos años, la mujer regresó a su tierra. El Xun K'ib no cumplió su palabra, no le dijo que era mozo y además no le gustaba trabajar. Este conocimiento no se debe de practicar, hay cosas que sí se deben aprender en la vida.

El lenguaje sagrado dirigido a las deidades se considera trabajo sagrado (*Ch'ul at'el*), todo lo que el *poxtawanej* evoca o nombra se hace presente en el altar y al dirigir las palabras adecuadas a las deidades éstas conceden o intervienen por ellos en un trabajo ritual. Este tipo de conocimientos y acciones rituales, como posteriormente se analizará, se revela a través de los sueños. En el mundo onírico *Kajwal* (Dios) le habla al *poxtawanej* y le confiere su mandato y le traduce o transfiere los conocimientos necesarios para realizar su práctica terapéutica y ritual. A diferencia de la persona ordinaria que no tiene ese regalo, no cuenta con la facultad de ver más allá del mundo ordinario, no puede ver al interior de los lugares, montañas y cuevas sagradas, ni mucho menos evocar la presencia de las deidades del *Chichmamtik*.

Respecto del *ch'ulelal* negro, se dice que trae enfermedad y envidia, esta entidad anímica se asocia con frecuencia con los vientos o aires de las cuevas, se considera un peligro para la persona y la comunidad. En otro testimonio se nos dijo que había un anciano *ak'chamel* que tenia un *ch'ulel* negro y se alimentaba de los *ch'ulel* de los recién nacidos. El pueblo estaba cansado de este *yetal pukuj* hasta que lo enfrentaron los más jóvenes y le exigieron que parara con sus fechorías, o lo quemarían vivo; sin embargo, tenía como *lab* al *tensun* (cabra), considerado muy poderoso y no pudieron hacer nada. Los jóvenes pidieron ayuda a un hombre inteligente (*p'ijilwinik*) que tenía como *ch'ulel* al rayo rojo (*sakil chawuk*). Durante un tiempo estuvo estudiando al brujo para ver por donde podía atacarlo y matarlo, pero no sabía por dónde, porque si lo atacaba de frente (en los ojos, en los oídos, en la nariz o por la boca cuando comía) el otro se podía dar cuenta y defenderse, la única forma que se le ocurrió fue cuando éste estuviera defecando, y por allí le lanzó un rayo que lo mató.

Resulta más que obvio que las partes del cuerpo que permiten dejar salir y entrar al *ch'ulel* u otros bichos, criaturas (*yalak'*) o cosas (*biluk*) son las que se acaban de nombrar, pues son los orificios que dan acceso al interior del cuerpo; por homología las cuevas son los orificios que permiten entrar o salir del *Chichmantik* las fuerzas invisibles del mundo.

Como se ha mencionado, en el interior de la tierra hay otros seres anímicos, son los *ch'ulelaletik* que han sido escondidos o han decidido vivir ahí. Al vivir dentro de la tierra se hacen parte de los dueños o cuidadores del lugar, pero son diferentes a los *ajawetik*.

## 2.2.1.1 El cerro del *Ajk'kabalna* (la casa de la noche o de la oscuridad)

El cerro del *Ajk'kabalna* es el padre de toda la serranía oriental (*slokjib k'ajk'al witstikil*) de las comunidades tseltales de Yajalón. Es un elemento simbólico muy importante en la cosmovisión de los *poxtawanejetik* no solo porque están integrados los tres planos de la estructura del mundo, sino porque además en sus fértiles tierras se encuentran las plantas, bejucos y árboles medicinales que los *poxtawanejetik* ocupan en los diferentes ritos de curación. Es santuario natural y se considera el ombligo del mundo entre los tseltales de Yajalón.

- ¿Y el cerro del *Ajk'abalna* cómo está?
- Ah, pero ese es el padre de los cerros, es el centro de este *Balumilal*, por eso gracias a *Kajwal* que todavía no nos ha llevado, es el ombligo de la tierra.
- ¿Cómo sabes que es el ombligo del Balumilal?

- Lo sabemos porque el mismo *Kajwal* nos lo dijo, si solo lo queremos saber así por pensarlo, no se puede.
- ¿Qué hay allí?
- Hay muchas cosas como ese cerro tiene una hija, el *Yaxwinik* llego a pedir a la muchacha, por eso ahora están en armonía. El *Yaxwinik* está alto, pero el *Ajk'abalna* mide 5 leguas de altura, es el más grande.
- ¿Por qué es el ombligo del Balumilal?
- Porque es el centro; toda esta tierra es su centro no hay otro, el centro del trabajo de *Kajwaltik*. Ve a ver arriba del cerro, He llegado arriba del *Ajk'abalna*, pero no en persona.
- ¿En qué forma llegaste entonces?
- Pues como me decían que está así, decían y lo describían, y pedí de favor a *Kajwal*: "Señor, muéstrame tu trabajo, ¿es cierto lo que dicen que hay muchas cosas ahí, que hay ganado?" *Kajwal* me respondió: "Ay, hijito, no vas a llegar, te puedes quedar allí." "Pero quiero verlo." Y me llevó por medio de mi *ch'ulel*. Hay un río grande, allí nace el *ik'ox*, las vacas descansando alrededor. Allí habitan las culebras muy grandes. Había una que cuidaba la entrada de la cueva, es una víbora, es muy grande como un árbol. Un señor entró porque quería riqueza, le llegó a pedir favor al *ajaw*; pero llegó a sentarse y no hizo los rezos adecuados, quiso imitar a los *poxtawanejetik*, entonces sintió y vio que se mueve el árbol donde estaba sentado, se preguntó, y porqué se mueve, y siguió observando hasta ver que era una culebra que tenía siete cabezas. La culebra es la *Juk'ebsejpchan*. El hombre jamás volvió a salir de la cueva.
- ¿Nosotros podemos ver esas cosas y la culebra de siete cabezas?
- Una persona común no puede ver la culebra de siete cabezas, solo la ven las personas como nosotros que tienen poder (yu'el), ustedes la pueden ver pero se espantan, le tienen miedo, pero el que tiene trabajo con Dios no lo tiene, porque ellos saben que no muerde.
- ¿Cuál es el origen del Ajk'abalna?
- Pero fue *Kajwaltik*, fue desde que Dios hizo toda la tierra y desde entonces dejó al *Ajk'abalna* como el centro de la tierra, le dejó agua, esta agua que estamos tomando viene de allí. Toda el agua que ves viene de ahí. Es la entrada al mundo de abajo, solo que la culebra cuida la entrada, no se puede pasar nada más así sin permiso. Hay que hacer oración para que *Kajwal*-Dios te dé el permiso y puedas entrar. Muchos entraron sin permiso para sacar algo y nunca regresaron o se enfermaron.

El cerro del *Ajk'abalna* está compuesto de dos vocablos que forman una palabra compuesta, *ajk'abal* significa noche y *na* casa, literalmente se puede traducir como la casa de la noche o de la oscuridad.<sup>56</sup>

La entrada al cerro es a través de la cueva que lleva el mismo nombre; la cueva es el lugar o espacio sagrado donde acuden los *poxtawanejetik* para hacer diferentes rituales, ya sea para recuperar el *ch'ulel* de los enfermos que fueron atrapados por el *Balumilal* o por el

54).

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> César Corzo nos proporciona una interesante interpretación de este vocablo, nos dice que la palabra Acabalna significa: "Acabalná. Ak'bal na, "infierno", ajkabal-na, ajkabal; noche, na, casa: "Casa de la noche", Tzeltal. nombre de una altura entre Yajalón y Petalcingo. Becerra Traduce a Acabalna como la casa oscura y agrega: "la casa oscura se corresponde con el Miktlan de la mitología nahoa, con la cual tiene notables analogías la sendal pero no cayó en la cuenta que eran la misma cosa (V. Yuguatepec) (Corzo, 2003:

*lab*, entidad anímica peligrosa de los *ak'chamel*, que lo atrapa y lo sumerge en las profundidades del corazón del *Ajk'abalna*.

En otras ocasiones los mismos *poxtawanejetik* interceden por los cazadores (*nutselwanej*) con rezos y ofrendas para pedir el permiso correspondiente al *Chichmamtik*, y puedan cazar un animal del monte perteneciente al cerro. Si no se hacen los rituales correspondientes el *ajaw* de la cueva atrapará el *ch'ulel* de las personas por desobedecer el mandato del *Kajwal*-Dios y cazar el animal perteneciente al *Ajk'abalna*.

- ¿Por qué quedan atrapados los ch'uleletik, cuando nos caemos en cerros, cuevas, ríos?
- Por el dueño del lugar.
- ¿Será el ajaw?
- Sí, el *ajaw* es como una persona. Este barrio Chula (*castellanización de ch'ulja*), el dueño es un hombre de *Cancuc*, hasta el *Ajk'abalna*, da vuelta hasta el río Azufre y viene a salir aquí, tiene una puerta allá, a simple vista no se ve, solo nosotros lo podemos ver (*poxtawanejetik*). Cuando en unos días se aproximan las lluvias empieza a hablar, es como si el río se escucha creciendo.
- ¿Cómo es que usted puede ver al dueño?
- Ya que nosotros no somos tontos, *Kajwal* me entregó el *Ch'ul majtan*, (regalo sagrado) por eso puedo verlo.
- ¿Le reza al dueño del lugar para que suelte el ch'ulel?
- Sí, para que me lo libere. Hace unos días se me iba a morir un nieto, cayó en la laguna del CBTA, no comía, dormía mucho, lloraba mucho, preparé la limosna aquí y fui hasta la laguna a sacarla; llegando aquí empecé a llamarlo con medicinas, a Jesucristo con las medicinas. Para que regrese el *ch'ulel*, chupo en el brazo, codos, muñeca, nuca, pecho, espalda, pies y en la cabeza, después de dos días mi nieto ya estaba feliz<sup>57</sup>.

El cerro del *Ajk'abalna* se coloca como el centro de las comunidades tseltales de Yajalón, porque es el prototipo ideal, es un símbolo sagrado que integra la dimensión vertical del *Balumilal* (Tierra-cosmos) y representa los tres estratos; su cumbre *jolwitz* se alza más allá de las nubes y roza al Sol en su paso, representa el *toyol* la cima del *Ch'ulchan* (cielo). La cueva es un elemento importante de la composición de la montaña, se hunde en la profundidad de la tierra, representa el *yetal lum* y es la entrada al mundo subterráneo donde habitan una gran cantidad de *ch'uleletik* además de numerosos seres ctónicos (*ajawetik*):

- ¿Sobre lo que me dijo del Ajk'abalna, qué cosas hay en él?
- Ah, ahí están guardados todos los animales, (al contestar baja el tono de la voz por respeto a la cueva y por lo sagrado que es para ellos, lo hacen con cierta inclinación) ahí están guardados los venados grandes, el tepezcuinte (jalaw), el tlacuache (uch), culebras grandes. Los ajawetik, son verdadera cosas de ellos, si salen a caminar llegan a salir por el azufre. Los que tienen granos ahí llegan a bañarse, pero primero se le reza y se le da regalos, después el enfermo entra a bañarse y ahí se cura.
- ¿Los animales están bajo el cargo del hombre de Cancuc?

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> Diario de campo OSC, Entrevista al poxtawanej ESC en cabecera municipal de Yajalón 15-07-2006.

- Sí, es el dueño.

Los cerros se comunican entre sí por medio de truenos, cuando un cerro retumba el otro responde. Los truenos son el signo de que los cerros están en constante comunicación, no hay día o tiempo que no se escuche al trueno retumbar entre los cerros; el sonido grave que corre en el aire entre las cañadas y los cerros son las señales que manifiesta la fuerza del *Balumilal* (Tierra-cosmos), la naturaleza habla actuando en la manifestación de todas las señales que se presentan en las tierras de cultivo y de los cerros.

En cambio, los *poxtawanej* actúan hablando, dirigen diferentes oraciones con el propósito de tener contacto permanente con las fuerzas del *Chichmamtik* para mantener el equilibrio y armonía entre los hombres y las deidades menores, intermedias y superiores.

Entre los cerros también hay relaciones de parentesco, pues se fijan relaciones de matrimonio como es el caso del *Ajk'abalna* y el *Yaxwinik*; el mito dice que el primero tiene una hija que le cede en matrimonio al *Yaxwinik* para estar en armonía y no entrar en conflicto, el primero se considera el padre de los cerros de la zona tseltal y el segundo es el principal de la zona chol. El cerro del *Ajk'abalna* se identifica como el *nijalmamal* (suegro de hombre) del *Yaxwinik*, categoría clasificatoria para designar las relaciones de parentesco entre los hombres que han fijado una alianza o intercambio entre ambos. Las categorías de parentesco se extrapolan al campo de la naturaleza para mantener un orden social y natural inquebrantable.

## 2.2.1.2 El cerro del *Yaxwinik* (hombre verde)

El *Yaxwinik* se encuentra al noreste del territorio donde están numerosas comunidades choles del municipio de Yajalón. Este cerro no tiene la misma jerarquía que el *Ajk'abalna*, se considera un cerro joven (*kerem wits*) y mucho más pobre que el anterior, pero mantiene una relación importante en el origen del pueblo de Yajalón. El vocablo se compone de dos palabras, la primera es *yax*, que significa verde, tierno o retoño, el segundo es *winik* que significa hombre; literalmente significa "el hombre verde", y puede ser que esté asociado a una antigua deidad.

Cuando se trató de indagar el origen de la palabra y del mito relacionado con la palabra los *poxtawanejetik* afirmaban desconocer la historia particular. <sup>58</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> Nuevamente César Corzo nos proporciona una interpretación de la palabra: "*Yashgüinic*. *Ya'x-winik*: *ya'x*, *ya'xal*, verde, nuevo, tierno; *winik*, hombre: "hombre tierno", esto es; "niño" en Yucateco. Chilón; ranchería, como *yax* es en tseltal "verde, azul", Becerra lee: "Hombre verde" y, agrega: "No es posible comprender a

- ¿Por qué se llama Yaxwinik?
- Es su nombre porque hace tiempo, allí iban a construir una iglesia, Yajalón se iba a fundar en San Antonio Texas, pero como no había suficiente agua bajaron hasta acá, a la cañada del Pulpitillo.

En el interior de los cerros de esta región se encuentran diferentes pueblos que mantienen relaciones entre sí. Los cerros viejos o mamal wits están poblados por diversos ajawetik, en general no se consideran ni benévolos ni malignos simplemente se cree que no deben de ser molestados en los espacios que ellos ocupan, es decir, respetar hasta donde sea posible los recursos naturales que allí se encuentran.

Los *ajawetik* se encuentran en lugares que presentan discontinuidades, es decir que, la mayoría de los cerros, las cañadas, los ríos, los ojos de agua, lagunas y hendiduras fueron creadas por Dios y él se las concedió a los *ajawetik* para su cuidado y protección. En tseltal a esos lugares o sitios se les llama sk'inalel (los lugares sagrados). La gran mayoría de los cerros tienen importantes fuentes de agua y numerosos arroyos donde las personas que trabajan la tierra o caminan por ellos deben de tener cuidado para no molestarlos.

Es importante señalar que estos lugares están asociados con lo que los informantes señalan como sak'al k'inal o Tierra blanca iluminada por el Sol, la superficie de la Tierra es incolora e insípida como les gusta a los *ajawetik*. Entre los mayas antiguos el color blanco se asociaba con el norte, dirección de invasiones y males, pero también con el maíz y ciertos espíritus ctónicos. Por otro lado, los tzotziles de San Juan Chamula de los Altos de Chiapas asocian el blanco (sak) con la claridad de la luz e irradiación solar.<sup>59</sup> Aunque los colaboradores poxtawanejetik nunca lo hicieron explícito, podría decirse que el término sk'inalel evoca para ellos esas antiguas representaciones ligadas al Sol y a los espíritus de la Tierra como son los *ajawetik*. 60

En la vida cotidiana prestan mucha atención a estos lugares que les recuerda constantemente los peligros que pueden sucederles si su ch'ulel es atrapado por alguna

qué se refiere" lo cual evidentemente, fue el prototipo de los sacerdotes tseltales que elaboraron la voz, y en yucateco, para mayor hermetismo. Yashgwinic puede tomarse como prueba concluyente de que con ya'x, va'xal se alude, en algunos casos, a personas o, más bien, a una deidad personificada" (2003: 122)

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> G. H. Gossen, Los Chamulas en el mundo del sol... p 224

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup> Por su parte Calixta Guiteras nos informa que entre los tzotziles de Chenalhó: "Los seres malignos que acuden a devorar al Sol y a la Luna atacan, según se cree, tomando como punto de partida los lados cardinales del cielo, que se relacionan también con los colores: el norte es blanco, el oeste es negro, el sur es amarillo, y el oeste es rojo". Inmediatamente después nos señala lo siguiente: "[...] Se emplean los mismos colores para adjetivar el hambre o la escasez de maíz: el hambre negra se relaciona con las mujeres; la roja con los hombres; la blanca, con los niños; por el contrario el amarillo significa abundancia. Solo en este contexto he podido encontrar un nexo entre el oeste y la mujer, el este y el hombre. Los indios de San Bartolomé de los Llanos vinculan los mismos cuatro colores y direcciones a los rayos y relámpagos" (1965: 221)

entidad que habita el espacio que ellos cultivan o por los caminos que ellos recorren a sus milpas. Los tseltales son conscientes que el territorio que ocupan y que trabajan está poblado por numerosos seres que pueden robarles el *ch'ulel* pues son envidiosos por ser ellos los hijos del Dios que viven en la superficie de la tierra. Por ello, han organizado todo un sistema de repartición del espacio entre sí y los *ajawetik*, es decir, entre el espacio doméstico o el *lumal* (la comunidad) y el espacio salvaje, el monte alto (*pimil k'inal*). La composición del territorio, como se verá, es el pleno del corazón de la etnicidad tseltal.

### 2.2.2 Cuevas sagradas

Una deidad importante en la región norte de Chiapas es San Antonio, santo católico que destaca del panteón tradicional de las deidades católicas porque vive en la cueva (*ch'en*) que se ubica en el cerro que lleva el mismo nombre del santo. La cueva de San Antonio es la más importante de la región y se localiza en el Municipio de Tila.

Este santo tiene diferentes atributos y gran poder porque se cree que todo lo que se le pide en los ritos terapéuticos realizados por el *poxtawanej* se concede. En casos donde las personas padecen enfermedades propiciadas por entidades de la Tierra y por males echados muy difíciles de curar siempre se acude al santuario natural (la cueva) y a la iglesia de Tila para realizar las oraciones necesarias y los sucesivos ritos que pueden durar varios días. El cerro donde se ubica la cueva de San Antonio también se conoce con el nombre de cerro de la Santa Cruz, se localiza a 2.5 kilómetros aproximadamente, ubicado al poniente de la cabecera municipal de Tila.

Como ya se ha señalado, el *smali'b k'ajk'al* (poniente) es un rumbo importante en la simbología y estructura del mundo, pues los *poxtawanejetik* dicen lo siguiente en las oraciones: *stojol ta banti ya xmal k'ajk'al*, el rumbo por donde se oculta o se pone el Sol; junto con el otro punto cardinal *sloki'b k'ajk'al* (oriente o la salida del Sol) se asocia con la recuperación de la salud, en general la vida se guía y ordena con la aparición del Sol, mientras que el otro rumbo cardinal marca el fin de la vida y se asocia más con la oscuridad y la muerte.

La cueva de San Antonio se ubica en la categoría de cuevas benévolas, donde los tseltales y choles de la región acuden para hacer peticiones de salud, abundancia de alimentos, paz en el hogar y en la comunidad; en general, para pedir cualquier cosa, dinero, un camión nuevo o terminar los estudios universitarios.

El día tres de mayo se congrega mucha gente en este recinto sagrado para festejar al Santo. En contraste, los ladinos que viven en Tila acuden a la iglesia a festejar a San Mateo y a la Santa Cruz:

Pues hay que llevar todo, las hierbas, las velas allí las compro, se le pide a Dios que no haiga (sic haya) enfermedad, que se cure, que haiga (sic, haya) paz en el hogar y en la comunidad, porque ahí siempre llega bastante gente (a la cueva). Para subir a pedir la promesa en donde está el señor (San Antonio), se llenan las gradas. Se le pide vida al señor de Tila, hasta en la cueva de San Antonio en donde salió el señor de Tila. Lo robaron y se lo llevaron a Villahermosa, pero no quiso estar ahí, regresó y se metió en la tierra y llegó a salir en el cerro de San Antonio. Se dejó ver con personas como nosotros y les dejó soñar tres veces, (y) dijo: "Sácame."

Y te dice cómo debe salir, no solo es por sacarlo y bajarlo abrazado, se saca con una peregrinación hasta que entra en la iglesia. Así trabaja el que sabe ver el *Balumilal*. Juntó (a) su pueblo.

Pero si solo va uno por ir a la cueva, puede ser que te quedes ahí o te rompes el pie. Así le pasó a un joven de Esperanza ya hace mucho tiempo, había un retrato de la Virgen Guadalupe en una piedra y sigue ahí, encontró el cerro (estaba) abierto (la puerta de la cueva) la quería sacar rápido, se resbaló y se quebró sus pies (la cueva atrapó su *ch'ulel*), se dejó soñar (tenia *sok'emjol*, locura de sueño) y lo pudieron sacar (el *ch'ulel*).

Por otro lado, existen una cueva catalogada como maligna, que es visitada por diferentes *ak'achameletik* tseltales y *xi'baj* choles para realizar actos de mal echado, se llama la casa amarga (*ch'ajbä otyoty* en chol y *snach'a* en tseltal). Esta cueva se localiza al oriente del municipio de Tila, entre las comunidades de Petalcingo y la comunidad de Hidalgo Joxil.

En el complejo territorio de la zona norte existen numerosas cuevas que son ubicadas por los ritos que se practican en ellas. Una cueva más, de las muchas que existen, y que se considera maligna es la casa del murciélago (*snasots'*), ésta se ubica al norte del municipio de Yajalón y también es visitada por los *ak'achameletik* del municipio.

Se nos ha informado que en el interior de las cuevas malignas se pueden encontrar trozos de cabellos, telas, retratos parcialmente quemados, o cualquier otra pertenencia de la persona a la que pretenden realizar un mal echado.<sup>61</sup>

Cuando un *poxtawanej* atiende a un enfermo cuyo *ch'ulel* ha sido atrapado por un *lab* poderoso, como último recurso acudirá a la cueva maligna para hablar a sus dueños y poder contrarrestar el mal. Esto nos indica que un *poxtawanej* debe poseer al mismo tiempo *labetik* poderosos y conocimiento de las dos fuerzas para que (en momentos necesarios)

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> En el Popol Vuh se destaca la existencia del inframundo, morada del señor del mal y de la enfermedad, llamado *Xibalba*. Entre los *wäy* choles (medico tradicional) de la región norte, especialmente los de Sabanilla y Yajalón, utilizan un vocablo parecido para dirigirse al señor de la Tierra con el nombre de *xi'bal*; nombre que probablemente puede tener sus raíces en el nombre de las deidades a que hace mención el Popol Vuh y que se relaciona con las personas que hacen ritos en las cuevas con el fin de propiciar actos de mal echado y arrojados a las personas que por encargo deben de enfermar.

pueda acudir a las cuevas malignas y anular o revertir el mal a los dueños de la enfermedad y liberar el *ch'ulel* de sus pacientes, aunque también existe el riesgo de terminar cautivo de las fuerzas perversas como lo indica el siguiente testimonio:

Ya he encontrado (enemigos en las cuevas), pero no de que me tapen en el camino y me hagan daño; una vez que curé a una muchacha de Chitaltik de una enfermedad grave chopol chamel (mal echado), asperjé la enfermedad, pasó un viento y regresó la enfermedad a mi cuerpo; por eso hay que tener mucho cuidado. Tenía un cargo en la iglesia todavía, junté a mi gente en domingo de pascua, en la mañana del lunes ya no pude levantarme, veía muy borroso como una pantalla de la televisión, intentaba levantarme y me vuelvo a caer en la cama. Bueno, después busqué a un poxtawanej, era un aprendiz me cobró 500 pesos para que me curara, yo veo y siento que no tiene poder (yu'el); solo llegué dos veces, no tenia poder, lo pasaba un huevo en el cuerpo, me rameó, pero la oración de cómo llegó la enfermedad no la sabia. Después de ocho días me pidió una gallina, había gastado como 200 pesos en lo que pedía. Llegué con otro era igual, me decía, ahora me das 200 pesos, yo curo a las 7 de la noche, tres veces al día. Me pulsó y me dijo, no tienes pulso, y en mi interior me decía: "este no sabe, es tu mentira", y me pulsé yo mismo y sí tenia pulso, pero yo no podía curarme a mí mismo, necesita a otro que saque la enfermedad. Fui con otro que es mi compadre, él sí sabe: "¿es cierto qué ya no tengo pulso?, él me pregunto: ¿quién te dijo?, pues aquel de la colonia Ch'ulja, mi compadre me dijo: que va a saber él, si ya lo ayudé aquí, tú tienes fuerzas, asperjaste y soplaste a alguien. Él identificó rápido la enfermedad.

En las cuevas se realizan ceremonias que tratan de mantener el equilibrio entre las deidades y los hombres, pero principalmente tienen el propósito de obtener favores especiales siempre y cuando se utilicen las oraciones adecuadas.

## 2.2.3 Ojos de Agua

Otro espacio sagrado de gran importancia entre los tseltales de Yajalón son los ojos de agua y los ríos. La geografía irregular del municipio está compuesta de numerosas caídas de agua y manantiales.

Especialmente en la cabecera municipal existe hoy en día un barrio que tiene importancia dentro de la cosmovisión de los *poxtawanejetik*, es el barrio de Chula. Anteriormente se lavaban las ropas de los santos del templo de la iglesia católica durante la Semana Santa en el río que cruza de oriente a poniente en la cabeceara municipal. Los mayordomos y principales que integraban las cofradías religiosas eran los encargados de realizar la acción sagrada, el viernes santo era el día que se destinaba para realizar la ceremonia. Uno de los afluentes que alimentan el río Yajalón y que actualmente desciende de las montañas, lleva el nombre del señor del río, (*Ch'ul chixil ajaw*) se cree que las aguas de este arroyo provienen y nacen de la cueva sagrada del mismo barrio y hay en su interior una cueva que conecta otros sitios sagrados por debajo de la tierra:

En el mes de mayo se realizan ceremonias que están dirigidas a las deidades del agua, *ajaw* sirena y que muchas veces está representado por una Virgen del Panteón católico.

# 2.3 Chichmamtik (Tierra-partera-abuelo) y los jme'tatik (nuestros antiguos madres - padres)

Un vocablo que frecuentemente se usa en los rituales y especialmente en el *k'opontik Dios* (oraciones) es el de *Chichmamtik*, dependiendo del ritual y del contexto se utilizan oraciones especiales para dirigirse a la Tierra. Es sinónimo de *Balumilal* en los rituales terapéuticos y agrícolas. Esto se observa específicamente en los ritos de *smak'inel k'inal* (ceremonia para ofrendar los terrenos de cultivo) y en el de *smak'inel ja* (ceremonia para ofrendar y pedir agua) el lenguaje que se utiliza se dirige a una deidad de carácter femenino. En estos rituales los *poxtawanejetik* se dirigen especialmente a los *jm'etatik* (nuestros antiguos madres-padres) el lenguaje ritualizado es especialmente elocuente en el uso de la metáfora para ofrendar y rememorar a los *jme'tatik* que dieron origen a la humanidad y que se representan a través de símbolos femeninos y masculinos asociados a la Tierra, como indica la siguiente narrativa:

- -¿Cómo se sostiene la Tierra?
- Solo *Kajwal-Dios* sabe como está sostenida la Tierra. Creo que ustedes lo saben, como ya tienen muchos estudios.
- ¿Está vivo el Balumilal?
- Está vivo.
- ¿Por qué está vivo?
- Bueno, ¿por qué crees que Jesucristo fue sepultado por tres días?, él le dejó su *ch'ulel*, su corazón, también le dejó a alguien el trabajo en la tierra, al salir tres días después de haber muerto, salió de la tierra y se fue a el cielo.
- ¿Es el Chichmamtik?
- -: Sí este es.
- ¿Por qué Chichmamtik?
- Porque ahí está la vida, de ahí comemos, es nuestra partera (chich), es nuestro abuelo (mam).
- ¿En donde están?
- Los que tienen *ch'ulel* están en los cerros, son los que entran en los cerros, el rayo (*chawuk*) está en el cerro, el que tiene fuego verde está en el cerro, el que tiene *ch'ulel* arco iris (*sanselaw*) que alumbra (como) un arco de luz, eso es una culebra grande, está dentro de la tierra, solo saca su color que tiene como adorno, solo es el humo que saca, sabe si está a punto de llover o no deja pasar la lluvia. Si pone su arco, la lluvia no pasa.
- ¿Por qué el rayo hace daño?
- Si es su enemigo no se ve cuando le hace daño, truena y te mete una aguja en la cabeza, no te deja ni una herida, ni te golpea, solo con una aguja como una capotera, el verde no hace daño. Los árboles y las plantas pueden tener *ch'ulel*, también los animales.

En consonancia con lo anterior todo lo que el *Chichmamtik* tiene y sostiene está vivo, todo

lo que existe sobre la superficie de la tierra como en su interior es anterior a la creación de la humanidad y su autoría le pertenece a Kajwal-Dios quien también creó a los mamtiketik (ancianos o antiguos) se utiliza como sinónimo de los antepasados de la humanidad actual. Por otra parte, el vocablo tiene sus raíces en la palabra chichil que significa partera; la partera (chichil)<sup>62</sup> tiene una función muy importante en las comunidades tseltales; en la gran mayoría de los partos es ella la encargada de ayudar a nacer a los bebés (alaletik). En este sentido la Tierra parió a los tseltales y es la encargada de nutrirlos y protegerlos, pero al mismo tiempo les hace sentir su fuerza y grandeza pues les manda inclemencias: tormentas, vientos huracanados y en su caso movimientos telúricos y erupciones volcánicas. Baste mencionar como ejemplo la erupción volcánica del Chichonal ocurrida en el mes de abril de 1982, la región de la zona norte fue sumamente afectada por las cenizas y los constantes movimientos telúricos. La catástrofe natural fue percibida como un acto de castigo que, a través del Chichmamtik, Kajwal-Dios, envío a la humanidad, porque no llevaron a buen término el mandato de ofrendar a las deidades y cuidar los montes y lugares sagrados o sk'inalel. La explicación de la catástrofe es que antes de la erupción la tierra estaba agotada y mal nutrida, las milpas ya no proporcionaban suficiente maíz para satisfacer las necesidades alimenticias y la leña para consumo doméstico escaseaba, no había suficientes árboles para la construcción de casas y en general la tierra se percibía árida y pobre. Fue hasta después de la erupción volcánica que las tierras de labor se recuperaron y los árboles volvieron a brotar y dar frutos, se percibió como un acto de advertencia para los pobladores por no haber mantenido la comunicación con las deidades.

Aquí reforzamos la idea de que el o la *Chichmamtik* es el espacio exterior gobernado eminentemente por las fuerzas de la naturaleza y donde residen todos los seres naturales y sobrenaturales. Se diferencia de los espacios habitados y pertenecientes a los *lumaltik* (las comunidades) de los espacios habitados por los animales y los seres sobrenaturales que habitan las arboledas y montes altos, donde se encuentran los caminos y todos aquellos espacios que no están propiamente humanizados; estos espacios anexos a las áreas destinadas a las labores agrícolas, como por ejemplo: los trabajaderos o milpas (*k'altiketk*) y los arboledas (*te'etik*) de los cafetales destinadas para diferentes usos como

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> En esta región se usan otros términos para designar a la partera: *ilojel*, *muk'ulm'e* (mamá grande) y se utilizan indistintamente para designar a las mujeres que ayudan a nacer a los bebés.

leña para el fogón o para la construcción de las casas. Los distintos tipos de espacio exterior son ordenados en lengua tseltal según la proximidad al espacio doméstico.

El solar, el espacio inmediato exterior a la casa, se denomina *sk'inalel na*, el espacio sin cultivar pero cercano a las casas, incluye a los montes bajos y caminos o senderos del poblado tienen varias categorías, para los caminos amplios y que no se sabe la dirección o destino del mismo se denomina *sbejlal lum*; los caminos sinuosos y un tanto peligrosos se nombran como *wuitstikil ch'entikil*, los espacios de barbecho y monte bajo o baldío se denominan *tojyem k'inalbil*, en tanto que el espacio absolutamente silvestre y alejado de la vista y de las casas es el *te'etik* o montaña. A este último se le considera siempre en oposición al espacio socializado. La vegetación es más densa que en las rancherías y pueblos, como espacio inculto es el ámbito y residencia predilecta de los *ajawetik*.

Si bien las tierras cultivadas están humanizadas, también las milpas resienten las fuerzas del *Chichmamtik* y los *ajawetik*, los fenómenos meteorológicos y los animales del monte (como por ejemplo el tlacuache = *uch*) actúan en el campo abierto causando diferentes daños a las milpas y enfermando a los trabajadores. Generalmente las milpas son sitios alejados del alcance visual del espacio doméstico a una hora o dos de camino, en el que los hombres laboran cultivando la naturaleza. Las milpas están en constante riesgo de ser atacadas por las inclemencias. Las fuerzas mas destructoras son los vientos o ventarrones (*yik'al*) que ocasionan grandes pérdidas del preciado grano a los campesinos tseltales, en opinión de los *poxtawanejetik* los vientos se clasifican en buenos y malos:

- ¿Y el viento puede ser *ch'ulel*?
- Sí, están en las mujeres y hombres que tienen el cabello muy largo, pero si se descuidan mueren; también son enemigos, hacen daño al maíz.
- ¿El aire trae enfermedad?
- Es el viento que hace caminar a las enfermedades.
- ¿Los compañeros pobres que ya no respetan al Balumilal, se enferman?
- Todos los que desprecian al *Balumilal* se enferman y vienen a nosotros, también vienen los *kaxlanes*, ahora ya es muy complicado ya hay muchas sectas y creen de forma diferente, ellos ya no mueren, se van al cielo en cuerpo, bueno es lo que dicen.

El *yik'al* también es un *ch'ulel* poderoso y puede pertenecer a una persona excepcional, su poder (*ay yu'el*) puede propiciar daños irreparables a los terrenos de sus adversarios destruyendo las milpas; esta clase de fenómeno meteorológico generalmente se asocia con un *lab* poderoso y es temido porque también puede traer graves enfermedades. Celerino estimó que era necesario abonar su milpa, se levantó muy de mañana y se dirigió a su terreno de labor a dos horas de camino a pie. Sus tierras se ubican justo en la entrada de la

cueva del *Ajk'abalna*, se encontraba limpiando su milpa cuando sintió que un fuerte viento (*yu'el chopol ik'*) lo envolvió y sintió cómo la enfermedad se introdujo por la boca. Ese día se retiró temprano a su casa sin haber concluido totalmente sus labores del campo. Se encontraba profundamente consternado por lo que le había sucedido y al poco tiempo de haber llegado a su casa se empezó a sentir mareado y con escalofríos. Le contó a su esposa lo sucedido, pero no pudo hacer nada para protegerse.

Al día siguiente se encontraba profundamente afligido y enfermo, notó que le empezaron a brotar granos en la parte interna de la boca y garganta lo que impedía que tomara alimentos calientes, pues sentía que le quemaban por dentro. Su primera reacción fue acudir a un doctor alópata en la cabecera municipal de Yajalón, al no obtener buenos resultados acudió a diferentes *poxtawanejetik* quienes le habían diagnosticado una enfermedad difícil de curar ya que había sido propiciada por el *yik'al*. Los primeros *poxtawanejetik* que consultó no pudieron ayudarlo pues no realizaban las debidas ofrendas y rezos para recuperar su *ch'ulel* atrapado por el *Chichmamtik*. El último *poxtawanej* que consultó en la ciudad de Ocosingo fue quien pudo recuperar su *ch'ulel* atrapado por el *yik'al*, pues lo mantenía atrapado en la cueva del cerro de *Ajk'abalna*, el rezador realizó el trueque y el rito necesario en la cueva y así pudo recuperar el *ch'ulel* del hombre y con ello paulatinamente su salud.

Ejemplos como este se repiten constantemente en diferentes comunidades en toda la región, en algunos casos el *poxtawanej* logra liberar al *ch'ulel* del enfermo pero en otros casos la persona no acude rápido con el *poxtawanej* adecuado y en consecuencia mueren de enfermedades que no es posible curar con rezos o plantas medicinales, y ni hablar de los medicamentos alopáticos que no tienen ningún efecto pues la causa no es orgánica.

El especialista encargado de realizar las oraciones dirigidas al *Chichmamtik* recibe el nombre de *ujultawanej* (rezador de los cerros y ojos de agua) quien tiene el conocimiento de los diferentes tipos de oraciones enviadas a las deidades de la tierra para pedir la liberación del *ch'ulel* de las personas que han sido atrapadas por el *Chichmamtik*. En el mundo onírico el *ujultawanej* ha recibido de *Kajwal*-Dios el regalo sagrado o *Ch'ul majtan*, mandato que los compele a ayudar-salvar (*koltayel*) a las personas enfermas.

Generalmente el conocimiento del *K'opontik*-Dios se revela en los sueños donde se recibe el lenguaje sagrado para dirigirse al *Balumilal*. Todos los diferentes ritos se

acompañan del *K'opontik-Dios* (lenguaje sagrado) que integra un amplio repertorio de oraciones cortas o largas que utilizan los especialistas para dirigirse a las diferentes deidades de los tres estratos del *Balumilal*.

En los rituales domésticos y agrícolas el *K'opontik-Dios* revela a los observadores y participantes que el *Chichmamtik* se concibe como el espacio sagrado habitado por una gran cantidad de animales y seres no-humanos, las palabras sagradas tienen el propósito de ofrendar a la Tierra y pedirle perdón por la destrucción que le puedan ocasionar en el momento de desbrozar el campo. En los rezos se expresa la aflicción, pero también el miedo que infunden estas deidades que habitan la Tierra.

Así mismo, se observa que en los rezos terapéuticos se pide a la Tierra liberar el *ch'ulel* de las personas enfermas, y en otros casos se pide un favor especial, por ejemplo, una abundante cosecha de maíz, proteger la milpa de las inclemencias del tiempo y de los envidiosos, de las personas de doble corazón, del *pich'o'tan* (la envidia). Los *poxtawanejetik* dicen que el *Chichmamtik* responde a sus rezos y habla con ellos en el momento de ofrendarlo y acepta las súplicas si las oraciones están bien formuladas y si se realizan de todo corazón (*cha'yen o'tan*), en este caso acepta liberar el *ch'ulel* de las personas siempre y cuando se realice el trueque (*sjelel*):

- ¿Por qué se habla con el *ajaw* del cerro?
- Vigilan el cerro para que nadie les haga daño. Mira lo que le pasó a mi compadre Victorio, encontró muchas culebras a la orilla de una cueva, yo lo curé, le preparé su regalo en la cueva.
- ¿Por qué lo dañaron?
- Lo espantaron porque otro llegó a molestar, atraparon un armadillo y *Kajwal* me dice, porque me lo molestaron, mi banquito, así le decíamos antes, eso no me gusta. Había como 100 o 200 culebras amontonadas, en la orilla de la cueva estaban esperando al que arrancó el animalito de la cueva de tres metros en un cerrito para sacar el armadillo.
- ¿Qué es lo que le atraparon a mi tío?
- Nada solo que se espantó.
- ¿Se espantó su *ch'ulel*?
- Sí, su espíritu por poco le atrapan.
- ¿Cuando dices espíritu hablas del *ch'ulel*?
- Es nuestro ch'ulel, es lo que iba quedar atrapado, pero como llegué a sacarlo, le di su regalo.
- ¿Qué le dices al Chichmamtik?
- Bueno, cuando llegamos encendí velas, copal, y trago.

Los rituales de *smak'inel k'inal* y *smak'inelna* tienen el propósito de proteger y restablecer el orden entre las fuerzas sagradas del *Chichmamtik*. Es deber de la humanidad el mantener a las deidades y restablecer el pacto periódicamente entre los hombres y los dioses, se protege del riesgo de catástrofes y destrucción total de la vida.

La Tierra, tiene en su interior entrañas que hay que alimentar pues tiene un apetito voraz, todo lo degrada en su interior porque como ya se ha mencionado, tiene abundante agua en su interior como en el exterior. Es imposible separar los ciclos de crecimiento terrestre de las concepciones del régimen de las aguas celestes y subterráneas de cuyas entrañas surgen los ojos de agua, los ríos y las lagunas que aparecen durante la temporada de lluvias. La Tierra es concebida como un gran ser suspendido en las aguas primordiales y a la que hay que alimentar periódicamente, por eso la humanidad está obligada a nutrirla y mantenerla, como indica la siguiente narración:

- ¿Chichmamtik se defiende de los daños?
- Sí, se protege a sí mismo, antes todos ofrendaban a sus terrenos, los viejitos de hace tiempo antes de sembrar el maíz, primero mantenían a la tierra, le dan trago, chocolate, después de mantener a la tierra toman una copa de *pox* y todos empiezan a sembrar.
- ¿Por qué a veces utilizan pollo negro?
- Es trabajo de espiritistas, ahora los que trabajan de manera natural no es escogido el color de pollo, pero como el espiritista ya lo han aprendido, es magia, pero los que tienen trabajo natural, no lo aprendieron en papeles, no sabe nada, solamente *Kajwal* le entregó, tiene oraciones para dar de comer, le piden al *Balumilal*, tiene rezos para hablarle, no es solo por hablar, se dice lo que *Kajwal* nos enseñó. Los espiritistas no tienen trabajo, solo te ramea y te pasa un huevo en el cuerpo y al lado tiene una manta negra y tiene una excavación detrás de ella, cuando se ofrenda una casa, las personas de la familia avientan monedas en la cueva (en el hoyo), los niños peso, adolescentes dos pesos, y los adultos cinco pesos, hasta diez pesos. Esto no sirve, te causa cáncer por lo frío que es la moneda, si le das regalos a la tierra dale todo lo bueno, no le des los desperdicios al *Balumilal*. Al *Balumilal* no hay que darle las piezas malas, puras presas buenas.
- ¿Usted que pieza le da?
- Pura pechuga, el corazón, no le meto la sangre, así como nosotros si tenemos un amigo, que sientes si te da de comer solo la cabeza, las alas, las patas, no te dio lo bueno, pues pensamos que no lo dio de todo corazón, no me lo hubiera dado, en cambio el *Balumilal* le pedimos que se reproduzca los animales que no le de tos, que no le de su calor, que las plantas y el maíz crezcan bien.
- ¿Le mete chocolate?
- Sí, chocolate, no le doy pan ya que nosotros no vivimos del pan, pero la tortilla y el pozol siempre están todos los días por eso le doy como regalo.
- ¿Por qué cuando le dan ofrenda al terreno, siempre eligen el centro?
- Es el centro de su terreno, así como hacen en Bachajón, es un trabajo duro, ofrendan las cuatro esquinas del terreno, nosotros también en el centro y en las cuatro esquinas, si el terreno se va a sembrar o la casa está recién construida se le pone una vela por cada esquina y se arregla bien el centro de la casa.
- ¿Sabe todo, no solo cura?
- No.
- ¿Qué más sabe?
- Sé visitar al Balumilal, sé rezar a los cerros, a los ojos de agua, levantar recién nacidos.

En general el *Chichmamtik*, como ya se ha mencionado, es al mismo tiempo femenino y masculino, partera y abuelo. La característica fundamental de la Tierra es que devora todo

lo que en su interior es depositado y concede todo lo que se le pide, siempre y cuando se utilicen las palabras (oraciones) adecuadas y se realice el trueque. Tal como apunta Alessandro Lupo:

[...] Entre las características del pensamiento cosmológico mesoamericano se cuenta la de concebir los componentes del cosmos en clave dual y representarlos como incluyendo en sí ambos elementos, aunque en proporciones desiguales. La tierra, por lo tanto, ha sido y en ocasiones todavía es representada como una divinidad que, además del aspecto femenino principal, contiene un aspecto masculino, si bien la mayoría de las veces este último es totalmente secundario" (2002: 359).

## 2.3.1 Oraciones cortas y largas dirigidas al Chichmamtik

En todos los rituales destinados a la Tierra, además de los rezos dirigidos a los ojos de agua e incluso en los ritos terapéuticos se realiza un *sjelel* (trueque), en el intercambio se utiliza un cerdo o una gallina para las mujeres y un gallo para los hombres. Los trueques entre los hombres y las deidades consisten en depositar partes del cuerpo del ave sacrificada en el interior de la Tierra, generalmente se introduce solo la pechuga, los muslos y la pieza principal: "el corazón" (*o'tan mut*). Aun cuando los colaboradores mencionan que no importa el color de la gallina o gallo los *poxtawanejetik* prefieren sacrificar gallinas y gallos de *color* negro, rojo o blanco, porque según piensan tiene mayor efecto y se prolonga la fuerza del ritual sobre las fuerzas del *Balumilal*.

Antes de realizar el *ujul* (acción de rezar dirigida a las deidades) y depositar el *sjelel* (trueque) para darle de comer al *Chichmamtik*, el *poxtawanej* señala el centro del terreno donde realizará una cavidad o entrada de la Tierra, es el símbolo que representa el *Ch'ul ch'en lum*, el hoyo o cueva representa la boca de la Tierra y, al mismo tiempo, el vientre de la misma.

En las oraciones, el lenguaje sagrado se caracteriza por su ambivalencia, pues una misma palabra se dota de doble significado en el momento del rito, las palabras actúan como metáforas para señalar las tres regiones del cosmos en los diferentes de ritos que se realizan.

Una vez construido el hoyo, que mide aproximadamente 20 centímetros de diámetro y 30 o 40 centímetros de profundidad, se añaden otros elementos sagrados para diseñar y concluir el altar. Después el *poxtawanej* ubica las cuatro esquinas o puntos cardinales del *Balumilal*, siempre fijando el recorrido que hace el Sol, de oriente a poniente puntos

cardinales principales. La imagen del mundo se representa en forma de rectángulo. Acto seguido se empieza a adornar el espacio ritual, se hace un arco de hojas de palma camedor (*chamaedorea elegans*) y se colocan en botellas pequeños ramos de flores rojas, blancas, amarillas y moradas; al centro del altar, atrás de la cavidad que sirve de entrada a la tierra, se coloca el Cristo negro de Tila, como deidad principal.

Los textos rituales de los que se habla en este apartado, como en los ulteriores, son producto de la observación directa en diferentes rituales que los especialistas realizaron.

El primer ritual se compone de una oración corta que integra un texto sagrado de aproximadamente 100 líneas en no más de 20 estrofas organizadas. El segundo ritual está dirigido a la casa y es una oración larga compuesta por 410 líneas; ambos rituales fueron seleccionados porque pertenecen a colaboradores diferentes, si bien se pudo haber elegido otras oraciones de otros contextos rituales creemos que estas guardan estrecha relación entre si. Quizás lo más sobresaliente de los ritualistas es que todos usan un lenguaje elocuente y plasman los elementos aglutinadores de la cosmovisión, pues hay elementos que se entrelazan y sintetizan en metáforas para ejercer un cambio en el mundo ordinario y el mundo *Ch'ul* (mundo-otro).

#### 2.3.1.1 Protección de la siembra de maíz

En primer lugar, este tipo de rituales se hacen al principio de los dos ciclos agrícolas en los meses de mayo, período que marca el inicio de la siembra de la milpa en la región. Las labores agrícolas de la milpa de año, *jabil k'altik*, principian después del tres de mayo, fecha muy importante porque es la fiesta *k'in Ch'ul Crus* (de la Santa Cruz) caracterizada por un no muy disimulado culto a la cueva y al cerro, se observa desde la noche del día dos de mayo cuando tseltales y choles de la región, acompañados de sus *ujultawanej* (rezadores), esperan su turno para entrar a prender velas y quemar *pom* (copal) en el interior de la cueva sagrada o en lo alto del cerro donde se ubican las cruces de las comunidades.

El tres de mayo funciona como un marcador temporal que fija el inicio de la siembra de maíz entre los días del 10 y 15 del mismo mes y se cosecha dentro de los próximos tres meses, a finales del mes de agosto, en comunidades como Bachajón los campesinos realizan su cosecha pasando la fiesta de San Jerónimo (*sk'in* San Jerónimo).

El segundo ciclo de maíz es *sijumal k'alkik* (tornamilpa), inicia en el mes de noviembre, después de la fiesta de todos santos (*k'in santo*), se siembra entre el 20 y 25 de

noviembre y se cosecha en el mes de febrero después de la fiesta del carnaval (lo'il k'in). Las oraciones del rito de *smak'inel k'inal* pueden realizarse en el mes de mayo o un mes después en la primera limpia de *jabil k'altik* (milpa de año), se cree que todavía la planta de maíz está tierna y puede recibir la oración pues se encuentra en una etapa de crecimiento denominada *jol akabil* (cabeza de pie) y no rebasa la altura de la rodilla de la persona. En la milpa de *sijumal k'altik* la oración se puede hacer en el mes de diciembre antes de la fiesta del nacimiento del niño Jesús o niño protector el día 25 del mismo mes. El *ujulwanej* (orador o rezador) (Ver anexo X) empieza dirigiendo las palabras sagradas a la deidad principal *Kajwal* e inmediatamente se dirige a las deidades del *Balumilal*, *ch'ul chich*, *ch'ul mam y ch'ul ajaw* (vv. 1-4). Deidades que representan a la Tierra o que son la misma Tierra. Estas deidades se consideran las dueños de los lugares sagrados de los *sk'inalel*. Los *ajawetik* o cuidadores (*kanantaywanej*) de los animales y los que habitan la tierra, los cerros, los cuerpos de agua, manantiales y ríos son seres que infunden respeto y los campesinos tseltales están obligados a ofrendar.

En las siguientes estrofas de la oración el poxtawanej se dirige a Kajwal con actitud de humildad y pidiendo permiso para trabajar la Tierra, no sin antes reiterar que el mundo le pertenece, pide perdón por dirigir sus palabras a la entidad sagrada superior que en este caso es la Tierra (vv. 6-11) simbolizada en las palabras: utsil chich, utsil mam, utsil k'inal, utsil Balumilal, son metáforas que identifican a la deidad femenina que parió a todos los animales y hombres que caminan sobre la tierra. Al mismo tiempo, es entidad masculina representada como un anciano por el respeto que infunde entre los hombres. Después pide que intercedan por su compadre quien trabajara desbrozando su terreno (vv.12-18). En la oración la tierra no pertenece al productor e intercede y pide perdón por él y su familia. Con las palabras se pretende apaciguar los posibles males que puedan ser causados a la milpa y para contener el voraz apetito de la Tierra realiza un trueque introduciendo comida (piezas de la gallina sacrificada en el rito, tortillas, chocolate y pox para saciar su sed); estos símbolos y todo el rito en cuestión es para proteger las semillas del maíz en el interior de la tierra; para que los *ajawetik* no permitan que los animales a su cuidado roben la semilla y la coman o dañen las plantas en el momento de su germinación (vv. 20-28). Al terminar esta parte introductoria recita un Padre Nuestro y un Avemaría para dar inicio a otra fase del rito:

Para rezar a un terreno se deja el regalo en el centro del terreno ya que es el corazón del lugar y después en las cuatro esquinas, para que crezcan los cultivos y que no entren culebras para hacernos daño. Antes de matar el pollo o cerdo, se le reza en la orilla del agujero que se hace, el regalo son siete presas de pollo con el corazón y si es cerdo es igual, se deja el corazón ya que es lo más fuerte del animal y le de fuerzas a la tierra. Se le reza tres veces, al inicio, al meter la ofrenda y al regresar de las cuatro esquinas para la culminación. Se puede utilizar cualquier color de pollo, solo en mis sueños me entregaron un pollo negro<sup>63</sup>.

En esta fase del rito el *poxtawanej* introduce tres copas de *pox* (aguardiente) al interior de la cavidad de la Tierra y nuevamente pide perdón a *Kajwal* y a la Tierra misma, por los delitos y acciones que emprenderá en la superficie del terreno, rozando árboles y plantas, para quemar todo lo que hay en la superficie y las cenizas fertilicen los granos de maíz.

En las siguientes estrofas la oración refleja la aflicción del *poxtawanej* por la inminente necesidad de obtener alimentos que la Tierra misma hará crecer en su vientre. La Tierra como un ser que nutre a las plantas, animales y al mismo tiempo a sus hijos, los hombres que también son sus hijos y semilla de Dios. Pide perdón por los delitos y faltas (*mulil*) cometidas.

El *poxtawanej* se mantiene arrodillado y con una postura corporal encorvada que representa sumisión y obediencia, dirige su cabeza a la Tierra y le habla con un tono de voz humilde y respetuoso (vv. 48-50) con el fin de pedir que no desprecie las palabras que le dirige y la forma como realiza la oración. Generalmente este tipo de oraciones son amétricas en su composición no se refleja la tónica del cántico muy empleado en otras oraciones terapéuticas, es más bien un tipo de diálogo utilizado para pedir permiso a la Tierra para hacer acciones técnicas y obtener protección de su trabajo contra cualquier clase de infortunios (vv. 51-64).

Al término de la peroración, el *poxtawanej* recita un Padrenuestro y un Avemaría, cuando concluye se santigua él y los jornaleros, los hombres se disponen a trabajar utilizando la *coa* (bastón), se colocan las morraletas de semillas de maíz y abren el primer hoyo e introducen la semilla en su interior.

Generalmente se utilizaba un número considerable de oraciones durante las fases de crecimiento del maíz pero actualmente se nos ha informado que muy pocas familias realizan el itinerario completo de los ritos de milpa. El ritual de *smak'inel k'inal*, si acaso, se ha reducido a dos ceremonias durante el ciclo del maíz. Mucho se atribuye al

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup> Entrevista a ESC, poxtawanej de la cabecera municipal de Yajalón, 26/08/2008

proselitismo de las iglesias pentecostales y cristianas que cambian las creencias tseltales y por los elevados gastos de las ceremonias.

Sin embargo, lo que queremos destacar es la fuerza que se le atribuye a las oraciones aún en el mundo vegetal, palabras sagradas que se dirigen al *Balumilal* con el fin de mantener controladas las fuerzas del *Chichmamtik*. Los *poxtawanej* en un estado de conciencia no ordinaria manifiestan y escuchan estos sonidos que circulan en las venas de los enfermos y en los lugares sagrados en los *sk'inalel* del *Chichmamtik*. La vida tiene una fuerza que vibra en el momento en que se pronuncia en forma de palabra. Contrariamente a lo que piensa Pedro Pitarch de los tseltales de Cancuc de quienes dice que "*la vida no es un mito ni un cuento, ni siquiera una biografía, es un interminable texto de curación*" (1996: 243), creemos que la vida como la definen los *poxtawanejetik* de Yajalón está llena de sonidos y palabras que al pronunciarlas activan la fuerza del ser y la naturaleza, pues ambos están vivos y son mutuamente dependientes entre sí. Vida y muerte son un mismo proceso que no es antagónico sino simplemente necesario, como señala el siguiente dialogo:

- ¿Es una necesidad o es parte de la vida el saber rezar?
- Es parte de la vida aprender, porque aquí nos enseñamos, bueno los que tienen interés de saber y tienen inteligencia aprenden (nopel), para aprender solo hay que poner atentos nuestros corazones para que llegue el mensaje y así poder hablar con el *Chichmamtik*.
- ¿Por qué utilizan otras frases que no las hablan comúnmente?
- Bueno es que para el *Kajwal* así lo necesita y así le han dicho nuestros más grandes abuelos *(jm'e tatik)*, es por eso que nosotros seguimos repitiendo lo que nos enseñaron. Además porque se trata del *Balumilal*, es necesario buscar palabras (floridas) y eso le agrada a los *ajawetik* y a *Kajwaltik*, porque nosotros somos sus hijos entonces es lo que tenemos que hacer para que nos pueda cuidar. Porque no se está hablando de un hijo, ahí nos damos cuenta que no es cualquier cosa. Al *Balumilal* no se le puede hablar con gritos o suave sino que tiene una forma adecuada un canto (un tono de voz)
- ¿Cuesta hacer la oración y pedir al *Balumilal*?
- No, lo que nos enseñó *Kajwal* en los sueños y nuestros antepasados *(jm'e tatik)* lo aprendemos muy bien y nunca se nos olvida, porque en todos lados lo aplicas, en nuestro trabajo, en cortar un árbol, en la milpa, en curar un enfermo. Al principio me daba un poco de pena pero después se me olvidó y empecé a orar sin miedo. Mi padre me preparó, me dio los buenos consejos. Es como la tierra primero se tiene que preparar para sembrar una semilla, entonces casi es lo mismo, porque nosotros somos una semilla de nuestros antepasados. Nuestros padres así los enseñaron también. Después se da cuenta la gente porque dices lo que ellos también han aprendido o lo que hemos venido aprendiendo.
- ¿Por qué es importante hablar con la *Chichmamtik*?
- Porque nosotros siempre vivimos con el/ella, porque siente cuando cortamos un árbol y molestamos a los animales a veces lloran, también porque forman parte de la familia. Si tú comes, también los animales comen, entonces tiene que darle de comer también porque si no se enojan *ajawetik* con nosotros y nos quita lo que nos ha dado. Porque los animales y árboles pueden oír, ver y escuchar como nosotros.

## 2.3.1.2 Rito de protección v ofrenda *Smak'inel na* (oraciones del espacio doméstico)

El siguiente ritual y su oración fueron observados y grabados durante la celebración de inauguración de la casa en la cabecera municipal de Yajalón un día jueves. La ceremonia fue encargada por un compadre del colaborador *poxtawanej* E.S., quien a su vez nos extendió la invitación con el fin de observar y realizar un video de este ritual. La ceremonia y las súplicas que se recitan y de las que hablaré, no tienen por efecto aplacar la ira o ganar el beneplácito de las deidades por alguna falta cometida por la conducta humana, el caso que presentaré es un claro ejemplo de la vida ritual engullida en la vida cotidiana indispensable para el equilibrio de la vida de la familia. Este tipo de rituales se mantiene vigente con una fuerza centrípeta, pues aglutina diversos eventos, es terapéutico, preventivo y gratificante. Todos los *poxtawanej* realizan con mucha frecuencia *smak'inel na* e incluso se tiene que pedir una cita previa con el especialista varias semanas antes para el ritual.

La casa o espacio doméstico o el *slumil na*, (la tierra de la casa que habitamos) es la esfera parental donde tienen lugar todos los sucesos de la vida de las personas, de una familia (en lengua tseltal se dice: *mach'a jayeb ay yu'un*),<sup>64</sup> lo que suceda a un miembro repercute ineludiblemente al conjunto. En el espacio que integra y habita la familia se gestan múltiples relaciones sociales, incluidas las técnicas, las económicas, políticas y simbólicas: se realizan las alianzas matrimoniales; las relaciones sexuales; la concepción; el nacimiento y la muerte; la crianza y socialización de los niños; la preparación y consumo de los alimentos; la distribución de las tareas y los roles, se establecen las estructuras de poder y la jerarquía entre sus miembros; tienen lugar conflictos y problemas de diversa índole, económicos, políticos, religiosos, productivos, sexuales; se sufren los mismos problemas cuando hay enfermedad y muerte; pero sobre todo se sueñan aspectos que competen al grupo familiar en cuestión. Por lo tanto, parece lógico que un *slumil na* es un

<sup>&</sup>lt;sup>64</sup> El concepto de familia de los tseltales de Yajalón es mucho más amplio y complejo pues incluye no solo a las personas que mantienen los lazos consanguíneos sino de otro tipo de lazos simbólicos y pueden ser considerados como parte del grupo parental amplio y restringido, al respecto Sahlins (1982: 53) ha dicho con toda claridad que "los seres humanos no se perpetúan como seres físicos sino como seres sociales", de lo cual "se deduce que lo que se reproduce en los órdenes culturales humanos no son los seres humanos como seres sino el sistema de grupos, categorías y relaciones sociales en el que viven". El concepto tseltal *mach'a jayeb* ay yu'un está compuesto primeramente de la proposición relativa mach'a = quien/alguien; jayeb que proviene de la raíz numeral jay = cuántos/cuántas; ay es verbo intransitivo = tener/hay; yu'un proviene de u'un preposición posesiva = suyos/suyas; en este sentido familia se puede traducir literalmente como "las personas quienes en pareja tienen en posesión a otros y juntos hacen unos grupo en número relativo de unos cuantos y cuantas".

microcosmos compuesto por diversas materias ligeras y pesadas y habitable por diversas entidades anímicas y personas; por ello, se tiene la noción de que el aire de las casas (*snaik'*) puede enfermar a las personas que desprecian a la casa misma o a sus habitantes.

Si la persona que no tiene un comportamiento acorde con los principios morales y éticos de su familia, la misma casa puede enfermarla de *yik'alna*, enfermedad sobrenatural muy peligrosa que se manifiesta en convulsiones (*tu'pulik'*) y hasta locura (*sok'emjol*). Por esto, se realiza el ritual para estar no solo en equilibrio con el *Balumilal*, y las entidades que lo integran, sino para llevar una vida más acorde a los principios que rigen la armonía entre sus habitantes y entre las entidades extrahumanas que circundan el espacio habitable. Con el ritual se protege a la casa de los aires (*ik'etik*) que puedan traer envidia, rencor, enfermedad e incluso muerte. Aires que se generan en los interdictos del espacio vecinal que generan chismes, envidias, embustes, burlas, que circundan el entorno familiar, propiciados por las relaciones sociales con los vecinos del lugar.

Continuando con la descripción de la vivienda tradicional o *caxa* (cajón), además del altar se encuentran los dormitorios y su función es la de proveer cobijo, pero no intimidad, allí principalmente se duerme, se sueña, se tienen relaciones sexuales y se da a luz a los recién nacidos.

El espacio donde, valga la expresión, se cuecen las más intrincadas pasiones e intimidades de la familia y donde se resuelven o acontecen muchos conflictos es la cocina (we'ebal na). La cocina es el lugar más importante del conjunto habitacional, porque allí se ubica el fogón (nujp'il k'ajk')<sup>65</sup> y el samet (comal) que sirve para cocinar y hacer las tortillas y donde los miembros de la familia consumen los alimentos. Regularmente la cocina es un espacio muy reducido, el mobiliario consta únicamente de la matsj'unte' (mesa para hacer las tortillas), el cha'o ak'en -metate) y/o el moderno molino de metal, las sillas (juktajibal) (cuatro o cinco) y una mesa normal que sirve muchas veces de trastero. La cocina tiene una relevancia simbólica porque junto al fogón se entierra y deposita el ombligo de las niñas recién nacidas. Es un espacio dominado por las mujeres, y en él las

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup> El fogón también es el símbolo de la unión matrimonial de una pareja, *nujp'il* proviene de la raíz sustantiva *nujp'* = un par, complemento. Agregando el prefijo posesivo *s*, *snujp'* = significa mi pareja; *snujp'k'jem* = conviene/ de convenir, le queda bien; *snujp' sbajik' ya sk'ojt ta schebaltik* = los dos se unieran en matrimonio. Es decir, que el fogón representa en la vida cotidiana la unión de los primeros padres y se sigue reiterando en las generaciones presentes y futuras. Claro hasta donde la vida moderna y la abundancia de la leña lo permitan.

mujeres son dueñas y encargadas de mantener o generar el fuego para cocinar, también sirve como espacio de refugio y consuelo pues allí se cobijan las mujeres en caso de ser ellas maltratadas y vejadas por sus maridos y suegras. Manuela una mujer que vive al extremo de la casa de uno de los colaboradores, muy de mañana se encontraba gritando y pidiendo auxilio, pero nadie se atrevió a salir en su defensa, pues el marido se encontraba alcoholizado y era muy violento; además no es normal que los vecinos intervengan en las querellas familiares de las parejas, en este caso compete a la autoridad tradicional que actúa en estos casos. Manuela se refugió en la cocina pero su marido no la golpeó adentro, tal vez por temor a contaminar con su calor y violencia la comida, el comal (samet) y al fogón y todo lo que allí acontece. Así que la empujó a empellones y la golpeó en el patio de secado del café. Los gritos no se hicieron esperar y muy pronto estaban presentes en el solar los at'el patán del ejido para agarrar al borracho y llevarlo a la fuerza y entre gritos a la cárcel de la comunidad.

Como bien apunta Alessandro Lupo, la casa "es considera una proyección del cuerpo (1995:153) <sup>66</sup>" porque es una metáfora y extensión de las extremidades del cuerpo mismo, el conjunto habitación está lleno de simbología antropomórfica, y aunque no se utilizan todas las palabras de la anatomía corporal se utilizan las que tienen relevancia para la construcción de las casas. Los cimientos son *okal*, *akanil* y hacen referencia a los pies del cuerpo humano, el techo se nombra como *smujkil na*, pero esta es una palabra antigua que está perdiendo importancia en las nuevas construcciones de concreto y tabiques de cemento, porque anteriormente los techos eran de palma o tejamanil, no existe palabra en tseltal para designar a las ventanas, se utiliza la misma palabra del español, y para la puerta se sigue utilizando *ti 'najil*.

Las esquinas de la casa sí tienen un referente acorde al cuerpo humano pues se utiliza la misma palabra *xujk* que designa el codo del brazo de las personas. Sin embargo, lo que aún se conserva es la creencia sobre el *ch'ulel* de la casa, como se menciona en la oración que se describirá, el corazón de la casa es donde se clava la cruz y simboliza al mismo tiempo su ombligo.

Smak'inel na mantiene sendas similitudes con los rituales agrícolas y terapéuticos, pero la diferencia se da en las oraciones o plegarias y cantos que se utilizan para nombrar

-

<sup>&</sup>lt;sup>66</sup> Lupo, Alessandro, La tierra nos escucha... p. 87

las cosas sagradas. La casa o espacio doméstico, tiene importancia como ámbito sagrado entre los tseltales yajalontecos, pero no solo entre los tseltales sino también entre los ladinos y mestizos, pues desde la construcción y en la inauguración de las nuevas casas, se realizan ceremonias para dar de comer a la casa y a la Tierra, con este acto se da gracias y se pide la solidez y durabilidad de la construcción y propiciar relaciones de armonía entre las fuerzas sagradas del *Balumilal* y las entidades anímicas de sus habitantes. Este tipo de rituales es motivo de una festividad fecunda, pues se invita a parientes y vecinos cercanos al núcleo familiar con motivo de festejar en la nueva casa y realizar oraciones de protección por sus habitantes; como los *poxtawanejetik* dicen es muy importante la presencia de los *kermanotantik* tseltales, porque con su presencia también están sosteniendo y le dan fuerza al *Balumilal*.

En este apartado se irá describiendo el ritual en la medida que se analiza la oración, pues junto con las palabras se utilizan otros símbolos sacros que potencializan la acción y efecto ritual y lo llenan de eficacia, pero el eje o hilo conductor es la oración misma ya que es el elemento que nos interesa destacar.

El ritual se desarrolló un día jueves en una humilde casa situada en la cabecera municipal de Yajalón, empezó a las 10 de la mañana y terminó aproximadamente a las 5 de la tarde. Aun cuando los jefes de familia y sus invitados permanecieron allí mucho más tiempo, bebiendo y comiendo la comida ritual durante el resto del día.

La comida ritual consistió principalmente en caldo de gallina y gallo, arroz blanco, tortillas, chocolate, pan tradicional, y varias botellas de *pox*. Los animales como los demás alimentos fueron ofrecidos primeramente en el sacrificio (*smilel/wokolil*) y tuvieron su efecto en el trueque (*sjelel*). Cabe aclarar que entre los *poxtawanejetik* y las familias que realizan este tipo de ritos se establecen previamente lazos de parentesco ritual, ya que durante la ceremonia se nombraban mutuamente como compadres y comadres; la esposa del *poxtawanej* estaba siempre presente en la cocina de la familia, ya sea para ayudar a cocinar y servir la comida a los hombres de la casa y al ritualista.

#### 2.3.1.3 Comentario a la oración de Smak'inel na

La oración se recitó en el interior de la casa y en las cuatro esquinas del solar que integran el espacio doméstico. En el centro de la casa se dejó desde su construcción una cavidad en círculo que simboliza la boca y/o el ombligo de la casa. La ceremonia empezó justo en el

momento en que el *poxtawanej* E.S. introdujo su machete en la cavidad para sacar la tierra y las piedras que había en su interior. Acto seguido se colocan los símbolos sagrados que son las principales imágenes religiosas: la cruz con el Cristo negro de Tila, seguida de dos envases de hojalata que servían de floreros y contenían ramos de flores de margaritas con flores de color púrpura intercaladas; después colocó tres velas grandes, el *poxtawanej* nos explicó después que simbolizan la Trinidad.

Todos los elementos del altar fueron sahumados con copal. Dichos elementos ocupan de 40 a 50 cm cuadrados. Una vez terminado el altar y concluido el pequeño foso de la casa, el *poxtawanej* se coloca en posición horizontal y ubica en el espacio el recorrido del sol, busca la dirección de *slok'ib k'ajk'al* (oriente de la casa). Hincado y con la cabeza inclinada hacia abajo se santigua y coloca los brazos hacia arriba y empieza la oración con un padre nuestro y un avemaría.

La familia de la casa se reúne y esperan a que el *poxtawanej* E.S sahúme a todos juntos y en silencio esperan la señal del *poxtawanej* para arrodillarse en círculo teniendo como punto gravitacional el centro, el altar representado por la excavación de la Tierra/casa.

Una vez terminada la introducción el *poxtawanej* empieza la plegaria enunciando a las deidades del *Balumilal*. Inicia explicando a las deidades que ha sembrado la cruz en el centro de la casa, en la Tierra y en el cosmos. El dicho del primer tropo es la inauguración de las palabras sagradas, un acto de respeto y sumisión ante las deidades que integran la estructura del mundo. Hace referencia a los terrenos de cultivo designando la importancia que tienen para el sustento y el desarrollo de la vida de la familia en cuestión. Con estas palabras interpela a las fuerzas del *Chichmamtik* y las compara con el sacrificio que hizo *Kajwaltik*-Jesucristo que murió en la cruz, fue enterrado y su sangre derramada en la Tierra para dar vida a los seres que la habitan (vv. 5-14).

Hace referencia especial al solar doméstico como centro del *Balumilal* y pide a las deidades superiores del *Ch'ulchan* que acepten la plegaria y concedan bendiciones a la familia, y al mismo tiempo solicita que lo acompañen en el viaje y manejo florido de las palabras sagradas (vv. 15-21).

Los rituales de protección, pero en especial las oraciones, deben de realizarse cuando el Sol (*te k'ajk'al*) está en el cenit y es obligación de la deidad superior mirar la

acción sagrada que se realiza a la luz del astro principal. Porque la luz del día rige y acompaña el comportamiento moral y ético de la humanidad, a la luz del día se observan todas las acciones de los hombres y se fijan los límites de la conducta y comportamiento adecuados entre ellos (vv. 22-25). En las oraciones los elementos que integran el altar sufren una inversión de significado, las flores simbolizan la luz, las velas encendidas personifican las deidades presentes, en este caso la Santísima Trinidad, el humo del *pom* (copal) es el alimento, pero en otro momento, aliento sagrado.

En los versos siguientes refrenda el compromiso y obligación adquirido con sus compadres, el ritualista se coloca solo como intermediario entre la familia y las fuerzas sagradas del *Balumilal*. Pide la intervención de las deidades para que atajen los vientos y nubes que puedan traer problemas y enfermedades a los miembros de la familia y de paso extienda su protección a los alimentos cocinados, a las plantas y animales que residen en el mismo espacio doméstico, pues todo lo que habita y se encuentra dentro del espacio doméstico se considera sagrado para la familia.

Con los actos y oraciones pronunciadas el poxtawanej refrenda su envergadura sacerdotal y que el manejo de elementos rituales son al mismo tiempo considerados trabajo sagrado, pues está acompañado por las deidades principales. Se presenta ante el público con ropa limpia y en estado sobrio, que a lo largo del ritual irá perdiendo porque el consumo de pox (aguardiente) lo introducirá al estado y mundo ch'ul, estado de conciencia alterada, necesaria para la comunicación con el mundo otro (vv. 26-55). Luego, hace una breve pausa para recitar un padre nuestro y un avemaría, después cambia drásticamente a una entonación melódica; es decir, las palabras no se recitan sino se cantan con un dejo de aflicción y con movimientos dextrógiros de tórax y cabeza. La postura corporal cambia constantemente en la oración como una sentencia de sumisión ante la grandeza del Balumilal, el cuerpo es el instrumento más eficaz para respetar-ofrendar (smajtan-ich'el ta muk') al Balumilal, se inclina y besa con sus labios la superficie de la tierra. El sitio donde es sembrada una cruz se asocia al espacio de germinación de las plantas que nutren a los animales y a los hombres (vv. 56-61); pide protección contra el yik'al y el tokal, labetik que propician males a la casa y los terrenos de cultivo, a los hombres y mujeres que trabajan y habitan juntos. Al mismo tiempo pide permiso a las deidades para introducir su ch'ulel en las profundidades de la Tierra y el lodo, para santiguar las semillas primigenias del maíz y

frijol y todas aquellas que alimenten la carne de los hombres (*schanul bak'et*) (vv. 62-65). En este momento, el solar es punto de inflexión y se convierte en *sk'inalel* (lugar sagrado).

Nuevamente pasa a un tono de voz elevado para nombrar a las deidades de la Tierra, kutsil chichat, kutsil mamat, Ch'ul ajaw, Ch'ul luma, Ch'ul ajaw k'inal; las deidades tienen la obligación de presentarse en el sitio sagrado, al mismo tiempo reciben la ofrenda temporal, ya que no todos los días se pueden hacer los ritos, solo en los días propicios, martes y jueves. Vuelve a mencionar que ha sembrado la cruz en el centro del solar que representa el centro del Balumilal, símbolo necesario para pedir y obtener favores especiales, en este caso la abundancia de alimentos, meter o introducir más tiempo de vida en los ciclos reproductivos, para obtener gracia en el caminar y en engendrar; además de vincular la geografía sagrada tanto verticalmente (los tres estratos del mundo) como horizontalmente (el recorrido del sol de oriente a poniente incluyendo el equinoccio y solsticio) (vv. 66-93).

El poder del hombre (*bayel yu'el*), es decir, su *ch'ulel*, no puede tener mayor fuerza que la de las deidades, por el contrario *Kajwal* abraza a todos los *ch'uleletik*, porque son frágiles y son el soplo divino, ante la mirada de las deidades caminan y viajan por el espacio del solar doméstico y fuera de él. El solar representa un espacio abierto y, por ello, propenso a ser visitado por los *labetik*, porque no tienen cercos o límites, las entidades malignas son representadas por culebras, entre otras cosas de la naturaleza y diferentes fenómenos atmosféricos. En la oración se pide que estos fenómenos y seres no se escondan debajo de los pies de la cruz, o sea, que no imiten o finjan lo que realmente no son, pues su intención es dañar el corazón del hombre.

Hasta aquí se refrenda la importancia del trabajo de oración porque se dirige a los pies de la sagrada partera (*Ch'ul chich*) y del sagrado abuelo (*Ch'ul mam*) representantes metonímicos del *Balumilal* en el espacio doméstico (vv.94-110).

En las oraciones sagradas, perdura el sentimiento colectivo de pérdida o despojo de las tierras ancestrales por la sociedad mestiza. Sin embargo, se culpabiliza contundentemente a los tseltales y no a los mestizos, por los destrozos, menoscabos y desvíos de las conductas y acciones que han causado a la Tierra, por los excesos de tecnificación y reconversión productiva (proceso de ganaderización y deforestación) (vv. 112-119). No obstante, la acción ritual crea o revive el compromiso de conmemorar las

tradiciones y costumbres, y con ello el conocimiento simbólico y técnico que heredaron de los *jme'tatik*, actos simbólicos que impregnan la identidad de todas las acciones ejercidas en el entorno social y natural que habitan; pues al igual que los *jme'tatik* reiteran su compromiso de ofrendar a las deidades como les fue transmitido el conocimiento.

Porque como dice Foucault los hombres saben lo que hacen y dicen, y saben por qué dicen y hacen, pero no saben por qué hacen y dicen de la manera como lo hacen y lo dicen, este proceso inconsciente permite revivir recuerdos y reiterar procesos colectivos de reproducción cultural (vv. 112-130); simplemente porque el conocimiento local y tradición oral proviene de los tiempos míticos y se activa o se revive en el momento que se pone en práctica el pensamiento cosmogónico de las oraciones (vv. 131-140).

Acto seguido el *poxtawanej*, menciona la legitimidad de sus actos y conducta, porque como rectifica no se encuentra alcoholizado o desdeña su obligación o en su caso desaliña las palabras de la oración, que sería una ofensa a las deidades y anfitriones de la casa al pronunciar sonidos onomatopéyicos incoherentes o mal intencionados (vv. 143-150). Así como pronuncia y recita los tropos litúrgicos tienen efecto en las personas y en sus entidades anímicas y en las entidades que habitan el *balumilal* (vv. 151-160).

El orden y la forma de pronunciar los versos de las oraciones, es acorde con un tiempo y espacio determinados en el manejo de otros símbolos sacros; la entonación bucólica lleva el colorido estético y aromático de las ofrendas depositadas en la cavidad de la Tierra, el centro del altar.

La comida ritual, empieza con dos tazas de chocolate y 13 tortillas que se depositan en el fondo de la cavidad de la casa y/o solar, dirigidas especialmente a las deidades de la Tierra, la sagrada partera (*kutsil chichat* ), el sagrado abuelo (*kutsil mamat*).

Aquí se destaca la ambivalencia de la Tierra como un ser eminentemente dual (femenino/masculino), las características constitutivas de la dualidad tienen en el ritual el mismo peso e importancia, coexisten en un mismo plano y tiempo, son uno y dos, son *chawolumotik* (dos bolas de tierra), *chawolach'lotik* (dos bolas de lodo); lo femenino no rebasa lo masculino y viceversa. En el ritual es propicio juntar e igualar ambas fuerzas, porque el día martes las puertas, es decir, la cara y los ojos del *Balumilal*, están abiertas. El *poxtawanej* E.S. sabe que los animales sacrificados (gallina y gallo) serán bien recibidos por las deidades, se cumple la obligación del "don": para recibir hay que dar (vv. 161-175).

Primero entrega abundante *pox* (aguardiente), uno o dos litros para satisfacer la sed de las deidades telúricas que están ávidas del líquido sagrado; se recuerda que primero entrega un litro de *pox* y después dos tazas de chocolate dulce y ahora vuelve a entregar un litro de liquido áspero, de fuerte olor etílico, a la dualidad de la Tierra. Su bendición, es equivalente a su hambre y sed, se miden con el plato más grande y hondo, con la taza más grande que hay y una botella de litro de *pox*, <sup>67</sup> porque la Tierra es insaciable.

A hombres y mujeres les es concedida una proporción menor, resignándose a lo que las deidades les otorgan, si alcanzan o no a probar los alimentos sagrados, basta solo una pequeña porción para que se sientan complacidos por ellos, porque primero hay que alimentar a las dualidad de la tierra, para que después la humanidad se alimente (vv. 176-198).

La alimentación, bendición e invocación de las palabras sagradas, también deben ser tomadas y oídas por las deidades menores, los *ajawetik* (los dueños de los lugares sagrados), demanda su ayuda con miedo, no en el sentido de *xi'el* (enfermedad de susto) sino en el sentido de atrevido e intrépido (*lok'em sba ta yo'tan*); y con pena, no en el sentido de vergüenza (enfermedad de *k'exlal*) sino de causar lástima en los *ajawetik* por la condición de vulnerabilidad del corazón de los agentes (*sts'ujet ta yo'tan*) y es la primera vez que pronuncia los nombres de sus compadres Urbano y Oliva (vv. 199-2004).

Pide respeto por los lugares íntimos y donde se desarrolla la vida de los hombres y mujeres, animales y plantas, que no les lleguen enfermedades, granos de viruela, calor en los pies y tos. Por eso realiza sacrificios y trueques, entrega vida para proteger la vida, el intercambio tiene que ser generalizado, de igual valor.

Su trabajo, es mandato sagrado, regalo de *Kajwal*, quien además le concede la ayuda de sus compañeros los santos que le fueron entregados, en esta ocasión menciona solo a cuatro, las más poderosas deidades de su panteón católico: el Señor de Tila, Señor Esquipulas, San francisco, San Antonio (vv. 205-225).

Así concluye el primer episodio de oración y canto (*la sk'ayojtay sk'ayoj Dios*), acompañado de un brindis con *pox* en *cruz witz* familiar (pequeña copa de vidrio que en el fondo tiene una cruz). Antes de tomar el trago lanza un epíteto a los presentes, es por demás

-

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> Al aguardiente lo compran en las licorerías de Yajalón, hay varias calidades acordes a su precio, las marcas más baratas son "el compadre" y "caña brava" cuestan entre 5 y 8 pesos por litro, provienen del ingenio azucarero del Papaluapan, estado de Veracruz.

la explicación o interpretación de los versos, sus palabras son un texto medicamento elocuente y metafórico que dirige agradecido a las deidades la manutención de la humanidad, en primer lugar a la sagrada partera, en segundo al sagrado abuelo, en tercer lugar al sagrado Terreno, en cuarto al *Balumilal*; todos ellos seres *yesomba* (seres sin sustancia o de materia ligera), en el caso de la Tierra y el *Balumilal* constituidos por sustancia pesada (*wen al*) y medida (*sp'isol*) y aquí cabe la acepción del significado medir que está acorde con la geografía corporal, pues no hay parte del cuerpo humano que no se extrapole y que sirva de referencia para medir las formas geométricas y distancias de los cuerpos que componen el *Balumilal*, ya que en los rituales también se utiliza el sistema de pesos, medidas y números para dar sentido a las acciones simbólicas corporales (vv. 205-255).

La esposa del *poxtawanej* sirve un *jet-k'abal* (hasta el tronco del pulgar) en la copa de *cruz wits* y reparte a cada uno de los presentes quienes antes de beberlo pronuncian *Chichmamtik* y lo beben de un solo trago. En este momento el *poxtawanej* E.S. sahúma a los animales que serán sacrificados a las deidades del *Chichmamtik*; primero un gallo rojo por el jefe de la casa y después una gallina café por la jefa de la casa. Los animales son sacrificados por el mismo ritualista frente a la cavidad de la tierra, durante las contorciones y movimientos del animal sacrificado es muy importante que la cabeza permanezca siempre metida en hoyo del ritual, pues se cree que por allí sale el *ch'ulel* y la Tierra lo atrapa y lo acepta como regalo y trueque (*sjelel sch'ulel*).

Acto seguido el *poxtawanej* continúa la oración, menciona que el sacrificio realizado es para obtener bendiciones en la milpa y en el frijolar, que el sacrificio trascienda en el tiempo eternamente, que no tenga fin la vida, se refiere a que el *ch'ulel* siga existiendo después de la muerte, que su compadre tenga salud y esté bien en su casa; que los bienes y el dinero se incrementen y que abunden en el terreno todos los alimentos. Pide a las deidades que no midan o sean sórdidas y míseras en conceder las riquezas contenidas en las cuatro esquinas del *Balumilal*.

Hace mención especial del amanecer del nuevo día, en este sentido el crepúsculo es imagen metafórica de la aparición del Sol y el tiempo que dura y raya la oración el día, y al mismo tiempo, representa el estado anímico de las personas, estado que expresa la liminaridad de las personas entre la conciencia e inconsciencia que se produce durante el

proceso ritual y que tienen efecto en el interior del corazón de los hombres y mujeres (vv. 256-283).

Los bienes materiales, las casas y en general los terrenos son protegidos contra los enemigos, las envidias y vergüenzas que puedan ser ocasionadas por las relaciones vecinales. La pequeñez de la casa es sinónimo de escasez de los bienes y riqueza familiar, en un mundo donde existe la competencia por la escasez de los bienes generalmente se desarrollan conflictos personales y sociales, que se expresan en enfermedad y violencia generalizada.

Así mismo, la casa se considera sagrada y debe de ofrendarse porque es sinónimo de bienestar y de abundancia relativa familiar; pero además hay que respetarla para estar en equilibrio con las fuerzas del *Balumilal* por el tiempo que dure el efecto de la oración sagrada. Con el plato de comida, el caldo, la pechuga y corazón de pollo, las trece tortillas, la casa queda satisfecha y el efecto sagrado durará por un tiempo o ciclo ritual hasta que vuelva a refrendarse nuevamente el acto ritual.

Acciones sagradas que quiebran la vida cotidiana e imprimen una singularidad en la manera de sentir, ver y actuar en el mundo familiar, social, natural; con el único propósito de lograr mantener el equilibrio de las fuerzas anímicas de las personas en relación con las fuerzas anímicas del *Balumilal*.

Este rito es la articulación de diferentes lenguajes realizados por medio de diversos actos, juegos y pequeñas modificaciones mnemotécnicas del lenguaje que facilitan el uso del *K'opontik Dios;* el lenguaje utilizado es un sistema de metáforas, metonimias y sinécdoques que facilitan la programación sistemática del pensamiento cosmológico del *poxtawanej* y es de nivel inmediatamente superior al lenguaje ordinario que facilita la comunicación pues usa signos convencionales cercanos a los del lenguaje natural.

Es decir, todos los símbolos y signos, las diferentes materias ligeras y pesadas, mandan señales que dan a entender algo. Por ejemplo, el lenguaje corporal y gesticular del *poxtawanej*, su mirada fija en la cavidad de la tierra como centro gravitacional, la señal de las flores, la luz de las velas, en el humo del copal, el vapor y olor de la comida depositada en el hoyo, el liquido dulce y amargo. Todo esto es un conjunto de signos y reglas que permiten una comunicación, primero entre los hombres y después con los dioses, y

cumplen un programa discursivo complejo plasmado en versos específicos que expresan, reproducen y transmiten cultura en diferentes planos de la realidad (vv. 284-350).

Por último, el *poxtawanej* pide más tiempo a la deidad superior y hace referencia a las tres partes de la oración que ha concluido, la oración comparada con una copa de pox se derrama sobre el suelo de la casa, es decir, sobre la Tierra ofrendada. Esta última parte de la oración la dedica para agradecer y despedirse.

Lo que inicio con una oquedad en la Tierra debe de sellarse, tapar el hoyo, cerrar el círculo del altar y concluir la comunicación con las deidades. Reitera su compromiso de hablar a las deidades, el primer acto es sembrar y pedir a la santísima cruz su protección contra los enemigos y el *Pukuj*. El segundo acto consiste en solicitar las bendiciones en donde se reúne la familia, en la casa, en donde se cría y amamanta a los hijos, en el sagrado *Balumilal*. Suplica que las bendiciones se extiendan a los terrenos de cultivo, a los animales y las plantas, que los proteja de plagas y enfermedades. Pide a las deidades que manden solo las cosas buenas y que observen los actos de su trabajo, no está alcoholizado y sucio; se refiere al tiempo a las doce del día, porque simbólicamente el Sol está en el cenit y su presencia se deja sentir con mayor fuerza de luz y calor. Nuevamente hace mención a la comida, que todos los presentes reciban sus dos tortillas y que las deidades reciban el festín, la comida representa la gracia y es al mismo tiempo las siete gracias que lleguen a la casa de sus compadres (vv. 351-399)

A partir de este momento indica que tapará la cavidad de la Tierra, metáfora de la cara y el ojo del *Balumilal*, empieza introduciendo un puño, seguido de otro puño de Tierra e indica que es la venda de los ojos del sagrado *Balumilal*. Su obligación ha quedado concluida y su trabajo no fue cosa perdida, no terminó el ritual alcoholizado y excedido. Ha realizado el rito y concluido a la luz del día, simbolizando que la cruz se queda sembrada en donde se abrió la cavidad de la tierra. (vv. 400-420) Así concluye el rito de *smak'inel na* que consta de una oración larga, prolija y detallada de simbolismos que comparan a la casa, el solar o espacio domestico y el *Balumilal*; pero también se hace mención de los terrenos de cultivo y de los lugares sagrados los *sk'inalel*. El breve espacio habitacional reúne todos los seres anímicos, los corporales, las diversas fuerzas y materias del *Balumilal* y las integra en un conjunto de metáforas, signos y metonimias para nombrar los componentes sagrados y trascendentales de la vida y la muerte de las personas.

#### **CAPITULO 3**

# Winiketik ajch'alotik, Antsetik lumutik Hombres de lodo, mujeres de tierra Elementos de configuración de la persona tseltal de Yajalón

"El ser humano sabe hacer de los obstáculos nuevos caminos porque a la vida le basta el espacio de una grieta para renacer". Ernesto Sabato

Lo corpóreo ofrece el asidero con que puede atraparse lo espiritual. Friedrich Nietzsche

El concepto de *persona*, y los discursos antropológicos que se han desarrollado en torno a la noción de la misma, abarcan diferentes orientaciones y planteamientos teóricos y han desarrollado un debate intenso en la antropología aun inacabado. Fue Marcel Mauss (1971)<sup>68</sup> quien introdujo el concepto y polemizara en contra de los argumentos de Lévy Bruhl en el *Congreso Internacional de Historia de las Religiones*, realizado en Lund, Suecia, en el año de 1929<sup>69</sup>.

Desde entonces, los antropólogos, filósofos, juristas, y sobre todo los historiadores de la religión se han dedicado a rastrear los orígenes del concepto de persona. En antropología numerosos autores han seguido los pasos teórico-metodológicos que el sociólogo francés utilizara para definir y conceptuar a la noción de persona y las técnicas corporales en diversos contextos interculturales (1999 [1934]).

El análisis del concepto de "persona" como lo propone Mauss está cimentado principalmente en la noción moral y ética de la personalidad jurídica. La filosofía del derecho ha proporcionado mayores elementos al andamio teórico-metodológico al desarrollo conceptual de la noción de la persona en la sociedad occidental y tiene sus propios desarrollos históricos y repercusiones en la teoría comparada del derecho positivo (Rojin, 2001; Erosa, 2007:3-4). Posteriormente, el debate y los conceptos desarrollados se

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup> Mauss, Marcel (1971) Instituciones y cultos, representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones, Obras II, Breve Biblioteca de Reforma, Barral Editores, Barcelona, p. 105-127.

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> En el congreso realizado de Historia de las Religiones sirvió de marco a Marcel Mauss para polemizar y disputar los conceptos de "mentalidad", "primitivo" y "mito", del libro recientemente aparecido de Lévy-Bruhl, *Alma primitiva*, y en donde polemiza en contra de los argumentos teóricos interpretativos basados en los principios idealistas del filósofo alemán Friedrich Schelling, quien define el mito como una forma muy particular de filosofar que lleva a cabo el hombre que no ha evolucionado lo suficiente, para después llegar a la abstracción y a la conceptualización.

han trasladado al campo del psicoanálisis, así como en otras ciencias humanas y naturales como la biomedicina.

La antropología mexicana ha aportado un interesante debate en numerosos textos y etnografías que abordan la temática. Sin embargo, es Marcel Mauss el precursor y quien sentó las bases para comprender las representaciones colectivas en la configuración de la identidad individual y social (Bartolomé, 2004:144) y quien nos hiciera llegar a la antropología los aportes teóricos de la filosofía, la lingüística y la historia. Además, abre un nuevo campo para la etnografía utilizando las categorías nativas para la noción de la persona en diversos contextos socioculturales.

Sin embargo, Mauss acorde con la época que le tocó vivir, buscó comparar con datos etnográficos los elementos universales de las actividades fisiológicas del cuerpo y las percepciones sobre la persona y las formas que asume el proceso de aprendizaje cultural sobre el cuerpo y su variación en cada sociedad. Para él la "técnica" es hecha carne, porque modifica la naturaleza interior del cuerpo. A través de diversas "técnicas corporales", las sociedades dominan, socializan y modelan el cuerpo de los individuos (diríamos de las personas) para fines útiles: la conservación y cuidado de uno mismo, las reglas sociales de residencia y matrimonio y sobre la reproducción biológica, las actitudes y aptitudes para las mejores prácticas, la adaptación al medio ambiente, en suma, "la técnica hecha hombre o el hombre hecho técnica" (Aguilar Ros, 2008: 7). A partir de este desarrollo teórico los posteriores estudios antropológicos centrados en la noción de cuerpo (*embodiment*) se interrogan sobre cómo se reproduce la sociedad, e intrínsecamente, cómo se producen los individuos sociales. En síntesis esta visión teórica nos articula la idea de que el cuerpo es instrumento de la sociedad.

Empero, el modelo de Mauss realiza una separación categórica entre las técnicas corporales y la noción de persona a través del *self* (sí mismos); conciencia del ser constituida por un cuerpo. La perspectiva universal de la noción de persona y del yo, sostiene el autor, permite entender la variación de estas categorías en el tiempo y en el espacio cultural. Es decir, Mauss analiza como elementos separados el *self* (sí mismo) y el cuerpo, una cosa no tiene que ver con la otra, hace una separación dicotómica; para él las diferencias culturales deben ser abordadas por separado para cada uno de los conceptos: por un lado, la comprensión del yo (*self*) como conciencia del cuerpo y del espíritu, la cual,

afirma, es propiedad de todas las sociedades; por otro lado, su concepto social de la persona (personne o personne morale) lo limita a la cultura occidental. Argumenta que en muchas culturas primitivas la "persona" se fusiona totalmente con su rol social y de esta forma se trata más bien de una figura o personaje (personaje) antes que una persona (personne) en cuanto a categoría moral y jurídica (Mauss, 1971: 115-127; 1999). Otros tipos de personas que habitan la naturaleza y los entornos culturales están fuera del modelo de Mauss<sup>70</sup>. En este sentido, Csordas (1994: 7) hace notar que Mauss reproduce la perspectiva dualista cartesiana al desarrollar la noción de la persona de manera independiente del cuerpo y del self<sup>71</sup>. Los ulteriores estudios que polemizan en esta postura teórica se preguntan cómo se producen/reproducen los individuos y, por ende, la sociedad. La persona es una metáfora de la sociedad. La expresión sintetiza este enfoque teórico, pero se complejiza cuando se añaden nuevas metáforas para conceptuar la noción ontológica de la persona en diversos contextos interculturales.

Por ello, el concepto de "persona" anticipa un debate inacabado pues implica la búsqueda y redefinición de la dinámica social y de los elementos que integran las categorías que utilizan los actores sociales para representarse a sí mismos, ante sí mismos y ante los demás. Por tanto, la noción de persona e imaginarios culturales le dan sentido a la configuración de la persona dentro de su propio contexto histórico y términos. "Así los seres humanos (diriamos las personas) no pueden evadir la cultura o culturas de las comunidades donde han crecido" (De León, 2005). Las personas que nacen en determinada cultura y su desarrollo infantil tiene lugar bajo los hilos socializadores aprendiendo y emergiendo de esa cultura una persona completa. En palabras de Renato Rosaldo (1991:36): "Las culturas se aprenden, no se heredan". Se trata de entender cómo las sociedades conciben, definen y finalmente construyen una particular versión de lo que debe de ser un ser humano en su determinado acontecer histórico.

-

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> Phillippe Descola proporciona un interesante debate sobre las analogías de las personas no humanas de la etnia achuar de la selva amazónica, lo interesante de su reflexión empieza con una feroz crítica al dualismo naturaleza-cultura. Descola propone un cambio de cosmología basado en entender las distintas nociones de naturaleza y de las diversas personas que habitan la naturaleza como construcciones sociales entre distintos grupos. (2001: 104).

Csordas recrea la categoría *embodiment* y propone una nueva perspectiva sobre el cuerpo y *self* que busca responder la pregunta cómo la cultura influye en la construcción de la persona en la sociedad, enfatiza las relaciones que se tejen entre cultura y cuerpo, y quien considera que esta relación es encarnada en el cuerpo de los sujetos (1994).

Muchos autores que trabajan la noción de persona en Mesoamérica realizan comparaciones utilizando el modelo de Mauss para observar las diferencias y similitudes e indagar sobre las diferentes concepciones de cuerpo y persona mesoamericana, o, por el contrario si existe una sola noción de las mismas. (Bartolomé, 2004; Romero, 2006; López-Austin, 1999; Lupo y Signorini, 1989; Lupo, 1995, Ariel de Vidas, 2003). Al respecto López-Austin, quien ha trabajado sistemáticamente la noción de la persona entre los nahuas, nos afirma que las antiguas sociedades mesoamericanas consideran la persona nahua como un conglomerado de distintos componentes que pueden actuar por su cuenta y separadamente del cuerpo (1989:214).

Siguiendo la argumentación desarrollada por Bartolomé (1997) sobre las representaciones colectivas (y aquí se engranan las concepciones de la persona), se internalizan normas, valores, creencias, actitudes, aptitudes y conocimientos y "formas simbólicas –palabras, imágenes, instituciones- mediante las cuales, en cada lugar, la gente construye categorías relacionales (Geertz 199:46). Elementos y formas simbólicas que funcionan como principios operantes en el proceso de construcción de las personas. Se trata, entonces de una categoría relacional, totalizadora, construida culturalmente por la interacción, dinámica y situación histórica determinada en donde intervienen procesos subjetivos e ideológicos variables, unidades físicas y entidades metafísicas.

Como indica el mismo autor, la noción de persona implica un ejercicio de destotalización, de deconstrucción conceptual, para posteriormente reconstruir y comprender los aspectos que una determinada sociedad crea para definir la esencia y existencia de una persona (Bartolomé, 2004:144-143). El esquema o modelo que propone el autor tiene tres dimensiones de interacción:

La persona física: en donde se enfatizan las concepciones y aspectos corporales, unidad anátomo-funcional que integra los centros anímicos mayores y menores y reúnen diversas fuerzas anímicas que le dan vida, movimiento, ímpetu, humor y sensibilidad a las fuerzas vitales de la persona.<sup>72</sup> Las representaciones sociales de la imagen corporal<sup>73</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> Retomo la categoría de centros anímicos tal como lo define Alfredo López Austin que la define como: "la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, y en la que se generan impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permite la función de las funciones psíquicas (1996:197).

incorporan la corporalidad y, al mismo tiempo, son representaciones de las imágenes corporeizadas de la naturaleza y la cultura.

Mirar el cuerpo no es solo conocerlo, sino por igual concebirlo, crearlo, construirlo; más aún, es una construcción cognitiva. También participan los anhelos y deseos humanos de cómo debe de ser el cuerpo. Incluida la particular visión simbólica y estética del cuerpo modelada por la cultura.

La persona social: es la imagen que la sociedad ha construido subjetivamente respecto a lo que debe ser uno de sus miembros, ligado siempre a los significados que le otorgan los sistemas clasificatorios de parentesco y políticos –sistemas de cargos políticos y religiosos–, a los grupos generacionales de edad y género. Los grupos familiares son el primer ámbito donde se tejen los prolegómenos de la persona, es allí donde emerge y se educa para ser una persona completa.

Es decir, el posicionamiento de los individuos en las redes de parentesco y sociales de todo tipo, el reconocimiento de que cada uno de nosotros desempeña un rol que complementa las acciones colectivas. Es en estos roles donde nos conocemos mutuamente y nos complementamos colectivamente, es en estos roles sociales donde nos reconocemos a nosotros mismos. Estos roles están hechos a la medida de la máscara que representa el concepto que nos hemos formado de nosotros mismos, el rol que cada sujeto se esfuerza en vivir y representar (Goffman, 2006:31)<sup>74</sup>.

Precisamente, es en los sistemas de cargos políticos y religiosos, que ocupan hombres y mujeres, la acumulación de prestigio, estatus, poder y todas las formas y vías por las que deambulan las personas en sus trayectorias sociales para la acumulación de bienes simbólicos, materiales y prestigio social que legitiman el orden social y moral de las comunidades tradicionales (Lisbona, 2006:150). Por tanto, la persona social está formada por las instituciones sociales y definida culturalmente, se construye a partir de un juego

<sup>73</sup> Utilizo el concepto de imagen corporal en el mismo sentido que lo utiliza Carlos Aguado para designar el proceso simbólico y la representación que el sujeto construye de su cuerpo en un contexto social y cultural determinado y según su historia personal" (Aguado 2006: 25)

<sup>74</sup> Dolores Aramoni nos presenta un claro ejemplo de estas representaciones sociales y actuaciones de las cofradías zoques, donde los *cowiná* no solo son los espacios donde se realizan prácticas religiosas sino también son los miembros que las componen. Al respecto nos menciona que: "los *cowiná* como individuos eran no solo los representantes de los ancestros sino sus rostros, sus máscaras, quienes los mantenían vivos en la memoria del pueblo, quienes los resucitaban y los sustituían cuando morían, por eso los principios organizativos de los *cowiná* actuales, continúan siendo el parentesco y la residencia, por eso la herencia de *cowiná* se sigue guardando con tanto celo" (1998:101).

dialéctico entre el individuo y la sociedad; a saber, las instituciones sociales ayudan a modelar el concepto de persona.

La persona espiritual: es la construcción ideológica que ha sumido a la antropología en un intenso debate sobre las entidades anímicas que componen el universo subjetivo de las culturas originarias. El uso de metáforas para signar las entidades incorpóreas de las diversas culturas en Mesoamérica ha llevado a un debate y a la búsqueda de diversas manifestaciones de la misma. Representaciones colectivas que suponen la conjunción de elementos sociales y simbólicos que expresan diferentes aspectos de los procesos ideológicos (Bartolomé 1997:154-55).

La persona espiritual, como concepto, remite simultáneamente a la existencia de una pluralidad de principios y orden cósmico, de donde extrae su coherencia. La persona espiritual permite construir un modelo para observar las múltiples relaciones que tejen las sociedades para concebirse a sí mismas y "cómo los individuos se viven a sí mismos y se insertan a una particular dinámica sociocultural" (Page, 2010:88).

Para abordar y construir un modelo que aborde la noción de persona espiritual retomo el concepto de *entidad anímica* que me permite posicionarme en la misma perspectiva que utiliza López-Austin y quien la define como: "una entidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones del sitio orgánico en que se ubica. [...] son muy variables las características de las *entidades anímicas*: singulares o plurales, divisibles e indivisibles, con funciones específicas, jerarquizables, materiales o inmateriales, separables o inseparables del organismo humano (1996 [1989], I: 197-198). El mismo autor utiliza el término de *ánima* en lugar de *alma*, para eludir la confusión del término, en este sentido el *ánima* apunta a una de las principales funciones: la capacidad de animar el cuerpo. Otra importante categoría es la de *fuerza anímica* que está integrada por aquellos elementos que no pueden ser cuantificables ni individualizables, dotan a la persona con las funciones intelectuales sin ser visibles. Las características importantes de las *fuerzas anímicas*, en primer lugar, están situadas o enlazadas a un centro anímico y dotan de los impulsos básicos y los procesos que dan vida y movimiento al cuerpo de la persona, permitiendo la realización de las funciones psíquicas; por otro lado, las fuerzas anímicas

están vinculadas con entidades externas que les permiten conservarse, restaurarse y revivirse durante los ciclos de la vida humana<sup>75</sup>.

En general, se puede decir que en el discurso antropológico de la noción de "persona" y sus subjetividades incorpóreas, la mayoría de las veces está en juego una comprensión construida y colectiva del ser humano en cada sociedad que se aborda. Entre los vastos materiales etnográficos sobre los Altos de Chiapas podemos destacar dos grandes núcleos del acervo etnográfico, a manera de muestra, los trabajos de Alfonso Villa Rojas (1999 [1945]), Esther Hermitte (1970), Pedro Pitarch (1996), Helios Figuerola (2000), Jaime Page Pliego (2010), para los tseltales; de Ricardo Pozas (1977), Evon Vogt (1980 [1966], 1979), Calixta Guiteras Holmes (1965), Gary Gossen (1975), Jacinto Arias (1975), Ulrich Köhler (1995), Jaime Page Pliego (2005) sobre los tzotziles y tseltales (2010). Gracia Imberton (2002), Manca (1996) y Bermúdez (1999) para ch'oles de Tila (1996); Alejos para ch'oles de Túmbala (1988).

Los distintos trabajos sobre la comprensión o noción de la persona enfocan distintas interrogantes; se refieren a la naturaleza ontológica de dicho concepto, así como a sus múltiples relaciones estructurando los elementos matriciales de la cosmovisión local; es decir, los elementos y sus interrelaciones con principios religiosos, éticos, políticos, económicos y sociales, incluyendo los sistemas de clasificación taxonómicas naturales de la sociedad de que se trate. La cantidad y calidad de la información etnográfica sobre los distintos grupos mayas no es del todo homogénea. Por ejemplo, para los mayas de los Altos de Chiapas, la información es tan abundante como para permitirnos identificar variaciones regionales, locales e incluso individuales. Por el momento carecemos de una síntesis sobre la noción de la persona tseltal, tzotzil y ch'ol o tojolabal, sobre su diversidad y sus diferentes componentes anímicos.

Precisamente la constitución de la persona espiritual en la cultura tseltal de Yajalón está cimentada en las relaciones dinámicas que existen entre a) *chanul* (cuerpo de carne y hueso), b) una esencia volátil o incorpórea que tiene diferentes acepciones, la más difundida y conocida como *ch'ulel* y c) los *labetik* un tipo especial de esencia que se encuentra desdoblada en el exterior del cuerpo y en el interior de la persona.

-

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> Los centros anímicos son definidos por López-Austin: "pueden corresponder o no a un órgano particular; pueden ser singulares o plurales dentro de cada organismo; en este último caso, pueden estar diferenciados por funciones, y aun jerarquizados" (1996 [1989] I: 197).

En estos términos, un tseltal de Yajalón no es un individuo sino un conjunto heterogéneo, compuesto por elementos heteróclitos que configuran su espacio social y cultural, que raya en las formas de la vida religiosa y en las representaciones y oposiciones que se perciben del mundo natural y social (Pitarch 1996). El auténtico ser de un individuo, hombre o mujer, es un proceso de "emergencia cultural" (De León 2005:39), es una realidad que desde luego se le constituye, un proyecto por realizar, por hacer del sujeto una persona cultural, una persona completa (Zubiri, 1984: 372-374), enraizada en preexistentes sistemas de creencias que se ve comprometido y compelido a retomar y poner en práctica; por tanto, cada uno de los sujetos que nos ocupan en una cultura es propiamente algo que aún no es, que se encuentra siempre en constante dinamismo y contradicción problemática: no es una cosa-sujeto acabada sino una persona por realizarse<sup>76</sup>.

#### 3.1 Persona, familia y comunidad

La etnografía que aborda la noción de la persona tseltal y tzotzil de la región de los Altos de Chipas, en diferentes periodos del siglo XX, aborda las categorías nativas como totalidades inmutables, como aspectos de la persona que no cambian en el tiempo y el espacio. Analizan a la persona tseltal como un ser individual desprovisto de un entramado o red de relaciones sociales que definen y constituyen a la persona misma. Para entender los elementos que constituyen a la persona y sus relaciones sociales es necesario mirar la constitución de la familia, las estructuras de parentesco y las relaciones comunitarias que son el anclaje, constituyen y modelan la noción de la persona tseltal (Favre, 1972).

#### 3.1.1 Persona y Familia

Para empezar debo aclarar que familia y grupo doméstico no es lo mismo, son conceptos afines y relacionados, como categorías sociales destacan elementos diferentes. La categoría familia es un ámbito que desborda el espacio doméstico, como la define Claude Lévi-Strauss, es un grupo social que posee tres características siguientes: 1) tienen su origen en el matrimonio. 2) Está formada por el marido, la esposa y los hijos(as) aunque es posible que otros parientes encuentren su lugar dentro del grupo nuclear. 3) Los miembros de la

\_

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup>Para Erving Goffman la persona no es un mero epifenómeno y accidente histórico, cada sujeto desempeña una actuación: "en cierto sentido, y en la medida en que esta máscara representa el concepto que nos hemos formado de nosotros mismos – el rol de acuerdo con el cual nos esforzamos por vivir, esta máscara es nuestro sí mismo más verdadero, el yo que quisiéramos ser. Al fin, nuestra concepción del rol llega a ser una segunda naturaleza y parte integrante de nuestra personalidad. Venimos al mundo como individuos, logramos un carácter y llegamos a ser personas" (Goffman, 2006:31).

familia están unidos por a) lazos legales, b) derechos y obligaciones económicas, religiosas y de otro tipo y c) una red precisa de derechos y prohibiciones sexuales, más una cantidad variable y diversificada de sentimientos psicológicos tales como amor, afecto, respeto, temor, etc.. El mismo autor señala la importancia de comprender y analizar los sistemas de parentesco como una características de las familias (Lévi-Strauss, 1974:17).

Las familia tseltales de Yajalón se acercan más a esta definición clásica de familia; es decir, *mach'a jayeb ay yu'un* (familia) aglutinan en su espacio y relaciones a diferentes grupos domésticos, porque los grupos domésticos tseltales enlazan diversos ámbitos como son: el grupo residencial, la unidad reproductiva, la unidad económica de producción y unidad de consumo, en las sociedad agrícolas estas diversas unidades están íntimamente ligadas y no hay una clara distinción, mientras que en las sociedades urbanas o industriales se pueden separar o distinguir con nitidez (Goody, 1972:106).

El concepto de familia tseltal es mucho más amplio, dinámico y complejo. El concepto tseltal: *mach'a jayeb ay yu'un*, está compuesto primeramente de la proposición relativa *mach'a* = quien/alguien; *jayeb* que proviene de la raíz numeral *jay* = cuántos/cuántas; *ay* es verbo intransitivo = tener/hay; *yu'un* proviene de *u'un* preposición posesiva = suyos/suyas; en este sentido familia se puede traducir literalmente como "las personas quienes en pareja tienen en consanguineidad y posesión a otros y juntos hacen unos grupo en número relativo de unos cuantos y cuantas"

Puede incluir no solo a personas que mantienen lazos consanguíneos, sino otro tipo de lazos simbólicos como parte del grupo parental amplio y restringido. Por ejemplo, los lazos de compadrazgos entre las jerarcas de la familia es un proceso de emparentamiento ritual, ser o hacerse compadre es un proceso de emparentar y crear lazos de solidaridad, ayuda, amistad, respaldo, protección y corresponsabilidad entre diferentes coetáneos hombres y mujeres. Los discursos rituales de compadrazgo son de gran importancia entre las familias, el *jnich'najel* (compadre) utiliza su figura tanto en apadrinar a los hijos de su *compare* (compadre), como en el ritual de pedida de la novia para formalizar el casamiento del *jalalnich' aninel* (ahijado). El compadrazgo tseltal actúa parentalmente por la vía de prohibiciones y obligaciones, forma parte del sistema religioso, presenta en ocasiones una selección jerarquizada del padrino con base a criterios económicos, políticos (se elige a una persona con una mayor acumulación de bienes material y/o con un estatus o prestigio social

y político superior)<sup>77</sup>. La salvedad que presentaría el parentesco ritual reside en que no necesariamente implica las relaciones sociales de producción, aunque en ocasiones sí las comprende; pero, implica otro tipo de relaciones de reciprocidad, por ejemplo, en ocasiones los enfermos buscan a sus compadres *poxtawanejtik* para activar redes sociales de ayuda y apoyo entre ellos en casos de aflicción.

Otro rasgo importante de la familia indígena de las comunidades (tseltales) yajalontecas es su estructura patrilocal, su organización se ha mantenido a través de la herencia patrilineal de la tierra. La mayoría de las familias tseltales yajalontecas tienen fuertes vínculos o forman parte de familias extensas patrilineales; es decir, los grupos parentales tseltales pueden formar clanes fuertes que contienden con sus entidades anímicas, como es elcaso del *lab* que se transmite por vía patrilineal, ésta entidad puede utilizarce para causar daño a sus rivales parentales. Una familia extensa puede tener una o más casas y producir en una o varias parcelas ubicadas en una o varias comunidades.

El sistema de herencia de la tierra está dirigido a mantener y reproducir las estructuras patrilineales de la familia tseltal. En este sentido la tierra se considera como el vínculo entre los *mej' tatik* (los muertos) y los miembros de la familia (los vivos) que hereda los bienes. Por ello, el valor más importante de la familia es la tierra, a pesar que la herencia se distribuya individualmente, el usufructo es colectivo y la línea de sucesión de la tierra es transferible de un ancestro a su descendencia, las tierras no son bienes transables fuera de esa línea, se mantendrá el control de la tierra bajo diversas presiones políticas y económicas (Favre, 1973).

Los bienes familiares, especialmente la tierra y en ocasiones el solar-casa, deben ser compartidos y distribuidos entre los hombres del grupo familiar. En algunos casos las mujeres pueden disfrutar de la herencia de los bienes familiares, ya sea el solar-casa o una pequeña parcela, siempre y cuando formen una nueva familia, pero por lo regular las mujeres se encuentran desposeídas o no son sujetas a herencia, porque se consideran

<sup>&</sup>lt;sup>77</sup> Maurer (1984) nos indica y analiza la importancia del rol social del bautismo y compadrazgo que existe entre los tseltales de Guaquitepec, a pesar de su sesgada visión teológica del hecho social, es importante destacar que el compadrazgo es un acto ritual donde las personas asumen un rol simbólico de emparentamiento, de afinidad y semejanza entre personas de la misma condición social (1984:243). Entre las comunidades tseltales de Yajalón se mantiene como una forma y estrategia de resistencia cultural, no es lo mismo el compadrazgo entre mestizos (*kaxlanes*) y tseltal, entre los indígenas tseltales el padrinazgo y compadrazgo abarca otros espacios de interacción social, por ejemplo, a las parteras se les nombra con los vocativos "madrina", en tseltal *chichil, o mukul me'* = madre grande, a la persona que tiene un parentesco simbólico.

personas incompletas. Por ejemplo, las mujeres que no lograron formar o consolidar una familia se ven obligadas a vivir en la casa del hermano que sustituirá o remplazará a la familia de origen; en estos casos la mujer dependerá económicamente del hermano que remplazará y heredará los bienes de la familia patriarcal. Sus labores domésticas y familiares serán cuidar a los ancianos y a los niños de la nueva familia patriarcal, entre otras labores que se le asignarán en el futuro.

La familia también representa la fuente más importante de riqueza. Un hombre que tiene una familia numerosa puede congratulase de contar en el futuro con abundante fuerza de trabajo; los hombres mayores pueden ceder sus responsabilidades económicas a las nuevas generaciones e incluso depender de ellos para lograr su reproducción (alimentación, cuidados y atención de la salud-enfermedad, limpieza, casa). Las hijas pueden responsabilizarse del cuidado de los ancianos mientras no se casen o, por el contrario, se elegirá al responsable de cuidar y atender a los ancianos.

La vida familiar también está orientada a la generación de los valores básicos y nociones de autoridad. Holland (1962:50-51) informó que en Larrainzar los miembros más antiguos de la familia masculina, cuya autoridad se basa en la propiedad y el control de las tierras, son los que deciden la división y el uso de la tierra, así como el tiempo para sembrar y cosechar. Ellos tienen el papel de los árbitros con respecto a los conflictos familiares y los representantes de la familia frente a otros actores sociales. Gozan de amplio prestigio social por haber contribuido y cooperado en la consolidación de las instituciones de la comunidad y por participar en el sistema de cargos religiosos y civiles.

En general, la familia es el vínculo necesario de la persona para el logro armónico de la vida social, política, económica y religiosa. Su compleja red de relaciones sociales está fuertemente cohesionada, todas las necesidades de la persona son satisfechas a través de la vida familiar y sus redes de parentesco. En consecuencia, las personas se sienten totalmente identificadas con sus familias, porque ellos saben que, sin el apoyo de la familia, es imposible sobrevivir y desarrollarse como personas completas.

#### 3.1.2 Persona y redes de parentesco

He mencionado que las personas no están desprovistas de una familia que permita su reproducción y, por tanto, el proceso para llegar a ser una persona completa. Así también, las familias pertenecen a una compleja red y estructura de parientes. Toda persona tiene y

ocupa un lugar dentro de las estructuras de parentesco de las familias, no hay una sola persona tseltal que esté despojada de una red de parientes y, a su vez, reconozcan en la persona rasgos compartidos y comunes entre unos y otros.

Las personas a lo largo de su vida atraviesan por diferentes posiciones dentro de la estructura de parentesco. Así también, las personas no son iguales en las estructuras y relaciones de parentesco, pues dependen de la posición que ocupan en ellas, las estructuras están organizadas en jerarquías preexistentes, existen privilegios, obligaciones y prohibiciones para sus miembros<sup>78</sup>. Por ejemplo, la asignación de nombres de las personas nacidas en los grupos domésticos reviste un lugar preponderante en la memoria del grupo familiar, refleja la descendencia patrilineal de los *mej'tatik* (madres-padres). En muchas familias los primogénitos se nombrarán como el ancestro más cercano. En otros, los miembros nacidos más jóvenes se nombran según las nuevas formas de convivencia social; por ejemplo, muchos migrantes tseltales que han vivido por largos periodos en los Estados Unidos de América, al regresar a la comunidad de origen y al procrear un hijo, nombran a su descendiente usando nombres anglosajones, para el caso de los hijos varones, pero no así en el caso de las mujeres, quienes siempre llevarán el nombre de un ancestro común<sup>79</sup>.

Las categorías de mayor jerarquía dentro de la estructura de parentesco tseltal son: chichmamil (antepasado) o jchichijmamtik (tener antepasados), también se utiliza me'jtatik (madres-padres), mamuch mamal (anciano-abuelo), chuchu' me'el (anciana-abuela) tat (padre), manil o nane (madre). Le siguen en importancia las categorías de segundo orden como son tío y tía, hermanos del padre y de la madre: tajun = tío paterno, ichan = tío materno, mejun = tía materna, muk'ul nan = tía paterna-materna, wix me'el / muk'ul wix = tía paterna. Las categorías de tercer orden hermanos y hermanas mayores y menores: wixil = hermana mayor, cha'wix = medio hermana mayor, ijts'inal = hermana menor, cha'ijts'in = medio hermana menor, bankil = hermano mayor, cha'bankil = medio hermano mayor, xut = hermanito, xutul ijts'in = hermano menor.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> Pitarch, nos informa que entre los tseltales de Cancuc el *lab* puede ser transmitido de un pariente difunto a un niño del mismo linaje, preferente en generaciones alternas (1996:76-79).

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup> El nombre de la persona es un tema que poco ha interesado a los etnógrafos de la región maya, en muchas comunidades ch'oles y tseltales de la zona norte, las personas tienen dos nombres, un nombre recibido cuando fue bautizado y el nombre de "juguete". La persona puede tener dos nombres, el nombre oficial que usa fuera de su comunidad que acredita con los papeles oficiales su identidad o ciudadanía, el otro lo utiliza dentro de la comunidad, con los parientes y compañeros de juego. La persona guardará en secreto el segundo nombre, utilizará el primer nombre solo para relacionarse con personas fuera de su comunidad. Confrontar Pitarch (1996:79).

Las estructuras de parentesco son fundamentales para observar las herencias del mandato de los *poxtawanej*, pues muchos de ellos reciben el nombre de sus parientes y quienes fueron *poxtawanejetik*. Las estructuras de parentesco tienen funciones temporales, porque poseen una dinámica propia que organiza las estructuras y reproducen a familia tseltal, la salida y entrada de miembros en la familia imprimen una complejidad a las relaciones sociales y a la creación de nuevas familias emparentadas donde se transmiten los dones y mandatos, por ejemplo, el *lab* y tener *stalel*.

Así mismo, las categorías de parentesco traspasan el ámbito doméstico y familiar, tienen una utilidad para situar la historia del grupo familiar en su territorio. Por ejemplo, para el caso de las comunidades tseltales de Yajalón, la Tierra recibe el término de parentesco *Chichmantik* (partera-abuelo), categoría componencial utilizada como vocativo para nombrar el vínculo existente entre la Tierra y los madres-padres (*me'jtatik*) que está incluida en los estructuras mismas de los grupos familiares genealógicos. Los ancestros están representados tanto en las estructuras de parentesco y vinculados a la Tierra, es más no puede haber ancestros sino existe el vínculo territorial.

Los téminos de parentesco, es decir, el análisis de la nomenclatura de las categorías del sistema de parentesco es el punto de partida de nuestra discusión. Para analizar la terminología de parentesco existen dos modelos ideados por la antropología para su clasificción. El parentesco es en primer lugar un complejo vocabulario que sirve para designar a todas las personas reconocidas como parientes y dirigirse a cada una de ellas por la posición que guarda con la persona (Zonaben, 1988:24). Al vocabulario terminológico o repertorio parental se agregan un acervo de nombres proprios recibidos y transmitidos por diversos medios de unos parientes a otros. Por último, las relaciones de parentesco y los nombres propios de los parientes están enmarcados en reglas de comportamiento, asumidas por los parientes que dictan las pautas o conductas que deben de asumirs los parientes (Zonaben, 1988: 25)

Entre los modelos utiliazados están el "análisis formal" y el "análisis componencial". Actualmente el debate entre los diversos modelos de parentesco, ha destacado el modelo de filiación sobre la pertinencia de usar uno u otro modelo. La propuesta del modelo componencial más que una teória del parentesco, simplemente es una técnica para situar en su contexto la nomenclatura de parentesco. Sin embargo, como

recursos técnicos resultan muy provechos para la codificación y clasificación de los datos y reglas de parentesco recabados en un contexto cultural.

El análisis componencial tiene como finalidad y método de análisis reducir cada uno de los sistemas terminológicos de parentesco a un número determinado de categorías, que pueden ser fácilmente comparables ente sí. A su vez, cada conjunto de categorías se presenta una definción de la extensión de los términos de parentesco, tienen la información suficiente para representar gráficamente la posición identificada por EGO, a cada categoría en los sistemas terminológicos con todas sus características. Floyd G. Lousnbury (1964) menciona que un sitema de notación o codificación parental se refiere a la práctica de clasificar a los partientes lejanos con los mismos términos a los parientes cercanos, su teoría hace incapíe en esta forma de clasificación parental<sup>80</sup>.

Los análisis componenciales de las terminologías de parentesco presentan una serie de características comúnes. Se parte del conjunto de designaciones de tipos de parientes: padre, hermano del padre, hermano de la madre, hijo del hermana del padre, etc, conjunto que se considera un campo semántico. Se analizan en cada comunidad los usos lingüísticos que agrupan a estos tipos de parientes en un pequeño número de clases de parientes. Goodenoegh (1977:232) indica que "el análisis componencial o de los componentes, es un método para discribir aquello de lo que trata un lenguaje; se extreman las precausiones a la hora de traducir el conjunto de términos de parentesco, es decir, de formas lingüísticas que seirven para designar a las clases de parientes y que se considera que constituyen su vocabulario de parentesco.

Aunque lo que sucede no es que se traduzca con fidelidad, sino que se tiene la precaución de insistir que no se pueden traducir estos términos, puesto que se parte del supuesto de que « the clasificatory structure imposed on this semantic field by conventional usage of kinship vocabulary varies greatly from society to society».

Por esta razón, se insiste en la diferencia semántica de abordar las terminologías de parentesco en la propia lengua. Se insiste en hacer la notación de los términos de parentesco correspondiente a cada clase de tipos de parientes designándole un vocablo de parentesco, que de ningún modo sería una traducción propiamente (Lousnbury, 1964). Un término de parentesco en el análisis componencial, se refiere a una serie de *kin-types*, cuya clase

<sup>&</sup>lt;sup>80</sup> Lounsbury, Floyd G. (1964) Extension of kinship terms, American Anthropology,

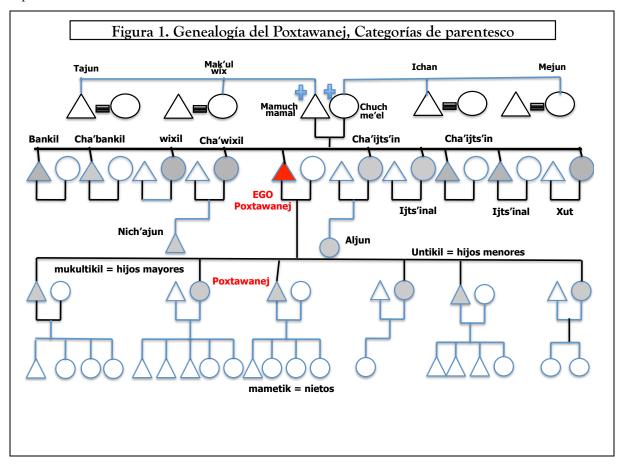
constituye su etiqueta y cuyos rasgos distintivos constituyen sus significados (Lousnbury, 1964).

El desarrollo del análisis componencial indica que hay que analizar los términos léxicos de cada una de las lenguas y expresarlos indivudualmente por medios de rasgos, de ese modo cada término queda reducido en una formula. Los rasgos necesarios para analizar cada uno de los términos que componen los sistemas son: 1) número de generaciones; 2) distinción del sexo del pariente en cada generación; 3) sexo del EGO, lo cual se indica con una "x" para varón y una "o" para hembra; 4) la edad relativa y 5) la linealidad, distinción ente parientes colaterales y lineales (Esponda, 1994: 49).

El análisis componencial por su sofisticado proceso de combianciones binarias y su reduccionismos esquemáticos se ha ganado críticas de diferentes tradiciones antropológicas. Por ejemplo, las críticas de Leach cuestionan la universalidad de los campos semánticos del parentesco. Es decir, la idea de un espacion genealógico universal como supuesto común en los análisis componenciales, sostendrá otro tipo de análisis semántico formal, el análisis generativo propuesto de Lounsbury propondrá, a base de significados y reglas de expansión (Leach, 1977:87). La crítica de Leach es que no hay que confundir el espacio generalógico y los grupos genealógicos, puesto que las categorías de parentesco no son solo términos sino categorías de personas y a su vez los términos de parntesco no son términos genealógicos, sino categorizaciones que enseñan o posicionan a la persona en la trama de relaciones parentales y ayudan a reconocer los grupos sociales significativos en la estructura social en la que ha nacido (Ganzález Echavarria, 1999).

El modelo componencial se ha utilizado en México para el estudios del parentesco de los diversos grupos étnicos, como señala Medina Hernández hay tres tendencias en México que dominan las discusiones sobre parentesco. La primera es la que recaba la terminología de parentesco pero no le concede un peso significante para analizar las relaciones dentro de la comunidad, es un apéndice más dentro de la etnografía. La segunda es la que siguen los lingüistas con su análisis de las terminologías parentesco utilizando el modelo formal, pero no relacionan los términos de parentesco con la estructura social y que le dan coherencia a la terminología en un contexto determinado. Por último, la tercera propuesta es quella donde los términos de parentesco situan a la familia nuclear en una entrama de relaciones sociales, unidades mayores que son necesarias para la reproducción

social del grupo genealógico. "Tales elementos son la descripción y análisis de los patrilinajes, grupos familiares unidos por vínculos de consanguinidad a través de la línea masculina. Se ha mencinado otras mitades mayores, como los clanes y las mitades, y desde luego tienen también un papel privilegiado las referencias a barrios y calpules. Unicamente en esta región se ha reconocido la existencia de grupos de parentesco unilineales poseedores de una terminología del tipo Omaha, si bien se encuentra una variabilidad de que fluctúa hasta la bilateralidad<sup>81</sup>"



### 3.1.3 Persona y comunidad

Los grupos de parentesco o grupos genealógicos están situados y referenciados a la comunidad de origen. Familia y comunidad son dos entidades imbricadas en un espacio de múltiples relaciones socio – territoriales endógenas y exógenas. El *lumal* tseltal (comunidad) se configura como una unidad territorial de parentesco; pero, además, es un

Medina Hernández, Andrés. "El marco antropológico para el estudio de la familia mexicana.", Consulta en Biblioteca Jurídica Virtual, UNAM, <a href="http://www.bibliojuridica.org/libros/5/2106/6.pdf">http://www.bibliojuridica.org/libros/5/2106/6.pdf</a>, consulta realizada el 10 de agosto de 2013.

espacio que aglutina múltiples relaciones, económicas, políticas y simbólicas-identitarias. Las relaciones económicas y productivas representan una parte fundamental para la reproducción de los grupos domésticos campesinos. Porque a través de las tierras de labor cubren las necesidades básicas de alimentación y obtienen otros recursos necesarios para la vida de la familia<sup>82</sup>.

El territorio indígena tiene bases materiales e ideales que expresan las interacciones entre sociedad y naturaleza. Los mismos residentes definen dichas bases y sitúan las fronteras de una y otra interacciones. Los grupos familiares territorializan sus relaciones de poder, generan sus propios sistemas jurídicos (derecho consuetudinario soportado por los usos y costumbres en los sistemas normativos) y sistemas de cargos políticos y religiosos. El territorio es concebido como un espacio delimitado y controlado, a través del cual se ejerce determinado poder. La comunidad misma configura un cuerpo social que influye sobre los cuerpos de las personas creando relaciones múltiples, lo que es bueno para mi cuerpos es bueno para mi comunidad y viceversa. El espacio comunitario expresa las experiencias vividas de las personas, además expresa el lugar para hablar y actuar en el mundo.

La persona misma es el nudo que ata las relaciones estructurales entre familia, redes de parentesco y comunidad, definen el grado de convivencia para la reproducción de la vida en general. Los lazos de parentesco y las alianzas entretejidas entre las familias garantizan la continuidad y el logro de objetivos comunes comunitarios. Una forma de lograr las metas colectivas es participar en el complejo sistema de cargos. La persona vincula su trascendencia con la totalidad de la vida social comunitaria participando en los diversos cargos políticos y religiosos.

La persona debe de expresar su lealtad al *lumal* (comunidad) y comprometerse participando obligadamente en el sistema de cargos, la fuerza de incluirse en la participación colectiva es el signo o lazo cultual que mantiene indisolublemente unidos el destino de la persona y la comunidad (Paniagua, 2008:4). La característica fundamental del

<sup>&</sup>lt;sup>82</sup> La comunidad indígena se define también por sus componentes y vínculos solidarios, la construcción de estrategias de reciprocidad, la visión compartida de un paso común y un ideal de futuro común, una adhesión identitaria y obligación de participar en la defensa de los bienes comunes. Exige el respeto a los ideales y relaciones convivenciales, acciones de personas que participan en la creación de la vida social (Lisbona, 2005). Sin embargo, así como en la la comunidad existen mecanismos de aceleración y desarrollo individual o familiar, también los hay de bloqueo y desaceleración, se inhibe la movilidad individual, pero no se impide la movilidad grupal o colectiva de un grupo de parentesco (Favre, 1972:119).

sistema de cargos es su estructura jerárquica, donde en algún momento de la vida todos los hombres participan en el sistema (Favre 1973:119).

El sistema de cargos (políticos o cívicos y religiosos) pone a prueba las capacidades y destrezas de las personas para crear procesos de convivencia y continuidad, además de solucionar conflictos internos y externos. La participación y vida social activa de la persona inicia en el sistema de cargos cuando se tiene edad suficiente para asumir responsabilidades y su *ch'ulel* (en el sentido de inteligencia) está asentado definitivamente en la misma, hace uso del lenguaje, inteligencia y creatividad en los trabajos colectivos. El ascenso en la jerarquía en el sistema de cargos estará supeditada a través de tres vías: las habilidades expresadas de la persona en la estructura misma, el apoyo y soporte del grupo familiar, la edad de la persona y su condición de crear o formar su propia familia.

La base del sistema de cargos está formado por muchos cargos en su forma piramidal. Los cargos iniciales otorgan escaso prestigio, mientras los que están en la cúspide de la estructura son los de mayor reconocimiento. En la medida que se asciende el número de cargos disminuye, la edad y el prestigio de la persona aumenta. Existen una gran variedad de cargos políticos y religiosos en las comunidades tseltales.

Los cargos de la base piramidal los ocupan los hombres jóvenes, las actividades principales de los cargos son los trabajos colectivos; por ejemplo, los diversos comités o patronatos que existen en las comunidades como son: comité de agua potable, comité de educación, comité de carretera o camino, comité de luz, comité de casa salud, entre otros que puedan surgir según las necesidades de la misma comunidad. El rasgo principal de estos cargos civiles-políticos es que están contenidos dentro de otros sistemas de cargos y los cargueros se nombran en la asamblea del *Lumal* (comunidad) (Paniagua, 2008).

Las características de estos cargos son las habilidades de gestión y negociación de los cargueros entre los comuneros de la comunidad y entre diferentes niveles del poder político (municipal-estatal-federal). Por ejemplo, los cargueros del "comité de camino o carretera" deberá gestionar los apoyos económicos externos y de la participación de los hombres jóvenes para el mantenimiento de los caminos comunes. El comité de agua potable dispondrá de la habilidad de gestionar, administrar y recaudar la cooperación de las familias para reparar y mantener el sistema de agua potable y negociar con otras instituciones del gobierno local (municipal). La función del comité de educación (educación básica:

preescolar y primaria) es vigilar el cumplimiento de las actividades de los maestros, organizar los festejos del fin de ciclo escolar -entre otros festejos que hay durante el año-, además de pedir las cooperaciones necesarias para el buen funcionamiento de la escuela; son el enlace para tramitar diversos apoyos del gobierno federal como el programa de OPORTUNIDADES. Estos cargos entre otros se consideran *at'el patan* (trabajos colectivos) y están supeditados a los de mayor jerarquía y la toma de decisiones colectivas será el espacio de la asamblea comunitaria.

Los cargos de mayor jerarquía del sistema los sustentan los cargos religiosos, éstos son ocupados por los ancianos o *trensipaletik* (principales) de las comunidades indígenas<sup>83</sup>. *Mamal* (anciano) es un término no siempre representado por un hombre viejo, sino por hombres que han ocupado diversos cargos dentro de la estructura del sistema comunitario. Los cargos que ocupan los *mamaletik* (ancianos) en las comunidades tseltales son: *abatineletik, jalwanejetik* (diáconos, ancianos catequistas, mayordomos), *tse'etesel o'tanil* (alegría, paz de corazón colectivo), entre otros cargos.

Estos cargos fungen como el puente entre diferentes instancias o instituciones internas de la comunidad y los grupos genealógicos. El rasgo principal de los cargos es su carácter vitalicio, el remplazo generacional se efectuará cuando la persona que lo ocupa fenece y otra ocupará su lugar. Todas las personas que ocupan estos cargos formar parte de un cuerpo social que tiene por objetivo velar por el bien común de la comunidad, en los espacios públicos ponen en escena sus habilidades y destrezas para solucionar conflictos internos y mediar entre diversos agentes externos a la comunidad.

Todos los cargos se designan en la asamblea comunitaria (*a'iyel k'op lumaltik*). Cada uno de los jefes de familia o patriarcas son portadores de la palabra de sus familias, en asamblea hacen uso de discursos ceremoniales, saludos y posturas de respeto a las autoridades que ocupan los cargos principales o *trensipaletik* (principales). Las autoridades tradicionales convocan a los hombres y mujeres casadas, regularmente para tratar asuntos de capital relevancia para la comunidad.

<sup>83</sup> Eugenio Maurer nos proporcionan la visión de los *Trensipal* de la comunidad de Guaquitepec al respecto menciona que: "[...] un *trensipal* no tiene que realizar trabajos físicos, como deben de hacerlo, por ejemplo, los *Capitanes*, los *Alkales*, etcétera, sino que su función es gobernar la comunidad. La autoridad suprema la ejercen el grupo de los *Trensipaletik*, es decir, hombres de cierta edad que han recorrido la escala completa de los cargos. Son aptos para gobernar, puesto que supieron servir: "servicio supremo" que capacita para ejercer "la autoridad suprema". En efecto, el que supo servir, sabrá gobernar adecuadamente a la comunidad, lo cual no puede ser otra cosa que lo instituido por los *jme jtatik* (nuestros madres y padres) o ancestros (1980:80).

El pat o'tan se inicia con un saludo ceremonial y con una oración colectiva que incluye a todos los presente y a los ausentes que dieron su palabra y/o su opinión con antelación. A la postre dice: ayon ta ats'ejlik ya ka'y (nos sentimos-escuchamos en presencia de ustedes). En este discurso comunitario se plasma no solo un sentimiento de escuchar e incluir a los no presentes sino que el que habla sintetiza las palabras de los sujetos a los cuales él ha escuchado, y por tanto, está representando y actuando en la asamblea. El que habla no es el sujeto de la oración, porque más adelante menciona: xtal ta wal pat (detrás de nuestros rostros), ya xpojon ta sk'op (detrás de nuestra voz), tas ultimo bi'il (detrás de nuestro nombre), ya kilt ta wal pat (detrás de nosotros que ustedes ven), ayon ta spat (detrás estamos ustedes). Portadores de palabras que los cargueros hacen suyas para expresar las ideas y sentires de la comunidad. Con estas metáforas discursivas los cargueros explican los códigos de comunicación cultural que expresan diversas costumbres, valores, emociones, sensaciones y sentimientos compartidos; pero también son espacios que manifiestan los conflictos sociales y las estructuras de poder en los que se sitúan las comunidades.

Es común que en los rituales públicos y privados se solicite la presencia de los *mamaletik* o *Trensipaletik*, sobre todo cuando hay amenaza de una enfermedad de mal echado causada por *ak'chamel* (brujería) o *labetik* (entidad anímica nociva) para que asistan a las oraciones del *poxtawanej*, porque ellos actúan como *oyetik* (horcones). Se colocan en los extremos del altar o en el cuarto del enfermo y repiten las oraciones que el *poxtawanej* recita. Simbólicamente representan los cargadores del *Balumilal* (tierra-cosmos).

Con estas categorías queremos introducir la generalidad de los conceptos usados por los tseltales de Yajalón, que no conciben la idea de persona sin los nudos que la atan a diferentes tipos de relaciones y particularidades locales, a las relaciones cara a cara y en la estructura de los sistemas de cargos políticos y religiosos que soportan la estructura de organización social de la comunidad.

Por tanto, en estos conceptos antes mencionados intento introducir la idea de que no existe un concepto único para definir abstractamente a la persona. Para ello, es necesario analizar la composición y estructura de la familia a la que pertenece, la red de parientes a la que acude y accede en caso de una aflicción, problema económico y conflicto. Además de

analizar cuál ha sido su desempeño en la estructura del sistema de cargos cívico-político y religiosos.

La comunidad es el contexto o escenario donde se pone en activo la persona y actúa con diversos actores con el único fin de lograr constituir un cuerpo social (objetivo y subjetivo). Recrea diálogos en relaciones horizontales de reciprocidad, donde la persona no se concibe como un individuo aislado, sino que forma parte de una urdimbre interactiva de sujetos incluidos en un "nosotros". Sin embargo, también la comunidad frena las iniciativas de los sujetos que quieren sobresalir o diferenciarse de su conjunto social y étnico. La vida comunitaria impide en muchas ocasiones la movilidad social y económica, en algunos casos se generan verdaderos conflictos sociales intergeneracionales internos, cuando no se generan los mecanismos de diálogo, mediación y soluciones colectivas (Favre, 1971:119).

En estos casos, el *poxtawanej*, funge como un facilitador y mediador de conflictos sociales, familiares y comunitarios. Por ello se refiere a los enfermos como *pajalotik* (nosotros somos parejos o iguales); es decir, en la salud y enfermedad todos somos iguales, se diluyen las fronteras de clase, género y generación, e incluso las lingüísticas entre choles y tseltales del municipio. En los discursos ceremoniales se escucha decir a los *poxtawanejetik: pajalotik ta jpisiltik ta sk'opol te diose* (todos nosotros somos parejos en las palabras de Dios). Esta inclusión de sujetos, dentro de los procesos de saludenfermedad-atención, crea comunidades dialógicas con el único fin de configurar la noción de persona tseltal.

Sin embargo, los conceptos antes señalados, aunque se utilizan y son parte de los discursos cotidianos empleados por los actores, no dejan de tener su dosis de ambigüedad, porque la persona indígena tseltal yajalonteca tienen diferentes máscaras y es mezcla histórica de complejos procesos sociales, corporales y anímicos.

## 3.2 Cuerpo humano (bak'etal) y otros cuerpos que lo habitan

Para comenzar, conviene precisar que el cuerpo es solo una parte material de la persona<sup>84</sup>. El cuerpo de la persona es tributario de las nociones de la persona, existen elementos de

\_

<sup>&</sup>lt;sup>84</sup> Mary Douglas, indica lo siguiente: "El simbolismo actúa sobre el cuerpo humano. El cuerpo es un modelo que puede servir para representar cualquier frontera [...]. El cuerpo es una estructura compleja. Las funciones de sus partes diferentes y de sus relaciones ofrecen una fuente de símbolos a otras estructuras complejas. No podemos interpretar los ritos [...] a no ser que estemos dispuestos a ver en el cuerpo un símbolo de la sociedad, y considerar los poderes y peligros que se le atribuyen a la estructura social como si estuvieran reproducidos en pequeña escala en el cuerpo humano" (1973:156).

continuidad entre la materia corporal y las entidades anímicas. En la sociedad tseltal yajalonteca el cuerpo genera por sí mismo un lenguaje simbólico, es un signo que representa muchos símbolos colectivos.

Hay que tener presente que dentro de éste existe una cantidad limitada de extrañas criaturas y entidades anímicas que lo habitan. Bajo la piel existe una complicada estructura ósea (bak') revestida de carne (bak'etal) que sostiene los órganos/vísceras (bik'tal/bikil); además de la sangre (ch'ich'), corren otros fluidos como sleche jul at (semen), simal (mocos), tujbil (saliva) y aceites corporales, en el caso de las personas femeninas producen leche (ya'lel chu'ul) y sangre menstrual. Los diferentes fluidos corporales, micciones y desechos fétidos se consideran parte del cuerpo, en muchas ocasiones se utilizan como vehículos para propiciar males echados a terceras personas.

Además, en el cuerpo humano moran y conviven, no siempre armónicamente, el *ch'ulel*, el *lab* y una cantidad de *sja'juletik'* (bichos o criaturas animales). Respecto del *lab*, habita tanto fuera como dentro del cuerpo y se manifiesta en diferentes formas meteóricas y animales, constituyendo dicho conjunto una reunión de fragmentos heterogéneos que son parte constitutiva de la persona en la que cada cual tiene su función.

Mientras que el cuerpo humano tiene extensión limitada y constreñida a la suma de lo físico, lo psíquico y lo anímico. La persona se integra a partir de elementos corpóreos e incorpóreos, porque siempre hay algo dentro y fuera de ésta. La persona es al mismo tiempo cuerpo y reflejo de las entidades anímicas que forman parte de la constitución de su identidad<sup>85</sup>.

En los rituales, en las plegarias o lenguaje sagrado, el *k'opontik-Dios*, los *poxtawanejetik* (los que ayudan a recuperar la salud) se dirigen indistintamente al cuerpo del enfermo/enferma y a sus entidades anímicas como un todo utilizando diversos términos y expresiones: "su cuerpo del hermano/hermana tiene sufrimientos y dolores" (te schanul

85 Pitarch nos dice que: "Si la identidad de las almas inicialmente es anónima y se resiste a ser descubierta,

de las almas que se manifiestan en la apariencia de la persona. ¿Cómo reconocerlos?" (1996: 85-86). Queremos señalar que este tipo de taxonomías de la persona y estratigrafía ayudan a identificar y clasificar las entidades anímicas, sin embargo, las entidades anímicas son también significados que hacen referencia a processos múltiples y dinémicos que acontecen en un mismo especio y tempo.

procesos múltiples y dinámicos que acontecen en un mismo espacio y tempo.

tampoco consiste en un dominio del todo impenetrable. Para entender cómo, habría que imaginarse las distintas identidades de la persona dispuestas en capas, estratificadas. La más superficial es la que le corresponde al cuerpo. Por debajo de ella se halla el ch'ulel. Y más profundos se encuentran los lab. (...) De una persona se conoce en principio únicamente la primera, mas en momentos o en aspectos concretos se producen afloramientos parciales de las otras identidades: rasgos, fragmentos de propiedades características de las almas que se manifiestan en la apariencia de la persona. ¿Cómo reconocerlos?" (1996: 85-86).

*kermanotik ay swokol*), designándolo como un símbolo y conjunto orgánico que constituye un ser vivo de sangre y carne (*ch'ich'*, *bak'et*), de huesos, órganos / vísceras (*bik'tal / bikil*), para mencionar uno de los significados que usan los especialistas en las oraciones, observan la vulnerabilidad a la que está sujeto el cuerpo.

Otro término utilizado más en sentido de metáfora es el de "somos (de) Tierra, somos (de) lodo" (*lumotik ajch'alotik*). En las oraciones se utiliza la metáfora en un sentido de humildad para designar la fragilidad del cuerpo y resignación para pedir perdón por los pecados y faltas cometidas (*mulil*), pues en el pasado mítico los primeros hombres eran imperfectos porque Dios los hizo de lodo, después rectificaría su error y los modelaría de maíz (*ixim*)<sup>86</sup>.

Un término constantemente utilizado en los rituales es el de *chan-ul*, palabra de múltiples significados. El concepto admite distintas interpretaciones según el contexto donde se utilice, en las oraciones sagradas tiene un significado ambiguo puesto que el *poxtawanej* se dirige indistintamente al cuerpo de la persona enferma como al animal compañero de la misma. También se utiliza como sinónimo de *chambalam* (animal)<sup>87</sup> y se puede traducir como 'animal'. Más aún, dentro del cuerpo o *chanul* viven diferentes *sja'juletik*' (bichos o animalitos) y, según las concepciones de los especialistas tseltales yajalontecos, el alcoholismo lo causa uno de estos animalitos que mora en el estómago y en los intestinos del alcohólico como refiere el siguiente testimonio:

En la panza del alcohólico (*yakubel winik*) vive una lombriz, un gusanito (*schanul jch'ujtik ja'j*) que siempre quiere más alcohol, no deja en paz al que lo tiene, siempre quiere más y más. Hay medicina para curarlo pero no es fácil sacar al animal de adentro porque siempre quiere regresar al hermano. Yo he curado a varios que me lo han pedido, solo que cuesta, se necesita de muchas plantas para purgar al animal y que salga de adentro de las tripas, es la misma medicina que usamos para otros animales que hay en las tripas y hacen diarrea. 88

Como lo indica la narrativa anterior, los especialistas se refieren a la enfermedad natural que afecta las funciones del cuerpo como un cúmulo de *sja'juletik*, o en su caso de

<sup>&</sup>lt;sup>86</sup> En el Popol Vuh se narra cómo los dioses se reunieron y celebraron consejo en la oscuridad de la noche para decidir que apareciera el hombre y la humanidad sobre la superficie de la Tierra. "De esta manera salieron a la luz claramente sus decisiones y encontraron y descubrieron lo que debía entrar en la carne del hombre. Poco faltó para que el sol, la luna y las estrellas aparecieran sobre los creadores y formadores. De *Paxil*, de *Cayalá*, así llamados, vinieron las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas" (1984: 174(175).

<sup>&</sup>lt;sup>87</sup> En las oraciones que se dirigen al cuerpo como *chanul*, se antepone el prefijo posesivo *schanul* para referirse al cuerpo de él o ella; asimismo para referirse al animal compañero de él o ella. La diferencia es de orden semántico y se utiliza en un contexto ritual. Comunicación personal con Otto Schumann lingüista especialista en lenguas mayas.

<sup>&</sup>lt;sup>88</sup> Diario de campo OSC, entrevista ECV/04 en la cabecera municipal de Yajalón, 13/04/06.

chanuletik (animalitos o criaturas) que viven en el cuerpo del paciente. Así, a medida que el hombre crece se va poblando de pequeños animalitos o bichos, algunos perjudiciales y otros no tanto; pero las personas tienen que soportarlos y aprender a vivir con ellos dentro de su cuerpo. Estos no se confunden con el *ch'ulel*, pero sí con el *lab*, pues hay correspondencia con los *yalak'* y las enfermedades propiciadas por el *lab*.

Los *labwanej* tienen el poder de prestar no solo las características de diferentes animales, sino de plagas de diferentes insectos y objetos de la naturaleza para introducirlas en el interior del corazón y cuerpo de las personas que quieren enfermar.

Se ha dicho algo todavía más sorprendente de los *yalak*': que hay uno que especialmente sobresale de los demás, un animalillo que no solo vivirá en el cuerpo, sino que anida y guarda estrecha correspondencia con el corazón de hombres y mujeres, que es parte misma del cuerpo y es idéntico en cada campesino tseltal. Lo que en Cancuc se designa como *el ave del corazón* (Pitarch 1996:80) y que forma una entidad anímica aparte de las que integran a la persona. Sin embargo, para los *poxtawanejetik* yajalontecos esta entidad no es relevante o es más importante que otros *yalak*', se subordina a las otras entidades de la persona, el *ch'ulel* y el *lab*.

Para los efectos de nuestra argumentación diremos que el cuerpo del hombre es poseedor no de uno sino de muchos animales diferentes, y aquí cabe la segunda acepción del término cuerpo que los especialistas proporcionan cuando observan la relación entre *yalak chanul* (animal/cuerpo) y es que también lo nombran como el *yawil* (recipiente) y *yajwal* (su dueño, su patrón). Con estos términos nos aproximamos, aunque sutilmente, a la noción tseltal de cuerpo humano – siempre partiendo de las explicaciones y argumentos de los especialistas para ser fieles al imaginario que ellos crean de sí mismos—.

Por otra parte, el análisis semántico de la palabra *chan-ul* nos indica que al mismo tiempo funciona como sustantivo, para designar lo enteramente animal del cuerpo humano y lo propiamente sagrado de éste dado que es también morada del *ch'ulel*. Por tanto, podemos interpretar e inferir que la voz *chan-ul* designa conceptualmente el conjunto de extremidades corporales, las trece venas (vasos sanguíneos) que componen el cuerpo y sus diferentes fluidos corporales, las vísceras, los huesos y el corazón que integran los rumbos corporales y que están representados por la cabeza (*jol*), las piernas (*a'il*), los brazos (*k'abal*) y el cajón o centro, el *o'tan* (corazón). Otras interpretaciones basadas en la

lingüística sobre el concepto *chanul* ha llevado a interpretaciones interesantes sobre el vocablo<sup>89</sup>.

Para Linda Schele y Joy Parker, es un segundo término para designar el alma maya de los tsotsiles, derivado de la palabra "animal". Al respecto señalan que este concepto también podría estar relacionado con la palabra *Kanul* que, en algunas comunidades mayas yucatecas de Quintana Roo, significa "guardián sobrenatural" o protector. Tratándose de un compañero sobrenatural que suele tomar la apariencia de un animal salvaje que vive en la montañas sagradas del *Balumilal* (Tierra-cosmos), y comparte el mismo *ch'ulel* con una persona desde su nacimiento (1999:179)<sup>90</sup>.

Consistente con los elementos de su cosmovisión, el cuerpo o *chanul* simboliza los rumbos cardinales del *Balumilal* (Tierra-cosmos). Es el microcosmos que reúne los rumbos corporales de la persona y que además está poblado de pequeños bichos o animalillos de la misma forma que la Tierra.

El *chanul* es el vínculo social, natural y espiritual de signos y símbolos, en donde se realiza todo tipo de rituales que a su vez conciben símbolos que se corporizan, son el vehículo de vivencias y experiencias corporales y anímicas de la persona tseltal yajalonteca.

También los especialistas hablarán del centro del *chanul* como un cajón o caja (*kaxa*) donde su principal función es la de contener las vísceras (*bikil*), los pulmones (*pusuk'*), el corazón (*o'tan*) y los huesos (*ba'ketik*) son parte esencial de la estructura corporal.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>89</sup> Para los tsotsiles de Zinacantán *chanul* significa animal, es un sustantivo para referirse a los animales más grandes: *ti k'usi mas muk' chanule*, que habitan en el *Balumil* (Tierra); pero tiene un doble significado para signar términos generales el animal compañero nombrado: *chanul*(il). Sin embargo, también se utiliza la palabra *chon* para designar a un animal (el bicho, la culebra, el gato, el insecto). En los discursos ceremoniales se utiliza para referirse al Dueño de la Tierra: *ch'ul chon*, serpiente sagrada. Los *iloletik* zinacantecos hacen uso del concepto para referirse al animal compañero de la persona durante las ceremonias de curación, por ejemplo: *yaxal saben* (coyote, gato de monte, zorrillo, mapache), para mayor información consultar Laughlin (2003:489-497) Vogt (1979:39). En Chamula se utiliza la palabra *chon* para señalar la parte corporal de la persona, en los rituales expresa el significado de animal compañero de la misma (López Hernández 2007:64).

<sup>&</sup>lt;sup>90</sup> Los mismos autores señalan que los destinos de uno como del otro están entrelazados, lo que suceda a uno repercutirá en el otro, de tal suerte que están conectados en la esfera del Mundo *Ch'ul* –Mundo sagrado– para bien y para mal. Más adelante acotan que: "Habitualmente los padres-madres ancestrales cuidan del *chanul* y lo mantienen en uno de sus corrales mágicos dentro de las montañas. Pero si se enojan pueden castigar a alguien descuidando su *chanul*. Las personas aprenden la naturaleza de su chanul en sueños o por medio de las percepciones del chamán. Igual que el cuerpo humano el *chanul* está sujeto a peligros mortales" (1999:179).

Siendo consistentes con el uso de los significados corporales, los especialistas, en este caso las parteras, designan al útero como parte del estomago de la mujer: *me'ch'ujtul*. En un sentido más simbólico es el órgano a donde se dirigen las semillas corporales del hombre y de la mujer para dar forma a los nuevos seres que están por nacer, a los *alaletik* (bebés); el órgano en donde se juntan el *ch'ulel* y el cuerpo, la región corporal donde *Kajwal*-Dios les concede los regalos y dones al bebé para lo que le depare el destino en la Tierra: el *slajibal k'ajk'al* (destino de la persona).

En resumen, la actividad ritual siempre tiene como objeto o como centro gravitacional al cuerpo mismo, ya sea en el parto y nacimiento o en los distintos ritos terapéuticos, religiosos y agrícolas; es parte de la estructura simbólica que le da sostén a los fragmentos o entidades anímicas que la integran (M. Douglas, 1979:172). El cuerpo se piensa como una imagen de continuidad entre el *Balumilal* (Tierra-cosmos) y el Mundo *Ch'ul* (Mundo Otro o sagrado) en donde las transferencias son múltiples entre ambos mundos. También el cuerpo es el vínculo de las vivencias, experiencias y creatividad, y al mismo tiempo, ámbito de dominio y poder, ya que se encuentran reunidos en él unidades dinámicas que solo hallan razón de ser desde la propia perspectiva cultural tseltal; pues, el punto de partida en todo acto individual o colectivo es siempre el cuerpo humano, "*cuyas características y cuyos enigmas pesan en la constitución de todos los sistemas simbólicos*" (Augé 1998:61).

Llegamos al fin al paradigma corporal para entender que la imagen corporal sintetiza la comprensión del universo de la cultura. Se integra por diversos centros anímicos, mayores y menores, que concentran las fuerzas anímicas vitales de la persona en mayor o menor k'ajk' (calor). Las emociones que experimentan los personas tseltales, que más adelante abordaremos, se generan por la intensidad de calor (k'ajk'), fuerza vital residente en el cajón del cuerpo (chanul-kaxa = tronco), en el centro donde se ubica el corazón; en la cabeza se expresa el lenguaje que brota del centro corporal, del interior del corazón del hombre. (Favre, 1973:257-258).

#### 3.2.1 El Cuerpo humano y sus centros anímicos mayores

#### 3.2.1.1 El corazón (*o'tan*)

Hasta ahora hemos mencionado que el *chanul-bak'etal* (cuerpo-carne) es un recipiente complejo, estructurado y compuesto por diferentes fluidos y órganos, habitado por una

cantidad de animalillos o bichos: los *sja'juletik'*. Es tiempo de centrar el análisis en el principal centro anímico corporal, en la *kaxa* o caja corporal se ubica el vital órgano, el que dota de fuerza, ánimo y movilidad a la persona: el corazón (en tseltal y desde ahora *o'tan*) del cual dependerá tanto la inteligencia como la sensibilidad para relacionarse con las personas de la comunidad, la generación del lenguaje y la producción de ideas y emociones, el almacenamiento o memoria de los conocimientos que integran los procesos cognoscitivos de la persona<sup>91</sup>.

Este órgano se ubica en el centro del pecho, está protegido por el esternón que los especialistas nombran como *sbak'el sni ko'tantik* (el hueso de la punta del corazón, o el hueso de la nariz del corazón). El *o'tan* es el órgano generador de las emociones y pensamientos de la persona, de sus estados de ánimo. Ciertos padecimientos no pueden expresarse sin mencionar y/o citar y situar la importancia del órgano. <sup>92</sup>

El *o'tan* es indispensable para la persona tseltal porque trabaja a su servicio, su palpitar es sinónimo de *a'tel* (trabajo). De hecho para los *poxtawanwjetik* el corazón tiene diferentes estados donde se refleja el calor y el frío, y son leídos como signo e identificados como síntomas de diferentes padecimientos y enfermedades.

Existen enfermedades propias del corazón como el *k'ajk'al yo'tan* (calor de corazón), aunque los especialista saben qué *ja'mal spoxil* (plantas medicamentos) son adecuados para las dolencias del corazón (*k'ux o'tan*) y para los cambios de temperatura del mismo.

Mencionan que en su *yo'tan*, como en el de todas las personas, están depositados los conocimientos necesarios que permiten entender las cosas del mundo, todos los conocimientos se generan y memorizan, y por ende, se encuentran depositados en él, las palabras, las imágenes, los recuerdos y los mismos sueños están impresos en su interior. Son recuerdos vivos que palpitan o trabajan junto con el *o'tan*.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>91</sup> Roberto Martínez (2011) nos informa que el corazón es la entidad anímica más presente e invariable de Mesoamérica. Entre las características que más se le asocian están, la memoria, la vitalidad, el pensamiento, la voluntad, el carácter, el comportamiento moral, el valor, el destino, la afectividad, el conocimiento y, en menor medida, la sexualidad (2011:70).

<sup>&</sup>lt;sup>92</sup> Para Pedro Pitarch en el corazón de los tseltales de Cancuc residen todas las fuerzas y entidades anímicas de la persona. Primeramente está habitado por el ave del corazón. En el caso de los tseltales yajalontecos no se registra está entidad anímica. Mucho más profundo se encuentran los *lab*, que pueden salir con facilidad del mismo. Así también, reconoce que *o'tan* es sinónimo de *ch'ulel* y los estados emocionales generados en uno repercuten en el otro, pero que es en el *ch'ulel* donde se hallan depositadas las emociones y pensamientos. (1996:81-87).

Los especialista tseltales también argumentan que en su *yo'tan* se genera el aliento que necesita el cuerpo para poder moverse y hablar, puesto que las palabras necesitan de *ik'* (aire) para viajar adecuadamente, para que las otras personas puedan escucharnos y entendernos adecuadamente. Así nos informa el poxtawanej AGP:

- ¿Será que tenemos ave del corazón?
- Pues en nuestro corazón no hay, en el *ko'tan* (en su corazón) solo es para respirar y platicar, con ello podemos pensar y hablar, nuestras palabras tienen aire. En el tiempo cuando yo crecí, creíamos mucho en las cosas malas, creemos en el diablo, sí existe, ya que creemos en él. Hay *lab* cabra (*tentsun*).

No hay enfermedad que no se manifieste y afecte el corazón, pues los colaboradores replican que en el corazón se generan los dolores que después son transportados por la sangre y llevados a los diferentes miembros de la persona.

Del corazón salen las *waxak chi'al* (ocho venas) que componen y recorren el cuerpo de las personas tseltales, y por donde entra toda enfermedad y ente nocivo; como por ejemplo, los *lab* se transportan por el aire y pentrar en los orificios del cuerpo y después depositarce en diferentes órganos. Como menciona un colaborador:

- Para cada enfermedad hay su tipo de hierba (spoxil), a veces sale sangre de la nariz eso es enfermedad. No sabemos de dónde viene la sangre, creo que de nuestra cabeza, sale desde el corazón. Nuestro corazón tiene waxak' chi'al (ocho venas) diferentes y están distribuidas en todo nuestro cuerpo. La sangre de nuestro cuerpo sale del corazón, se distribuye en todo el cuerpo, llega a todas partes y por eso duele, porque la sangre lo lleva a todas partes. Así como murió el hijo de don Urbano dicen que le salió una culebra en el estómago. La culebra salió viva al morir el muchacho, todos la vieron, la mataron y la quemaron, ese trabajó, entró en su corazón.
- -: ¿Y cómo entra en nuestro corazón?
- Como es diablo pues, él sabe cómo meter, también está por medio del espíritu, es siervo de Dios, pero como no obedeció, iba recibir el trabajo de *Kajwaltik*, las estrellas, la luna, se lo iba a quedar, pero no le gustó *Kajwaltik*, el diablo también es ángel, y como no obedeció lo mandaron a trabajar aquí en la luz del día. Es por eso que trabaja aquí en la tierra.

Si bien el *o'tan* es el órgano indispensable para la vida, se le atribuyen fuerzas y emanaciones anímicas que están íntimamente relacionadas con el *ch'ulel*.

Los especialistas yajalontecos no identifican que el *ch'ulel* y el *o'tan* sean lo mismo, sino más bien el primero sirve como habitáculo del segundo, los especialistas tseltales utilizan una expresión para comprender lo anterior: *ya tolnabel sch'ulel*, *ya xch'ul ta ko'tan te ch'ulele*; aunque éste también tiene la capacidad de estar fuera de él, y se coloca como una entidad relacionada con el humor de la persona.

Es decir, que los especialistas tseltales son capaces de describir y comprender los signos y componentes que integran el *ch'ulel* de las personas; porque como ellos dicen, al hablar y actuar las mismas, el *ch'ulel* se manifiesta, se hace presente, nos ve y nos escucha. Entonces los especialistas realizan un acercamiento al actor en sí mismo en cuanto poseedor de un conjunto de cualidades y propiedades peculiares que lo definen con independencia de la categorización que de él y de su comportamiento realizan los demás. Dichas características se generan en el corazón del individuo, pero están en íntima consonancia con sus entidades anímicas.

- ¿En que parte del cuerpo sale el ch'ulel?
- No sabemos en que parte de nuestro cuerpo está y sale nuestro *ch'ulel*, nadie sabe si está en el cuerpo o en el corazón, ninguna persona sabe en dónde se encuentra. Dios dice que nuestro *ch'ulel* está en nuestro corazón.
- ¿Y el *ch'ulel chambalam* (animal compañero) en dónde está?
- Nuestro *ch'ulel chambalam* (animal compañero) es para que nos acompañe a caminar, para que nos dé más fuerza. Así estamos.
- ¿Cuando dormimos o soñamos, nuestro ch'ulel puede salir de nuestro cuerpo?
- Eso sí, sale a caminar, es mandado por *Kajwaltik*, crees ver, caminar, es nuestro *ch'ulel*, siempre nos damos cuenta porque es nuestro *ch'ulel*.
- ¿En qué parte de nuestro cuerpo se encuentra nuestro corazón?
- Está en medio de nuestro pecho, si alguien quiere matarte, te apunta a (al) el corazón si lo lastima, te mueres rápido, ahí está nuestra fuerza, las venas y la sangre que se distribuyen en todo nuestro cuerpo. Solo eso, ¿Qué les pareció, estuvo bien?

Las emociones de la persona se generan en el centro del pecho, su motor es el *o'tan*. En este mismo sentido las emociones y sentimientos emanan del centro o del *o'tan* como ha mencionado Pitarch para los tseltales de Cancuc; sus observaciones pueden ayudarnos como punto de referencia y comparación con los tseltales de Yajalón:

"(...) se definen como estados del corazón (o'tan): mel yo'tan, triste; lek'yotan, bondadoso; chopol yo'tan, malvado; bik'tal yo'tan, celoso; slab yo'tan; oculto, poco claro; k'uxul yo'tan, afectuoso; p'ij yo'tan, inteligente; k'ixin yo'tan, violento, y una larga lista más. Aquí corazón es sinónimo de ch'ulel y sus características emocionales señalan tanto estados de ánimo transitorios del ch'ulel como su temperamento invariable, dado desde antes del nacimiento. Este "carácter" se revela a su vez en rasgos idiosincrásicos, rasgos que distinguen a una persona de otras; gestos, detalles de la ropa o en la manera de llevarla, preferencias de gusto y demás. (1996:87)

En tseltal no existe emoción, sentimiento y expresión léxica que no involucre al *o'tan*; podemos agregar a la lista que nos presenta Pitarch un número mayor de emociones, la cual se alargaría hasta con más de 80 diferentes conceptos que están compuestos por el vocablo

de *o'tan*. Sus combinaciones forman un campo semántico que define a las enfermedades en relación a los estados anímicos de la persona, permitiendo al *poxtawanej*, junto con la pulsación de la sangre, identificar los signos de la enfermedad de la persona por los estados que atraviesa el corazón de la misma.

Como se ha mencionado, el *o'tan* es susceptible de graves enfermedades, una de las más peligrosas es el *k'ux o'tanil* (dolor de corazón), que se considera una enfermedad que si no se atiende rápidamente, evoluciona de natural a sobrenatural. Los especialistas mencionan que esta enfermedad puede ser provocada por una entidad externa, una enfermedad prestada o mal echado propiciado por el *lab*, dador de enfermedad; una emoción fuerte propiciada por un agente externo, cuando la persona se preocupa o tiene remordimientos por haber realizado una acción indebida o inadecuada, por haber quebrantado o transgredido alguna norma social. También opinan que puede ser propiciada por los cólicos que se originan en el estómago (*ch'ujtul*), entonces, el *o'tan* es susceptible de sufrir desajustes o alteraciones emocionales.

El *o'tan* (corazón) es mucho más que un órgano del cuerpo humano, es el centro mismo de la persona porque reúne potencias y fuerzas invisibles de la misma. La mayoría de las personas considera que existe un *o'tan* (corazón) en las cosas de la naturaleza, en las plantas y en casi todos los seres vivos que la habitan. Así, cuando se dice de una persona que ha perdido su corazón (*mayuk sk'anul yo'tan*) o cambió su corazón (*la sut' yo'tan*, conversión, cambio de sentimientos e ideas, el corazón le dio una vuelta) se piensa que toda la persona ha cambiado de actitud, ha experimentado una transformación de sus creencias y valores morales.

El *o'tan* es para los *poxtawanejetik* no solo un centro emocional de la persona, sino el principal centro que define a la persona espiritual. El *o'tan* es fuente de vida y vigor, no solo porque late y fluye a través de él la sangre sino porque es morada del diversas entidades anímicas como el *ch'ulel* y si la persona es extraordinaria y con mayor *yu'el* (poder) contiene *labetik*. Un *poxtawanej* mencionó que a través del *o'tan* (corazón) podemos conocer el interior de la persona y a la persona misma.

Los *poxtawanejetik* consideran que el *o'tan* está en consonancia con los valores éticos y morales de las comunidades tseltales, una buena persona se considera *lek yo'tan*, *sp'ijil yo'tan* (inteligente) se empeña en servir a la comunidad (*bajem ta yo'tan*), realiza

bien su trabajo y lo hace con voluntad (*sk'anojel yo'tan*); una persona saludable que vive el *lekil k'uxlejal* (el bienestar de la vida o buen vivir) se considera que está contento (*tse'el yo'tan*), está despierto y creativo, se encuentra activo en el mundo (*kuxul yo'tan*), es bondadoso con su familia y los animales (*bayel yutsil yo'tan*), guarda respeto a la naturaleza y a los seres que la habitan (*k'ux ta yo'tan*), hace lo que quiere con gusto (*la slajin yo'tan*) y tiene gozo por vivir (*slek'il yo'tan*). Los *poxtawanejetik* son expertos en leer el tipo de corazón que tienen las personas de su comunidad.

Al respecto, nos explican que las personas de corazón fuerte (*tulan yo'tan*, literalmente persona valiente o temeraria) se enfermarán mucho menos que las personas de corazón pequeño (*bikt'al yo'tan*).

No existe una relación causal con el género, ya que puede haber hombres y mujeres que tengan uno u otro tipo de corazón. Sin embargo, en las respuestas que proporcionaron los distintos *poxtawanejetik* no existe un consenso que indique que las mujeres son poseedoras exclusivas de un corazón pequeño, por el contrario tienen la sospecha de que la mayoría debe tener un corazón fuerte que les ayude al momento del parto, a soportar y aguantar los dolores<sup>93</sup>.

En las comunidades tseltales yajalontecas palpita un conjunto heterogéneo de corazones, una diversidad de pasiones, deseos, sentimientos y emociones, pues así como hay hombres y mujeres de buen corazón (*lekil yo'tan*), de corazón inteligente y servicial (*p'ij yo'tan*), corazones trabajadores, responsables y dispuestos a realizar cualquier actividad con entusiasmo (*yip yo'tan*); hay también personas de mal corazón (*chopol yo'tan*), los rencorosos o que guardan rencor (*xkupet slab yo'tan*), de doble corazón y envidia (*pich'yo'tan*) son las que contratan los servicios de los *ak'chamel* y por tanto los que utilizan los *labetik* para infringir daño.

Los preceptos sociales y morales ideales del bien común son ordenados y clasificados por los *poxtawanejetik* a través del *o'tan* (corazón). El *o'tan* tiene un amplio campo semántico de ideas que reúnen diversas fuerzas corporales, espirituales y naturales asociadas a la cultura tseltal yajalonteca, los *poxtawanejetik* y la mayoría de las personas

<sup>&</sup>lt;sup>93</sup> Al respecto Jaime Page nos señala que entre los tzotziles de San Juan Chamula, las mujeres deben de sufrir los dolores del parto porque ese es su designo: se nace, se vive y se muere con sufrimiento (2005).

legas consideran el corazón no como un órgano, sino un signo que enlaza diversos simbolismos de la persona, su colectividad y con fuerzas externas a él.

En la opinión de los *poxtawanejetik* las personas *chopol yo'tan* se enferman menos o no se enferman por el pacto que hay entre ellos y los *labetik*; las personas de doble corazón (*pich'yo'tan*) son los que más daño y enfermedades propician a las personas de buen corazón (*lekil yo'tan*). Las primeras tienen pacto con el *pukuj* (demonio), hacen maldades y propician males echados a sus *kermanotik swinkilel lum* (hermanos del pueblo o comunidad). Pero, como dice el anciano *abatinel* (el que sirve a su comunidad), no es la imagen del diablo católico, sino son todas aquellas acciones y actitudes que hacen que una persona sea rencorosa, burlona, envidiosa, que chismorrea malas palabras o dice cosas malas en contra de sus vecinos, que se burla de los demás, engaña, y roba lo que los demás tienen, y en casos extremos llega a matar o asesinar a sus "*kermanotik tseltales*".

La comunidad de corazones tseltales se dilata y contrae en un intrincado latir imaginario o representaciones sociales, de donde emanan los sentimientos y pasiones más complejas, contradictorias, paradójicas, violentas tanto física como simbólicamente. Los tipos de corazones se plasman y expresan en las relaciones sociales, así nos indica el pensamiento al respeto del colaborador DPL:

- ¿Por qué crees que hay algunas personas que nunca se enferman y otras que se enferman demasiado?
- Sí, así está, no sé cómo está, hay algunas personas que nunca se enferman, y hay personas malas, groseras que nunca se enferman (*chopolil kristianoetik*), y el que es bueno se enferma más, así trabaja la maldad.
- ¿Entonces Dios protege más a las personas malas?
- Pues sí ya pensé eso. Así está. Se dice que las buenas personas se enferman mucho y los malos que no se acuerdan de Dios y no tienen Dios, no se enferman. Es cierto así como preguntas no se enferman. Nunca has escuchado que se haya enfermado una persona mala. Ahora una persona como nosotros que no está buscando delitos (*mulil*), sana y al rato se enferma de nuevo. Por una parte Dios nos da una prueba para que vea si en verdad creemos en él o no.
- ¿Y por qué Dios nos da prueba?
- Para que vea si en verdad creemos en él. Si tenemos un corazón fuerte (*tulan yo'tan*). También dicen que el que no se enferma es que ya está poseído por la maldad (*chopolil*).
- ¿Y de quiénes son las maldades (chopolile), tienen dueño?
- El dueño es el diablo el que dañó a Kajwaltik- Dios hace tiempo
- ¿Y dónde vive el *Pukuj*?
- Vive en el Balumilal, camina en el aire, así como Dios. Así caminan las maldades (chopolile), así camina la enfermedad

Sin embargo, este orden moral es frecuentemente quebrantado por las personas; es el bien y el mal que el *poxtawanej* observa, enfrenta, interpreta. Crea y diseña estrategias

terapéuticas y ritos individuales y colectivos para solucionar los conflictos interpersonales y equilibrar el orden natural, social y corporal, donde se desarrollan las relaciones sociales que se expresan en diversas emociones que desajustan la temperatura o calor de las personas y sus centros anímicos mayores y menores.

Como ellos señalan con vehemencia en sus oraciones terapéuticas, lo más peligroso de una persona son sus propias palabras<sup>94</sup>. El lenguaje tiene una fuerza propia que penetra en el interior de las personas, se anida en el corazón, se diluye y migra por la sangre, por las ocho venas que componen el cuerpo humano y sostienen el corazón de la persona.

El objetivo de las malas palabras (*chopol k'opetik*) es dañar el *ch'ulel* de las personas, que reside en el centro del pecho y en la sangre, sobre todo si son *chopol k'op* (palabras o lenguaje muy utilizado por la gente en conversaciones cotidianas destacando las que generan chismes, burlas, ofensas, críticas, agresiones verbales) como nos indica el siguiente argumento:

- ¿Cómo son sus ch'ulel de ellos, de los chopol yo'tan?
- Se pueden ver, se escuchan sus voces, así como trabajo, tengo envidias, los que tienen cosas: frijol, maíz, animales y café también tienen envidia. Pero como las cosas que tenemos nos las entregó Dios, los que son buenos tienen suerte, pero los malos se la pasan robando, haciendo daño, en donde hay milpa llegan a robar, los que tienen animales les llegan a robar ¿Cuándo ellos van a tener cosas? Si robamos ya estamos salados, estamos sin fuerza por lo que dañamos a una persona, a un hermano, se ve en la Biblia, se escucha en la palabra de Dios, está en los diez mandamientos, ahí está qué cosas se deben hacer y qué cosas son prohibidas. Hasta donde yo sé, así está mi trabajo, bueno yo no sé leer, pero lo escucho, en mis oídos, por eso me los dio Dios, es para oír. Los ojos ven las cosas que no debemos hacer, el oído para escuchar si estás hablando mal, diciendo groserías, yo no las escucho ni las veo. Los que hablan bien los escucho, se aprende cosas nuevas de ellos. Tenemos boca para hablar pero con Dios y con las personas de buen corazón (*lekil yo'tan*). ¿Por qué crees que poner la señal de la cruz en nuestra boca, cabeza y corazón?, es para que no digamos groserías (*chopol k'op*).

Al igual que las personas, las comunidades, las montañas, los animales y todos los seres vivos y no animados como los vientos, piedras, los ríos y ojos de agua tienen un *o'tan*, un

palabras funcionan con cierta independencia" (1996:101).

-

<sup>&</sup>lt;sup>94</sup> En consonancia con lo anterior Pedro Pitarch nos dice que: "(...) Para dejarse escuchar, la mayoría de las palabras se introducen por 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, reumas, dificultades en el parto, heridas, etc.) siempre son el resultado de las 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

centro importante donde reside una cantidad de fuerza o ímpetu que les es propio para su conservación y para la expresión de su ser<sup>95</sup>.

Los colaboradores yajalontecos nos han señalado que también el *o'tan* de la persona tiene un atributo de color<sup>96</sup>. Hay personas que tienen el corazón verde (*yaxal yo'tan*). En este caso se considera que su *ch'ulel* también es de color verde; es decir, existe una relación directa entre el corazón de la persona, el *ch'ulel* y el color que tiene este último. El color verde, o *yax yo'tan*, está asociado con una persona de corazón suave, es una persona mansa y de buen corazón (*lekil yo'tan*); ayuda a sus hermanos tseltales y cumple con los servicios en su comunidad.

Los colaboradores observan esta distinción entre ellos mismos, pues los *poxtawanejetik* que utilizan sus conocimientos para propiciar males echados los asocian al color negro y rojo. El color blanco o *sak yo'tan*<sup>97</sup>, se asocia con los resplandores y rayos de luz. Una persona de corazón blanco se considera una persona hábil, trabajadora e inteligente, apta para gobernar y dirigir. Regularmente todos los dirigentes de organizaciones y personas que ocupan cargos políticos religiosos e importantes en su comunidad se considera que tienen un *sak yo'tan* (corazón blanco).

El corazón rojo o *tsajal yo'tan*, y por tanto de *ch'ulel* y *lab* rojo, es una persona irascible, violenta, con mucha fuerza y guiada por sus impulsos. En ocasiones son personas que envidian lo que tienen los demás; por eso se dice de ellos que tienen dos corazones (*cheb yo'tan*). A este tipo de corazones también se asocian formas meteóricas como el rayo rojo (*tsajal chawuk*) por ser considerado muy iracundo, tempestuoso e imperante entre los hombres y mujeres que tienen este temperamento y muchos de ellos no se controlan; según los *poxtawenejetik* son lo que utilizan su *lab* para causar daño a terceras personas. Cuando

<sup>&</sup>lt;sup>95</sup> Estos centros anímicos están acordes con los colores que integran el *Balumilal* (Tierra-cosmos), los cuales son *yax* (verde), *tsajal* (rojo) *k'an* (amarillo), *sak'* (blanco) e *ik'* (negro). Estos colores están asociados con los rumbos cardinales, como ya han mencionado otros autores como Eric Thompson (1975), Guiteras Holmes (1965), Gossen (1979) y Hermitte (1970). Para el caso de los ch'oles de Tila, Manca (1995) nos proporciona información etnográfica donde señala la relación entre las cuevas y las enfermedades que provocan. Manca describe el complejo simbólico cromático de los entidades anímicas como el *xibaj* que habitan los *wits ch'en* (cueva-cerro), topónimos que pueden ser dañinos para la persona que ingresa a ellos sin ningún permiso y protección (Manca, 1995:232-236). Otro ejemplo son las enfermedades propiciadas por *Ak'chamel* asociadas a los ritos de las cuevas, son enfermedades que por analogía se consideran húmedas de color negro o rojo.

<sup>&</sup>lt;sup>96</sup> Cuatro de los ocho colaboradores que participaron en la investigación hicieron mención de este atributo del corazón, los otros cuatro no lo negaron simplemente dijeron que no sabían o habían escuchado, sin embargo se mostraron muy interesados en saber más al respecto.

<sup>&</sup>lt;sup>97</sup> Otra expresión que utiliza la palabra *sakil* (blanco) se refiere a las semillas de las calabacitas, alimento sagrado y constituyente de la milpa, alimento básico de los hombres de maíz.

toman alcohol es fácil identificar qué tipo de corazón tienen; en consecuencia aflora qué tipo de *lab* y animal compañero tienen, como nos lo indica la siguiente narrativa de Don Agustín:

- ¿Algunos dicen que cuando el ch'ulel es herido, aparecen las señales en nuestro cuerpo, es verdad eso?
- -: Sí aparece, ya que hay mucha maldad. Algunos tienen de *ch'ulel* gato de monte (*wax*), tigre (*choj*), chivo (*tentsun*). Todos son malos. Muchos (hombres) cuando toman pox dejan ver qué tipo de *lab* tienen.
- ¿Son fuertes los que tienen de *ch'ulel* esos animales?
- Son fuertes, pero ellos no tienen trabajo, solo hacen daño, son los *labetik*. Los que tienen *ch'ulel*, bueno, están en huesos blancos, en huevos blancos, en rayos blancos, tienen corazón blanco, pero los que tienen rayo rojo, su corazón es rojo, te pueden matar en cualquier momento. El verde tiene un corazón suave, es un hombre manso. También hay *ch'ulel* arco iris (*san xelaw*), arcoiris negro, *paslam* negro (*ik'al paslam*); es como una nube negra que sale de noche; el *paslam* negro aunque sea luna llena te atrapa y te envuelve, no puedes ver, te deja en la oscuridad, no puedes moverte, si rezas a Dios te va liberando poco a poco. A mí me ha atrapado, casi muero, como viví en el Ocotal (comunidad), cuando salía a pasear como a las 10 o 11 de la noche voy regresando a la una.
- ¿De dónde agarran fuerza los labetik, que le hacen a nuestro ch'ulel?
- Por eso nos hace daño, para que pierdas el conocimiento (ch'ay tesbet awo'tan).

En una ocasión que acompañamos al mismo colaborador a un mesojel (rito de curación para recuperar el ch'ulel perdido) que realizó en el pueblo de Yajalón, y después de haber ingerido una cantidad grande de pox (aguardiente), nos seguía explicando al respecto la relación que hay entre el color y el corazón. Estábamos esperando sentados que la camioneta de transporte colectivo nos trasladara a la colonia Lázaro Cárdenas. Mi acompañante y traductor tseltal, hijo del diácono católico de la comunidad, fue agredido verbalmente por un hombre de su misma edad y en estado alcohólico. Era día sábado y también día de pago. Quienes tienen dinero se suelen emborrachar en las cantinas que circundan el sitio de transporte colectivo. Las palabras insultantes y la agresividad del borracho se dirigían directamente a XX, para ofenderlo e incitarlo a la violencia. Don Agustín, respetado poxtawanej de la colonia, contuvo la agresividad del hombre, primero hablando con el borracho (quien además es policía municipal de Yajalón), y después con nuestro compañero. Dirigiéndose en voz baja hacia mí me dijo: "Ya ves, es como un gato de monte arisco, gruñe de todo, está enojado y muy caliente. Estos son los más envidiosos porque tienen envidia del trabajo, su corazón es rojo, y su lab es gato de monte. No piensa y solo son así zonzotes, brutos; con el pox dejan salir todo, se muestran como son, no saben tomar (pox o alcohol), con el pox se dan valor". El incidente no pasó a más, y el

borracho se tranquilizó, y posteriormente el padre de nuestro acompañante habló con la familia del borracho y con la autoridad policial del municipio, pues no quería que el asunto llagara a más violencia en contra de su familia.

El corazón negro se asocia con el *ch'ulel* o *lab* negro, y éstos a su vez con una forma meteórica conocida como el *ik'al paslam* (arco iris negro); provoca una enfermedad conocida como *paslam*. Estas personas utilizan los artilugios de *lab*, ya como "arco iris negro", ya como un "viento negro" que atrapa a las personas en el cruce de caminos o en los diversos senderos que conectan a las comunidades tseltales. El objetivo de estas entidades o formas meteóricas de las personas de corazón negro es enfermar e incluso matar a su víctima.

En caso contrario, cuando no se quiere matar a la víctima, se utilizan estas formas meteóricas para que las personas pierdan el conocimiento, es decir, arremeten contra el corazón de la persona provocando lo que se conoce como *ch'ay tesbot yo'tan* (pérdida de conocimiento, orientación o sentido de la realidad; literalmente se traduciría como caída o pérdida del corazón o entendimiento de la persona) provocando *chawaj* (mareos y pérdida del estado de vigilia), como nos relata el siguiente ejemplo del colaborador ECV:

- ¿Cómo se da cuenta si la medicina que le dio al enfermo tuvo efecto, si es la correcta?
- Se ve, da una señal a través de las venas, se siente cómo va la medicina, se siente de nuevo y si falta se pone otro tanto de medicina se siente cómo va la enfermedad y qué se hace en cada sesión para erradicar la enfermedad. Cuando ya está bien, se le da de baja, porque si se le sigue dando, lo podemos matar. Algunos le da dolor de cabeza; de corazón, en el doctor le recetan calmantes pero después se estará retorciendo de dolor nuevamente.

Le pasó a un joven de la victoria, ya lo inyectaron con el doctor Olvera y no hizo efecto, lo sentí (pulsé) que ya lo habían inyectado, pues regresa con ellos porque si le doy mi medicina, chocarán, yo le doy medicina en tintura y le hará mal. El joven estaba tirado en el piso, casi muriendo, y su mamá me pidió de favor que le diera de mi medicina, yo le dije que: "Puede ser que le caiga bien si no pues ni modos." Le di una copa de medicina. "Si recapacita lo asperjaré y lo haré sudar para que salga la enfermedad, enfriaré su cuerpo." Esperé una hora para que hiciera efecto mi medicina. "Si se levanta le daré otro." Después de la hora se levantó y se sentó. "¿Cómo te sientes?" Le pregunté: ¿Ya desapareció el dolor?" Le herví otra medicina. "Si empieza a caminar le das que tome rápido." Le dije a la mamá. Con esas medicinas desapareció la enfermedad.

Él viene a visitarme, a regalarme frijol, elotes, lo que sea, es para agradecer lo que hice por él. Solo les cobro lo que cuesta la medicina yo no cobro por mi trabajo, mi día se pierde porque no cobro, lleva tiempo hacer los preparados, algunas hierbas las compro en yerberías y otras se buscan en lugares fríos.

Hay dos tipo de *paslam*, el *nich k'ak' paslam* (*paslam* chispa de fuego) y *tsajal paslam* (*paslam* rojo). Los dos tipos son igualmente letales; si la persona no consulta al *poxtawanej* adecuado para identificar cuál es el tipo de *paslam* que tiene y proporcionar adecuadamente las plantas medicinales y oraciones para su tratamiento y recuperar el *ch'ulel* y en consecuencia la salud de la persona.

Queda por señalar una relación más entre el corazón y el color que los colaboradores expresan con el simbolismo de la oposición entre frío / caliente. Para los *poxtawanejetik* el color del corazón también posee este simbolismo, que según los especialistas se refleja en las relaciones de parentesco de las comunidades. Existen grupos amplios de parentesco que se caracterizan por poseer un corazón caliente. Grupos amplios de parientes y familias que por poseer un corazón caliente son tratados con diferencia y son motivo de diversos conflictos y querellas entre los diversos pobladores y autoridades de las comunidades y con los mismos especialistas.

Los *poxtawanejetik* son cautelosos en relacionarse con las personas de corazón caliente porque, como ellos dicen, desean saber quién es la persona o dador de enfermedad que provoca enfermedades a sus parientes. Así lo indica el argumento de un colaborador:

- ¿Llegó a curar a la hija de doña Rosa cuando se enfermó?
- No lo curé, yo no puedo meterme según a la persona que busquen, lo curó mi cuñado Guadalupe, porque a veces la enfermedad viene del mal, ya nos pasó una vez que nos culparon como dadores de enfermedad (se refiere a que utilizó su lab para enfermar a otra persona). Cuando se enfermó mi cuñado Ramón, llegué a visitarlo, pero la gente no lo tomó así, como los Peñate tienen un corazón caliente, nos dijo, ustedes lo enfermaron, llegamos hasta las autoridades, todos tenemos un acta: Don Santiago, Don Agustín, Don Pedro Cruz, Don Melchor, Don Nicolás y yo, por eso no podemos curarlos porque los Peñate son muy diferentes en su forma de ser, lo que tiene la muchacha es ataque, cada sch'ay u (se refiere a un ciclo de la luna nueva) le provoca ataque, anteayer se cayó de nuevo.

Es importante señalar que el corazón, así como rige los sentimientos y es asiento del *ch'ulel*, el lenguaje y las emociones más diversas y contradictorias, al mismo tiempo produce y rige los pensamientos que la persona necesita para vivir, actuar y relacionarse con las demás personas de su comunidad.

Los colaboradores opinan que una parte del destino de la persona es conocer bien su corazón, pues en él están guardados los recuerdos y palabras de los *jme'tatik* (nuestros padres-madres) que fueron heredados de generación en generación. Actualmente muchos jóvenes se niegan a seguir los códigos, reglas y normas sociales y las enseñanzas de sus padres, los principales y de las autoridades de las comunidades de Yajalón; por eso los

*poxtawanejetik* interpretan que hay más diversidad de enfermedades y que son más difíciles de curar, porque muchos jóvenes no conocen su corazón y el simbolismo que este tiene con la generación del conocimiento y tradiciones de las localidades.

La vida es un intenso debate entre corazones débiles, fuertes, amargos y dulces, cerrados y abiertos, serviciales y rencorosos. Mientras que unos se aferran a las tradiciones y costumbres de los *jme'tatik*, otros salen en busca de nuevas oportunidades de vida, logros económicos y ascenso social. Regresan confrontando el mundo de los valores tradicionales, con estilos de vida distintos a las costumbres de las comunidades. En su búsqueda remplazan su visión de lo que es la tradición y los valores de su cultura, por los nuevos valores que el mercado de trabajo y de consumo les impone como estilos de vida, como nos indica el siguiente argumento del colaborador Jaime:

- ¿A dónde vamos al morirnos, a dónde va nuestro ch'ulel?
- Pues depende de nuestro trabajo con Dios, nuestro *ch'ulel* se va en una parte, eso no lo sabemos. Fácilmente depende del trabajo bueno y malo o si trabajaste bien o mal en el *Balumilal*. Aunque estés a diario en la iglesia, pero tu trabajo está mal, aquí en el *Balumilal*. A veces nos creemos bien rectos, pero para algunos tenemos trabajos malos, no nos conocemos nuestro corazón, a veces los teporochos (hombres alcohólicos) son más respetuosos. Así como estamos viendo actualmente, los muchachos están encarcelados, otros van a trabajar fuera, regresan con nuevas costumbres, mientras los otros están robando. Si atacas o le buscas culpas a una persona, regresa en nuestros hijos, nietos, por eso hay que fijarnos bien en nuestra forma de vivir.

Así los *poxtawanejetik* al incluir en su concepción de la persona el corazón de la misma, nos proporcionan un amplísimo campo semántico para entender los símbolos y signos que componen e integran ese ser heteróclito que está compuesto de diversos centros anímicos y co-esencias anímicas. Un ser que es eminentemente social y cultural pero que tiene sus lazos en una compleja red de elementos insertos entre la naturaleza y lo sobrenatural.

En su lógica, los especialistas de la medicina tradicional también se posicionan como especialistas del corazón, leen los signos de las enfermedades en la sangre en sus diferentes centros anímicos, pulsan y leen, y al mismo tiempo, reúnen e interpretan los fragmentos heterogéneos de la persona en sus trece pulsos corporales vitales. Como ellos afirman, existe una relación directa entre la expresión del rostro y el corazón, entendiendo éste no como un órgano, sino como una estructura, como un conjunto formado de elementos físicos, funciones anímicas y características mentales – emocionales.

### 3.2.1.2 El estómago (ch'ujtul)

Indudablemente el corazón (o'tan) guarda estrecha relación con otros centros anímicos menores; para los tseltales de Yajalón uno muy importante es el ch'ujtul (estómago). Muchas enfermedades del estómago están relacionadas con el o'tan, pues en el ch'ujtul (estómago) como en "las tripas" (intestinos) se alojan una cantidad de sja 'juletik (bichos o animalitos) que provocan diarrea y vómito. Estas enfermedades son "naturales" y cuando se consulta pronto al *poxtawanej* la persona no corre peligro.

Los niños pequeños y bebés (alaletik) son muy propensos a enfermarse de estos y otros males que afectan este centro anímico; por ello se consideran personas muy débiles y hay que cuidar su alimentación; es costumbre dar papillas de maíz y pocas verduras entre los seis u ocho meses de edad, porque, como dicen las parteras, el estómago es muy tierno y no soporta otro alimento que la leche de la madre.

El estómago es una víscera muy importante porque el apetito y gusto de la persona por ciertos alimentos, como son las carnes de animales del monte, tienen su origen en el yu'el (fuerza o poder) del ch'ulel que tiene como animal compañero un animal carnívoro: como nos lo indica el siguiente argumento de un colaborador:

- ¿Todos los animales pueden ser *ch'ulel*?
- Sí; por eso ves que los que tienen ch'ulel, cuando quieren comer carne, van a atraparlos, es porque su ch'ulel es gato de monte, o también puede ser tigrillo (te *choj*) el tigrillo no come todo solo la parte de la cabeza. Algunos tienen como ch'ulel el tlacuache (uch), tiene siete vidas es igual que el gato. La persona no muere, son los que tienen accidentes en la carretera y no les pasa nada, así como se volcó la camioneta en el camino a Yajalón, hubo muchos lesionados, Pero a X no le pasó nada, ni un rasguño sacó, por eso su ch'ulel es fuerte. En el ch'ujtul (estómago) se deposita parte de la fuerza o yu'el (poder) del ch'ulel, pues Kajwal-Dios lo entrega en el momento del nacimiento. Por eso los niños saben mamar porque según las parteras los *alaletik* (bebés) concentran su *ch'ulel* y entendimiento en el estómago. En las oraciones sagradas se hace referencia nuevamente a este órgano como parte importante que integra la fuerza anímica de la persona, como dice el colaborador Petul:
  - ¿En qué parte de la persona le llega lo que pide en sus rezos?
  - Pues en su cuerpo.

  - ¿Será en su corazón, cabeza o *ch'ulel*?
    Depende cómo te lo entregue Dios, todos tenemos Dios, es vida lo que pedimos, no se puede decir que llega solo a la cabeza, también en el estómago (ch'ujtul), es la vida para que camines bien, comas bien, que trabajes bien, es lo que se le pide a Dios, para que nos cuide, que no nos perdamos, que no nos caigamos, Dios cuida nuestros días.

- ¿Le pides fuerza solo para el corazón?
- No, Dios todo te lo entrega, es por eso que trabajo para pedirle que no haya enfermedad, que los cuiden. Nosotros no tenemos poder, pero lo que pedimos, Dios lo escucha, la persona que bendice (*ch'ultesel*) no es la persona quien lo da, él no tiene poder, sino que nos pedimos a través de Dios.

Por otra parte, también en el estómago se introducen diferentes objetos inanimados de la naturaleza y seres malignos dadores de enfermedad (en este caso los *labetik*) con el fin de propiciar rápidamente la muerte de la persona, ya que el *ch'ujtul* (estómago) se asocia con la actividad más importante y simbólica que realiza la persona, la relación que hay entre la comida y el comer (*we'el*)<sup>98</sup>.

Los poxtawanej explican que cuando a una persona se le corta la hora de la vida (orail kuxul) por medio de ak'chamel (mal echado) se está cortando el apetito de la persona. El nulo deseo de probar y consumir alimentos es signo de una enfermedad sobrenatural provocada por ak'chamel (mal echado) propiciado por un lab. Como ejemplo tenemos el caso de Loxa, una joven mujer de 24 años con estudios de preparatoria y auxiliar de contabilidad, quien además es sobrina-nieta del colaborador Petul. Ella cayó enferma primero de un dolor de estómago o cólico que rápidamente evolucionó a una enfermedad sobrenatural clasificada como "dolor de corazón" (k'ux o'tan); los síntomas eran vómito, debilidad y sueños, ninguna comida le apetecía. Su primera acción y búsqueda terapéutica fue consultar a los médicos alópatas de Yajalón, pero éstos no dieron resultado, la enfermedad siguió mermando sus fuerzas y salud. Obligada por su madre y familia, consultaron a Tío Petul quien primero la regañó por no haberlo consultado inmediatamente. El diagnóstico-pulsación de Don Petul indicaba envidia, provocada por sus colegas del centro de trabajo. La enfermedad se expresó y le habló como "pasada de hambre" (k'ax wi'nal) o estar sufriendo de hambre (av swokol wi'nal). El rito que realizó fue para equilibrar el hambre con su ch'ulel.

En la oración que utilizó se dirigió básicamente al estómago y corazón de la enferma. Al poco tiempo de haberse realizado el rito la enferma empezó a comer. Ejemplos como éstos se repiten constantemente en las prácticas terapéuticas cotidianas de los

palabra we'el significa comer y comida.

<sup>&</sup>lt;sup>98</sup> La raíz de la palabra we' en tseltal tienen un amplísimo campo semántico, primeramente es un sufijo numeral que designa número de comidas que realiza una persona y cuenta el número de comidas, cheb we' = dos comidas, para designar la base del alimento de la persona y la transformación del maíz en nixtamal we'bal, con el cual se harán posteriormente las tortillas (waj), que son alimento en sí y complemento de los alimentos. Una comida no se considera tal sin no hay de por medio tortitillas que la acompañen. La misma

*poxtawanejetik*,. Por el momento baste señalar la importancia que tiene este órgano como un centro anímico. Hasta donde he indagado no se ha dado la importancia necesaria en la literatura especializada entre los tzotziles y tseltales de los Altos de Chiapas.

### 3.2.1.3 La cabeza (jol)

Así llegamos al último centro anímico que integra el *toyol chanul* (tórax), simbolizado en la cabeza (*jol*). Centro anímico que aglutina un múltiplo de signos corporales y símbolos enlazados con el corazón de la persona. Para los especialistas yajalontecos, la cabeza es reflejo y expresa las diversas emociones que se desarrollan en el *ta olil o'tanil chanul* o centro corporal. A la cabeza llega primeramente el entendimiento de la persona, en tseltal se usa la expresión de *sk'ojel p'ijil yo'tanil* cuando la persona tiene el *ch'ulel* fijo en el cuerpo.

Durante el primer año de vida de la persona se le considera *chich alal*. Esto porque se piensa que el *ch'ulel* aún no tiene la fuerza necesaria para residir y darle entendimiento al neonato. Para ello se ha de practicar un ritual que ayude al asiento definitivo del *ch'ulel*, porque como dicen las parteras, cuando nacen los *alaletik* (bebés) puede ser que se espanten al ver el *Balumilal*, y el *ch'ulel* no se reúna o se fije en el cuerpo. Todo depende de la dirección en que nació la persona y la forma en que esta nació. Así nos indica la siguiente narrativa:

Bueno, cuando llega el bebé, el Balumilal lo abraza, que no le dé flema (*ch'e*), que no se enferme, que me lo cuide, por eso le dejo que lo abrace el *Balumilal*, lo dejo sobre la tierra, al nacer no sabemos en qué dirección quedó nuestra cabeza, puede ser que haya quedado de lado, boca abajo, y le pido con la salida del sol que se enderece, con la vista en el sentido del sol para que tenga una vida larga, el regalo (ofrenda) se la dejo a la mitad de su casa. Muchos dejan en la tierra huevos, cacao, frijol, maíz y ajo; el ajo y el huevo no se deben meter en la tierra, el huevo se convierte en flema, por la clara y la yema, yo lo ofrendo con un pollo, chocolate, caldo, trago, incienso, después lo levanto con romero e incienso, toda la ropa que tiene el recién nacido se le sahúma para purificarlo. Esto lo hace la abuelita, la *chichil*. Yo le rezo y la pido al *Balumilal* que llegue pronto su entendimiento

Las creencias cristianas del catolicismo han influido en las concepciones de la llegada o asiento del *ch'ulel*, pues para algunos colaboradores en el momento de realizar el bautizo católico el *ch'ulel* llega definitivamente a la cabeza y las personas que tienen *yu'el* (poder) pueden leer sus signos en la cabeza. Los pulsos del *ch'ulel* en la cabeza se concentran en tres partes básicamente: el cuello (*snuk*), en las sienes (*xujk schikin*) y en la

fontanela (*ya'al*). En ellos el especialista puede leer y saber si el *ch'ulel* de la persona, en este caso del *alal* (bebé) está asentado o ausente del cuerpo<sup>99</sup>.

La cabeza está compuesta por elementos físicos y simbólicos importantes, como son los ojos (sit), la boca (ye), orejas (chikin), que integran el rostro de la persona (yelaw sit); única parte corporal completamente desnuda que se expone directamente a la observación de las demás personas, pero que a través de estos elementos se percibe el mundo y se crean los vínculos con la realidad.

Los especialistas son expertos en leer los signos que expresa el rostro de las personas, con los pulsos y la lectura cuidadosa de los signos el *poxtawanej* desarrolla el perfil de los diversos padecimientos que afectan a las personas, como es el caso del espanto o *xi'el*, enfermedad muy recurrente y padecida en el medio rural indígena de Yajalón.

La cabeza (*jol*) es un centro anímico vulnerable pues por allí penetran diferentes entes que pueden causar daños al corazón y al *ch'ulel* de la persona. Muchas enfermedades naturales y sobrenaturales tienen por objetivo vulnerar este centro anímico, pues en ella reside el pensamiento de la persona y por tanto la capacidad de autonomía, libertad y voluntad de decisión de la misma. Afectado este centro, se afectan todos los demás centros anímicos.

La cabeza simboliza por sí misma una base en la cual se sostiene el *Balumilal*. Es decir, para los *poxtawanejetik* la cabeza significa un elemento de fortaleza, resistencia, pero como, se ha indicado, también de vulnerabilidad. En el imaginario social de las comunidades tseltales persisten imágenes colectivas donde las cabezas de las personas son necesarias para soportar y dar firmeza a las obras de infraestructura hechas por los diferentes niveles de gobierno, local, estatal y federal. Como nos relata un colaborador, al construirse el tanque de agua que abastece la colonia ejidal de Lázaro Cárdenas en el municipio de Yajalón:

Lo hemos visto con tu papá, cuando construíamos el tanque de agua allá, por el cerro *kulimt'e* (al sur de la colonia Cárdenas), le metimos casi una tonelada de cemento. Todo se metió en una cueva, ya no se pudo hacer nada y tú papá empezó a decir, debemos de ver (*natik k'inal*) al ingeniero, puede ser por algo, todo lo que hay en el *Balumilal* tiene poder, empezaron a prepararse,

<sup>&</sup>lt;sup>99</sup> Pitarch nos informa que para los tseltales de Cancuc los especialistas le indicaron que "(...) la cabeza se halla vacía en el momento de nacer, los niños aprenden con lentitud porque sus cerebros (*chinam*) todavía están 'tiernos'; solo con el tiempo y por medio del aprendizaje y la experiencia cultural, el cerebro se va endureciendo, rellenando y formando" (1996:124).

vivía don Victorio, él rezó y después agarró fuerza el tanque, dondequiera es así. Hay grandes puentes que están construyendo, empiezan a cortar cabezas, por órdenes del gobierno. Con cierta cantidad [de cabezas], el gobierno, está ganando, así está, así está todo el *Balumilal*.

La cabeza refleja el contraste que hay entre la emoción y la razón y/o pensamiento. En la cabeza se depositan el entendimiento, la comprensión, la conciencia y la percepción de la persona.

De la cabeza salen las palabras que brotan del corazón de la persona, el lenguaje sagrado o *k'opontik Dios*. Los colaboradores tseltales dirán que las personas que sueñan y piensan mucho corren el riesgo de perder su corazón (*ch'ayel ta yo'tanil*), significa que la persona está perdida o que su entendimiento o pensamiento está perdido o se encuentra ausente.

Los especialistas explican que en el acto de *ujul* (acto y pronunciamiento de las oraciones sagradas) su cabeza se siente como una bola enorme, porque su *ch'ulel* trajo a su boca toda su fuerza o ímpetu para pronunciar las oraciones que repiten en largas sesiones de terapia. Como nos indica el siguiente testimonio del colaborador ECV:

- ¿Cómo se siente en cada curación, al terminar el *ujul*?
- También se acaba mi fuerza, se siente muy feo, mi cabeza se descompone hasta en el atardecer, solo tomo un poco de café y me duermo.
- ¿Todavía tienes razón (ya na k'ínal)?
- Si, todavía veo.
- ¿Cómo sientes tu cabeza, tu corazón?
- Feo, mi fuerza se acaba, en la medicina del espanto es más feo, como lo asperjo. ¿Por qué crees que se acabó este diente? Por hacer buches de medicinas calientes, es difícil, ¿y yo dónde voy a encontrar dinero para cambiarme de dientes? Nosotros sufrimos al trabajar con medicinas. Bueno el doctor te hace una consulta bien te va si te cobra 50 pesos o 100 pesos; solo la consulta y para las medicinas se compra en la farmacia, pero sale muy caro entre 200, 300 pesos, pero yo busco las plantas después de sentirlo-escucharlo y salgo a buscarlo, les digo las plantas que conozcan consíganlas, los preparo, y rezo a Dios para que bendiga la medicina que baje su poder en ella, para que yo cure al enfermo, es por eso que es difícil. Ya quiero dejarlo ya no quiero.
- ¿Qué puede pasar si deja de ayudar?
- Que puede pasar que busquen a otro.
- ¿Usted no puede sufrir algo?
- No. Mira tu abuelito. ¿O qué será de ti el hermano de Don Pablo? Pues no le pedí un poco de trago o pollo cuando lo curé de espanto de culebras, lo curé desde aquí, tomó pura medicina amarga, casi ya no podía caminar, me quería llevar en el lugar del espanto. "No –le dije- solo tráeme la escama de la culebra y desde aquí te sahúmo, con la misma escama de la culebra." Si te espantaste por un perro, con el mismo pelo del perro se cura, si es espanto de ganado, con el mismo pelo del res, todo tiene secreto.

Por último quiero señalar que la cabeza en contraste con el corazón es un centro anímico que poco a poco se va llenando, como un recipiente que se va llenando. Las

personas más ancianas tienen el cerebro más lleno no porque sean más ancianas, sino porque con los años tienen más experiencias y conocimientos acumulados. Tal es el caso de los *poxtawanejetik* que se consideran preparados y completos porque conocen los símbolos, signos y lenguaje sagrado que les llegan y guardan en el corazón y que la cabeza reproduce y modula según la intensidad que se requiera para el momento adecuado.

## 3.2.1.4 Centros anímicos menores, los pulsos y la sangre

Para conocer el estado de los centros anímicos superiores de las personas los *poxtawanejetik* realizan una complicada lectura de los pulsos o centros anímicos menores que integran el complejo campo simbólico del cuerpo y su relación con el *ch'ulel* y otras co-esencias.

Los pulsos son puntos específicos y están regados por todo el cuerpo. Por medio de ellos se siente-escucha (*ay'iel*) el *ch'ulel* de las personas. Tal vez por esta razón otros etnógrafos lo han interpretado como partes o elementos que constituyen el *ch'ulel* de las personas<sup>100</sup>. Sin embargo, no podemos negar la existente relación que guardan con las venas (*chi'al*), y con ello las relaciones causales con la sangre (*ch'ich'*) de la persona, pues el *ch'ulel* reside, habla y se escucha en la misma sangre, el *poxtawanej* escucha los diferentes murmullos y voces que circulan por la sangre del enfermo e interpreta el tipo de mal que transita en las venas.

Al observar diferentes técnicas de pulsación (*p'ichel*), en distintos eventos terapéuticos me he percatado del complejo y profundo conocimiento con que cuentan los *poxtawanejetik* sobre diagnosis y centros anímicos.

Los centros anímicos mayores y menores se entrelazan para formar en un solo cuerpo significante, la lectura cuidadosa de los significados – pulsos le proporcionan al especialista un mapa corporal por donde circulan las palabras-enfermedad o *chamel k'op*. Los signos-palabras de los pulsos proporcionan al especialista los elementos necesarios para crear o diseñar las estrategias y ritos terapéuticos para recuperar el equilibrio entre los centros anímicos y las entidades anímicas de la persona.

Para los especialistas el arte de escuchar-sentir (ai y'el) la sangre en las venas les indica el tiempo de vida de una persona, sobre todo en aquellos casos en que la persona ha

-

<sup>&</sup>lt;sup>100</sup> Para entender las partes o elementos que integran el *ch'ulel* de los zinacantecos véase a Evon Vogt (1976:45) y Gossen (1974)

sufrido o es afligida por el ataque de peligrosas entidades anímicas como el *lab*, como nos señala el colaborar Diego.

- ¿Qué pasaría si ya no tenemos ch'ulel?
- Pues la sangre ya no hablaría (Mientras la sangre circula, ellos escuchan que habla y es donde pueden diagnosticar la enfermedad), tu *ch'ulel* ya no está y significa que estás a punto de morir. También se puede ver y saber si la enfermedad es de hace mucho tiempo. Si el corazón y las venas trabajan muy rápido no es bueno.
- ¿Por qué la sangre está junto con el ch'ulel?
- Pues como la sangre, el cuerpo nos dio Dios, es uno solo, es su fuerza, es la fuerza de nuestro *ch'ulel*.
- ¿Por qué la sangre habla?
- Así como se dice no todos saben escucharla.
- ¿Si nuestro *ch'ulel* ya no está en el cuerpo o se ha escondido, todavía se puede escuchar hablar la sangre? (Sk'op su voz, su sonido en el sentido de latir y encontrar el pulso. Literalmente en tseltal es escuchar hablar la sangre en las venas).
- Sí habla, pero no es igual, depende del kristiano se pone mal, sus venas ya no es igual.
- ¿Es ahí en donde habla la enfermedad?
- Si, ahí aparece la enfermedad.
- ¿Por qué aparece ahí?
- Pues es obra de Dios.
- ¿Por qué ustedes lo pueden escuchar?
- Pues porque el mismo Dios nos deja saberlo, no todos pueden hacerlo.

Cada especialista tiene secretos o los ha aprendido de sus parientes *poxtawanejetik* e intercambia con otros coetáneos saberes para leer los pulsos de la persona. En ocasiones la enfermedad es engañosa y esconde los pulsos bajo murmullos que dificultan escuchar la sangre y el *ch'ulel* de la persona. Para estos casos complicados los especialistas tienen secretos que hacen saltar las venas y en consecuencias vuelven los pulsos y dejan hablar la verdadera voz o genuina voz del *ch'ulel*. Para ello se valen de secretos como el siguiente: Mastican trece dientes de ajo, toman un buche de *pox* (aguardiente), en otros casos se utilizan siete granos de maíz y succionan en las muñecas, brazos y nuca de la persona. En algunos casos he podido observar que también se realiza en las piernas, en la corva, esto se hace cuando la persona ya está muy enferma y su sangre no se escucha en ninguno de los pulsos, como lo señala el colaborar JCV:

- ¿Qué hace cuando ya no hay pulso?
- Bueno cuando la persona ya está muy grave las venas desaparecen, y se puede succionar las venas para que vuelvan, se hace con un preparado, y vuelven a hablar y si no se busca en otros lados: en la nuca, por el antebrazo, por las rodillas, en el dedo gordo del pie, estamos llenos de venas y todas hablan, pero hay uno específico en donde nos dice qué enfermedad tienen las personas o de qué padecen. Hay un doctor que es originario de Mérida es el doctor Marcos, también él pulsa, hay doctores especialistas que también saben.
- ¿Cómo es la voz de las venas (chij)?
- Bueno, y como Dios nos dio el don, estamos pulsando, y escuchamos qué dice también en nuestra mente (se refiere al corazón), pulsas y sientes qué hablan, ahí te dicen qué enfermedad padecen o qué problemas tienes o qué estás diciendo en voz baja en ese momento.

Los *pich'elwanejetik* (pulsadores-diagnosticadores) hacen de este procedimiento un arte complejo, dinámico y sofisticado. Ninguno de los colaboradores mencionó en las entrevistas que en su diagnóstico-lectura de enfermedades erraran el veredicto. Por el contrario siempre afirman encontrar la enfermedad que habla en las venas, como nos indica el colaborador DPL:

- ¿Qué hace si ya no tiene pulso por la muñeca, el codo y el brazo?
- Si ya no tiene pulso ahí, es que solo le quedan unos instantes de vida, su vena ya no habla.
- ¿En los pies se puede pulsar?
- Sí.
- ¿Entonces solo pulsa en tres partes del cuerpo?
- En su corazón se siente rápido si sigue latiendo, también en medio y atrás de su cabeza.
- ¿Cómo lo escucha, a través de su corazón, en su pensamiento lo que dice las venas, cómo llega a saber qué enfermedad tiene?
- Depende cómo es la enfermedad, y no fallamos y le preguntamos si es la enfermedad que diagnosticamos y nos dice que es esa.
- ¿Por qué hablan las venas?
- No sé.

Por último queremos señalar los principales puntos que hemos podido observar en el trabajo de diagnóstico y terapéutico de los diferentes *poxtawanejetik*, a quienes he podido acompañar en diferentes rituales.

# 3.3 La gestación de la persona y sus regalos

La presente sección describe y analiza la emergencia de la persona, el proceso por el cual se realiza la persona completa en un *winikabon* o *o'tanijel*. Persona con capacidades humanas de lenguaje, fuerza anímica y *ch'ulel* enraizado en el *o'tan*. Para que una persona desarrolle sus capacidades, desde el momento de la gestación, parto y posparto, nace con regalos y compañeros que le acompañaran en toda su vida. La gestación y desarrollo de la persona en el vientre de su madre se encuentra en un delicado proceso de cuidados. La mujer entra en un estado de vulnerabilidad y debe de protegerse para no dañar y exponer al nuevo ser que nacerá.

Las mujeres tseltales de Yajalón comúnmente designan con la expresión *ay ta chamel* el embarazo de una *kermanotak*<sup>101</sup>. Se considera que el embarazo es una enfermedad que hay que tratar, ya que pone en riesgo a la mujer por su condición de vulnerabilidad respecto a otras mujeres.

<sup>&</sup>lt;sup>101</sup> El termino *kermanotik* se puede traducir como nuestra hermana o hermano y tiene un sentido más general de hombre o mujer y no solo de mujer enferma. El sufijo *tik* es el plural del poseedor que señala la inclusión entre las personas.

Para que la embarazada no sufra durante el embarazo, la costumbre establece que la familia debe buscar a una *ilomal* o *chichil* (partera). Solo la partera que soñó su mandato tienen la capacidad de voltear-sobar (*vijel*) al bebé, y proteger de todas las posibles amenazas de aborto y malas posturas.

Desde las primeras visitas de las parteras, las futuras madres saben qué sexo tendrá su bebé, si será niña o niño (alal). Las parteras pueden identificar el sexo y número de hijos que tendrá la familia, ya que en el cordón umbilical del primer hijo o hija nacida puede leer dicha información. El sexo del feto lo pueden identificar por la forma que adopta el vientre o barriga (ch'ujtul) de la madre y por la suavidad de los tejidos; si es muy suave se cree que es una niña (k'un ch'ujtul), la dureza de los tejidos y huesos indica que será un niño (tulan ch'ujtul). En ocasiones las posturas del feto y sus movimientos son indicadores que revelan el sexo del alal (bebé). Regularmente las predicciones de las parteras son acertadas.

Ahora bien, las enfermedades del feto pueden ocurrir por contingencias externas al embarazo, por males echados (*ak'chamel*), ataques de un *lab* o por conductas inapropiadas de la mujer embarazada. Existe un cúmulo de prácticas encaminadas a la protección de la mujer y su producto durante el periodo de gestación<sup>102</sup>.

Generalmente las visitas de las parteras se hacen dos veces al mes a partir del tercer mes del embarazo o 13 semanas de gestación. El control prenatal consiste exclusivamente en tocar-sentir-sobar (ai'yel) el vientre de las mujeres. Las parteras llevan mentalmente un registro de las visitas, condición y desarrollo del embarazo, además de interrogar por lo que come diariamente, pero fija más su atención en la postura del bebé y en los sueños que tiene la mujer.

En un caso atendido por la *chichil* E.P.C., una embarazada y protegida de la partera desde hace un par de semanas siente ligeras molestias en el vientre; en el sueño se le han

generalmente por envidia, problemas familiares o venganzas " (2003:229)

<sup>102</sup> Al respecto Freyermuth nos informa que los riesgos durante la maternidad en las comunidades tzotziles de Chenalhó son variados e intervienen muchos factores sociales, culturales e involucra a diversos actores, familiares y no. Señala que principalmente los riesgos durante la maternidad son ocasionados por sucesos

donde están involucrados directa o indirectamente familiares de las parturientas, quienes además vivieron constantes y diversos tipos de violencia. Dentro de las representaciones sociales los actores expresan y explican que las mujeres pueden sufrir diversos ataques de *ak'chamel* (mal echado) y son propensas a padecer diversos padecimientos como el me'vink que afecta y se desarrolla durante la gestación si la embarazada no guarda debidamente cánones culturales importantes. La autora nos informa que: "Entre los factores que explican las causas de muerte podemos identificar: los que se atribuyen a características o comportamientos de la fallecida, y aquellos relacionados con la mal echado o mal echado propiciado por terceros y

revelado los primeros síntomas de un posible malestar. Sueña que el bebé nace con los pies (bot'omts'a ayinel), medio cuerpo se queda dentro del vientre, lo que ocasiona miedo a la futura madre. Esto indica gran peligro tanto para la mujer como para el bebé, aun cuando no se hayan presentado otros signos de urgencia obstétrica durante la gestación, como suelen ser sangrados (snup chamel), mareos (chawaj), ataques (tupul ik'), dolores de cabeza (kux jolol), hinchazón de manos y pies (sijt'emal okol k'abal), calentura (k'ak') o cualquier otro signo extraño y anormal como pueden ser los aires (ik') que se manifiestan con hinchazones en ciertas partes del cuerpo. Como indica el siguiente argumento de la partera:

Sí, a veces les da reuma en los pies y manos, empiezan a sentir dolor. A veces les duelen los pies, la cabeza, y a veces se les hinchan las manos y los pies. Quién sabe porqué se presentan estos dolores, no lo sé, nosotros decimos que por lo que está embarazada. ¿Es igual con los pies? Sí, a veces cuando se les hinchan los pies, el doctor dice que cuando se les hinchan los pies es porque tienen la presión alta, si les duele la cabeza es porque la presión está baja o alta. Nosotros decimos que es porque a veces hay aires (*ik'*) que enferman a la mujer embarazada, porque no se cuidó del frío y sereno de la mañana, o porque pasó por un lugar y recogió aire, pues el embarazo es una enfermedad caliente. Pero los problemas los soñamos. ¡Si lo sueño!, cuando mi trabajo va a salir bien, cuando no voy a tener problemas, yo sueño a mis protegidas desde antes de que vengan a pedirme el favor, cuando hay problemas, desde antes sé que algo anda mal v por eso las avudo. <sup>103</sup>

En los sueños (*wayich*), tanto a familiares como a las parteras se les revelan diferentes símbolos en torno a la maternidad<sup>104</sup>. En la vida onírica padres o familiares se pueden percatar no solo de los problemas en torno al embarazo, sino también de los elementos constitutivos del nuevo ser. En muchos casos se les revela el tipo de *ch'ulel* que traerá el bebé e incluso el animal compañero.

Se cree que durante la gestación no se pueden saber las características del *ch'ul majtanil* y el *stalel*, dones que acompañan a los *alaletik* (bebés) o como se nombra por parte de las parteras *stalel ch'ulel*, y que *Kajwal*-Dios les concede a cada uno de los bebés en particular. Los padres pueden soñar con el *ch'ulel* del hijo pero no con los dones y artes que éste traerá. No es sino hasta el momento del parto cuando la partera y los padres se dan cuenta de su o sus dones y compañeros animales.

 <sup>103</sup> Diario de Campo OSC, entrevista a EPC/01 en la comunidad de Lázaro Cárdenas, municipio de Yajalón.
 104 G. Freyermuth reporta para la región de los Altos lo siguiente: "(...) Si una mujer gestante tiene sueños

que revelan su temor a la muerte durante el parto o a que el bebé presente complicaciones, debe ser tranquilizada por la partera para que estos problemas no aparezcan, pues una vez que se instalan solo podrán ser tratados por el *j'ilol'* (2003:277).

El *majtanil* y el *stalel* están íntimamente relacionados en todo el proceso de gestación y acompañan al bebé en todo su desarrollo posterior y, por tanto, son elementos constitutivos que identifican las características del nuevo ser.

En la cotidianidad las interpretaciones de los sueños son temas de discusión en el núcleo familiar. Así como los padres se interesan por lo que sueñan regularmente sus hijos e hijas, las parteras se interesan por lo que sueñan sus protegidas y hermanas (las parteras se refieren a ellas como *kermanotaktik*<sup>105</sup> - nuestras hermanas mujeres), dado que les interesa descifrar los símbolos que se presentan en el embarazo, y así corregir o prevenir posibles problemas.

Otras costumbres y creencias de protección dictan que la embarazada debe de guardarse de salir al sereno del nuevo día, porque puede tomar frialdad o aire (*ik'*). Si por necesidad sale al sereno, debe de cubrirse desde la cabeza a los pies para evitar que entre la frialdad al cuerpo. Debe de reservarse de estar mucho tiempo cerca del fogón, pues demasiado calor puede ocasionar problemas en el embarazo.

La luna llena no afecta el embarazo pero lo puede adelantar, otras creencias dicen que el bebé puede nacer con labio hendido, en este caso se dice que la Luna se lo comió. Por otra parte, se considera una bendición si el bebé nace en este período, ya que será una persona dotada de cualidades excepcionales<sup>106</sup>.

El Sol puede ser perjudicial para el embarazo: el medio día es el más riesgoso para la mujer; se dice que la embarazada debe de estar dentro de la casa cuando el Sol está comiendo. El Sol come cuando a medio día se observa un aro de luz a su alrededor; se cree que tiene hambre (yakal ta we'el k'ajk'al).

Anteriormente, los *jme'jtatik* (nuestros madres-abuelos) prohibían que las mujeres embarazadas salieran a esta hora del día. Si se atrevía a salir o por necesidad debía ir a dejar el pozol al hombre en el campo, corría el riesgo de abortar o tener complicaciones durante el embarazo, en consecuencia perdería al bebé. También a medio día se prohibía que las

<sup>&</sup>lt;sup>105</sup> La palabra *kermanotaktik* designa a la tercera persona plural y es una forma inclusiva de designar a los parientes consanguíneos y simbólicos del grupo familiar.

<sup>106</sup> Como nos indica Jaime Page, para los tzotziles de los Altos de Chiapas existe un concepto similar: "Con relación a la Luna, se dice que cuando la persona nace durante la fase de la 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 signo, los padres hacen una fiesta para festejar el acontecimiento y la buena suerte" (2005:162).

mujeres embarazadas se bañaran en los ríos o los solares, pues se creía que los niños nacerían deformes, o no tendrían dientes completos o carecerían de otros órganos.

El eclipse de luna (xcham u o luna muerta) se considera peligroso; la mujer embarazada tiene prohibido salir de la casa. Si sale por su cuenta, el bebé puede nacer muerto, o cuando nace y crece se desmaya mucho, o en el peor de los casos nace deforme y con el labio hendido porque la luna se lo comió<sup>107</sup>.

Durante la gestación las embarazadas pueden comer todas las comidas que se les antojen, solo algunas partes de ciertos animales están prohibidas: no puede comer la panza de res (ts'ukum wakash), porque si la come, el niño o niña comerá mucho porque cuando sean adultos serán gordos y perezosos. Debe cuidarse de comer corazón de pollo (yo'tan mut) porque propicia que los niños sean muy sentimentales (xujt' yo'tan = corazón pequeño), si se les habla fuerte o se les regaña empiezan a llorar, son personas muy sentimentales y sensibles. No se puede comer pollo de ojos negros, porque por eso el hijo o hija nace con los párpados negros, las personas que presentan esta característica corporal son sujetos de exclusión y de burla social. Pueden comer comidas frías, pero la mujer debe saber el estado de su hijo, la posición que tiene y si algo le cae mal debe dejar de comerlo; al terminar de moler su pozol (masa) debe hacerlo en bolas bien redondas y de buen tamaño, para que sus hijos no salgan muy cabezones y deformados; tampoco se debe comer en platos muy grandes y abiertos porque el niño nace con la boca muy grande.

## 3.3.1 Concepciones y prácticas en torno al parto

Cuando los dolores del parto se inician la mujer, debe preparase para entrar en un estado de trabajo y pena (wokolil), una intensa etapa de dolor y sufrimiento corporal, porque se piensa que ese es el destino de la mujer al dar a luz a un nuevo ser.

Si la mujer es primigesta, para soportar este momento crítico debe de ser acompañada por una mujer mayor, que puede ser su madre o suegra, pero la partera es la única que se hará cargo de atender el parto.

circunstancias las mujeres embarazadas deben de 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),

<sup>107 &</sup>quot;Otro 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

Los hombres están presentes pero no en el mismo espacio y únicamente se requiere de su presencia si hay complicaciones en el parto para que organicen el traslado a la clínica u hospital de zona en la cabecera municipal. Por decisión de las mujeres, y en especial por las parteras, los hombres permanecen al margen del parto y solo entran a la habitación una vez que éste se ha consumado, para enterarse de los regalos y compañeros (*smolol*) que acompañan al hijo o hija.

De esta manera las parturientas entran en un tipo especial de conciencia, que es producto de los preparativos que realiza la partera para afrontar las labores del parto. A la parturienta se le propicia y se le obliga a entrar en este estado de conciencia que se conoce como *sway* (su sueño) y dura hasta que termina el parto. Este estado lo definen las parteras como un tiempo en el que la parturienta se encuentra entre el sueño y la vigilia, es un período de ensoñación, donde se pierde el sentido de la vigilia y del espacio-tiempo.

Las parteras dicen que el parto es un estado *Ch'ul sway* (sagrada ensoñación) que la madre vive y es necesario para traer al mundo al nuevo ser y al *ch'ulel*, además de que también nacen los compañeros del bebé en un lugar indeterminado en las montañas sagradas en el *Ajk'abalna* o *Yaxwinik*.

La partera propicia el ambiente *chik'el*<sup>108</sup> (caliente o caluroso ambiente ritual) para favorecer un estado *lekubix* (se alivió-salvó). Manda a calentar en el fogón un ladrillo rojo o un cántaro de barro rojo envuelto en hojas de higuerilla para sobar-tocar-sentir-escuchar el vientre de la madre. Además utilizan otras plantas que en su esencia son calientes y aromáticas para sahumar a la parturienta. Con el *chik'pom* (sahumerio) realiza *ch'ajtayel* (sahúma para curar-salvar) a la parturienta desde el inicio de los dolores o contracciones para facilitar y al mismo tiempo atenuar el intenso dolor del trabajo de parto. El preparado de las plantas aromáticas combinadas con el *pom* (copal) evita que la parturienta tome aire y al mismo tiempo proporciona calor al bebé recién nacido, así nos informa la *ilojel* (partera):

<sup>&</sup>lt;sup>108</sup> En tseltal se distingue entre dos clases de verbos para hacer calor o calentar, el primero se utilizan para hacer calor para un ritual de curación y se designa con el verbo *chik'el*; el segundo verbo es *k'ixnayel* y se utiliza solo para describir la acción de calentar o hacer fuego para cocinar o dejar algo sobre el fuego, o poner un objeto a la luz del sol para calentarlo. El primer verbo es transitivo y el segundo intransitivo, la diferencia entre uno y otro es de orden semántico, pues los verbos intransitivos en lengua tseltal solo llevan un marcador que indica un único participante: el sujeto. En cambio los verbos transitivos llevan marcadores que indican dos participantes: el sujeto y el objeto (para mayor referencia sobre los verbos transitivos e intransitivos en tseltal véase: F. J. Sánchez Gómez, et al, 2003:78(80).

Si empieza con dolores ahorita, la empiezo a masajear, a calentar, a tallar y si solo es aire lo que tiene, todavía se levanta. Y a veces cuando voy a dar una vuelta, el día de mañana la veo caminando de nuevo. Y ya pasado mañana si vuelve a sentir los dolores es porque ya se va a aliviar. Al momento del parto, quemo (yajchik') en un cántaro para curarla, solo lo dejo que lo metan en el fuego, si es que no tienen ese cantarito y si no la curo con un ladrillo, también lo meto en el fuego, y lo enrollo en una hierba y cuando lo empiezo a quemar (chik'el) lo tallo primero con vixer (vic vaporub) y lo envuelvo con la hoja de la higuerilla. Pues como nos quema, el ladrillo se calienta, por eso le pongo esa hierba, para que el calor no pase directamente y no queme tanto, solo higuerilla y no puede ser otra planta 109.

Cuando la mujer ya parió debe comer caldo de gallina, no debe comer guajolote, ni patos, se consideran muy fríos. En general no deben tomar cosas frías, como agua fría, refresco y el café está prohibido, pero no el chocolate. De preferencia debe de tomar atoles (*ul*) de maíz; después de cuarenta días ya pueden comer cualquiera de los alimentos antes mencionados. No se puede comer chile ni maíz tierno durante la cuarentena; se consideran fríos y hacen mucho daño pues ocasionan la escasez de la leche materna.

Al bebé se le da pecho desde que nace; si la leche no llega rápido se le da un poco de aceite de comer (canola o girasol). Si la mamá no tiene leche en los primeros días debe de tomar té de ruda caliente, junto con la raíz de una planta de nombre *ts'uy* que es medicinal. Las infusiones no deben de tomarse rápido ya que las plantas son de materia muy fría.

Durante el parto se revelan, e incluso pueden estar ya acompañando al bebé, los animales compañeros. Esto es todavía más elocuente porque los padres estarían al mismo tiempo protegiendo al animal compañero de su hijo-hija (*chambalam*). Han sucedido casos en que por error los padres matan sin intención el animal compañero de sus hijos e hijas por desconocer el tipo de *chambalam* que trajo el bebé, porque la partera ocultó la identidad del *ch'ulel* del recién nacido; p. e. como nos indica el siguiente narrativa de la partera G.S.:

Cuando nace el bebé con regalo hay que protegerle rápidamente para que no salga el *ch'ulel* y lo cuide Dios. Es difícil identificar los buenos, porque hay rojos (*st'ajal* considerados los más malos, son *labetik* muy poderosos) y hay buenos. Los buenos se enferman mucho, si no se ha protegido el regalo se escapa, son muchas, ya lo he visto en muchas ocasiones. A veces tienen de *ch'ulel* el arco iris (*sanselaw*), eso es una culebra (*chan*), se pone en la tierra. Así tenía un hijo mi hermano, el *alal* (bebé) no camina, cuando se duerme en la cama empieza a jugar, y la culebrita llegaba, como antes el techo de la casa era de paja, se enrollaba y colgada veía hacia a bajo, después la ves en la almohada del bebé, la culebra todavía era pequeña; cuando ya está a punto de llover atrás de la casa de mi hermano en donde duerme, hay una mata de ocote y alumbra su adorno, alumbra el arcoíris, llega en el ocote así de cerca; mi hermano se descuidó (*ch'ay yo'tan* = se perdió su corazón) y mató a la culebrita, en la tarde murió el bebé. Él mismo lo mató, no lo

<sup>109</sup> Diario de campo OSC, entrevista EPC/02 en la comunidad de Lázaro Cárdenas, municipio de Yajalón.

conocía, no conocía las señales cuando quiere llover, la luz del arcoíris desapareció. Son muchos los *ch'ulelaletik* que tienen de *ch'ulel* al arcoíris; la luz que es como una bola, lo ves venir y entra en la casa, pero si nosotros sabemos protegerlo (*jnatik k'inal*), lo tapamos, y le decimos que todavía no es tiempo, no debe caminar, que agarre más fuerza, y cuando tenga fuerza a los 15, 28 años y ya puede caminar ya sabe cuidarse, pero a una edad temprano lo golpean por el *chopolil* (maldades), porque hay los *labetik* rojos, en donde quiera están. Es difícil, de que les cuente todo, no se termina en un solo día; yo no tuve padres al crecer pero supe cuidarme

Es notorio que el *chambalam* de los neonatos sea un elemento metonímico del *ch'ulel*. En este caso el animal compañero es nombrado como *chan* (serpiente) signo concomitante de la díada cuerpo-ch'ulel del *alal* (bebé). Es un empleo distinto de la palabra para nombrar lo que hasta hace poco ha nacido y que no tiene característica alguna. ¿Quién es el recién nacido? ¿A quién se parece? ¿Qué destino le depara el porvenir? Un nombre figurativo de la persona bajo el signo animal con sentido distinto del que propiamente le corresponde, pero que tiene alguna conexión, correspondencia y semejanza. Indudablemente existe una conexión simbólica y significativa entre la cosa corporal y el significante del *ch'ulel* del *alal* (bebé).

Cuando nace el compañero de la persona, se asume que tiene características animales, pero se engarza en otro plano de la realidad (en el Mundo Otro o *Ch'ul*) y se interpreta como metáfora heterónoma del ser. Símbolos de la persona que no pueden ser más que el simple sentido del extenso significado de la naturaleza humana, metáfora de lo viviente y paradigma de lo humanamente irregular; animales compañeros que sirven como ataduras entre el mundo natural y sobrenatural por el que deambula el *ch'ulel* y la persona viviente.

En cuanto a los conceptos que se tienen en esta región alrededor de la placenta (*pojtsil*), el cordón umbilical (*ch'ajan mux'uk'*) y las envolturas, como dicen las parteras, se acostumbra enterrarlas en el rumbo por donde sale el sol; otras parteras, sobre todo las que han decidido cambiar de religión, las tiran al río. Si es mujer, la ceniza y los restos de las envolturas la entierran en la cocina, y si es varón, la entierran en la milpa. Pero también hay la costumbre de subir la ceniza a lo alto de un árbol<sup>111</sup>. Estas tres posibilidades dependen de la partera, pues es ella quien decide qué hacer con la placenta, el cordón y la envoltura. Las

\_

<sup>110</sup> Diario de campo OSC, entrevista ESC/04, realizada en la cabecera municipal de Yajalón.

Villa Rojas reporta una práctica similar para el municipio de Oxchuc: "estos fragmentos de cordón umbilical fueron envueltos en trapos y amarrados en lo alto de un árbol con el objeto de que, en el futuro, los niños resulten valientes y atrevidos. (...) Por los que se refiere a la placenta, se dejó que la comieran los perros enseguida" (1990:293).

parteras que no se han convertido a las iglesias evangélicas optan por las dos últimas: la queman y después las entierran en el lugar adecuado según el sexo del bebé o las suben a lo alto de un árbol<sup>112</sup> o en las entierran. En cambio las parteras convertidas al pentecostalismo las tiran al excusado (al drenaje) o al basurero del solar de la casa para que la coman los perros.

La chichil es la única que puede leer los signos que hay en el cordón umbilical, considerado hilo de la vida, por donde el ch'ulel del bebé viaja por la sangre. Es la conexión entre la madre y el nuevo ser. Se cree que es el conducto por donde la sangre de la madre y la del *alal* (bebé) se entremezclan, y al mismo tiempo sirve de alimento durante el período de gestación del producto.

Se cree que todos los niños al nacer tienen sus compañeros; es decir, son los *smolol* alal (compañero del bebé), una serie de pequeñas bolas o esferas de color negro y blanco a lo largo del cordón umbilical (chajan ch'ujtul), que esperan su turno para ser fecundados. Si los padres quieren distanciar el periodo de los embarazos le piden a la partera que recorra o distancie los *smolol alal* con los dedos. En otros casos, se le pide que los reviente o los aplaste con los dedos para evitar que la mujer siga embarazándose. Tal como indica el siguiente diálogo:

> Todo el largo, como el ombligo de los bebés es muy largo, desde el centro hasta donde nosotras la cortamos tiene bolitas. No sé cuántas, son muchas. Bueno yo les digo a los que atiendo que ustedes saben cuándo decidir alargar sus hijos. Y si uno quiere alargar sus hijos durante tres años puede recibir una planificación, y si ya decidieron ya no dar hijos es mejor la operación, así dice el doctor. Solo que no se puede obligar, que es la voluntad y el pensar de ellos. Por eso si son obligados a veces empieza a pelear la pareja. Cuando me piden lo hago. El smolol es duro y lo aplastamos, solo que les compongo a la hora del parto y a veces me dicen: "Alarga un poco mis hijos." "Está bien." Les digo. Si es lo que desplazamos, el otro, para que se alarguen los bebés (alaletik). A veces no tienen hijos hasta 3 ó 4 años 113.

Solo hasta que se reinician las relaciones sexuales se puede fecundar el *smolol alal* para convertirse en un alal (bebé). Desde el punto de vista de la masculinidad tseltal se reconoce al semen como sleche jul at (la leche de mi pene o semilla de hombre), sustancia sagrada y complementaria para concebir un alal. De cualquier forma, la actividad sexual se inicia en

113 Diario de campo OSC, entrevista EPC/03 realizada en la comunidad Lázaro Cárdenas municipio de Yajalón.

<sup>112 &</sup>quot;(...) El destino de la placenta es variable; generalmente los tzotziles la entierran fuera o dentro de la casa y es común que los tseltales simplemente la arrojen en el campo. Las parteras de Chenalhó tienen un secreto para enterrarla: si se desea que el próximo hijo sea varón se sepulta con la cara fetal hacia abajo, y si se desea una niña hacia arriba" (Freyermuth, 2003:283).

los hombres a partir de los 15 años. Los padres tratan de concientizar a sus hijos varones para que no embaracen a las mujeres de su misma edad, para evitar compromisos y posibles problemas con los padres de las muchachas (*ach'ix*), ya que actualmente las uniones matrimoniales se realizan a través del robo de la novia y es en la secundaria donde mayoritariamente las mujeres entre 14-16 años se embarazan.

Una vez consumado el parto, la familia realiza un ritual de festejo. La familia reconoce a la partera como abuela (*muk'ul* me') de parto del niño o niña; también ella reconoce como *kil al* (mis hijos-nietos), a todos los bebés que ayudó a nacer.

Se considera una bendición si la partera que trajo al mundo a un miembro de la joven pareja atiende el parto del primer hijo de ellos, pues ella sabe cómo nacieron sus padres y cuáles *majtaniletik* trajeron de regalo y qué tipo de *stalel* tienen el padre o la madre. Ella guarda en su memoria los referentes de la historia de los actores aun antes de haber nacido.

Las *chichiletik* (parteras) dicen que no todos los niños traen regalos; ello depende de la familia, el *stalel* se puede heredar. Si el papá no lo trae o no lo posee, por el lado de la madre lo hereda. Mayormente los dones o herencias del poder de las mujeres se revelan a la partera.

#### 3.3.2 Ch'ul majtanil, regalo sagrado

Como es costumbre, al constituir una nueva familia se les reconoce socialmente el status de hombres y mujeres completos, *winikubon, antsubon*, cuando nace su primer hijo-hija. En los primeros minutos de haber nacido, se cree que el bebé se espanta cuando llega al *Balumilal*. Comúnmente los niños (*alaletik*) gritan, pues estaban en el mundo *Ch'ul* (Mundo Otro). Cuando sale del vientre de la madre (*me' ch'ujt*) entonces la partera ya sabe porqué grita, pues ve el tipo de *majtanil* (regalo) que tiene el niño-niña.

La partera sabe que todos los niños nacen con dones (*stalel*), los traen envueltos, los pueden ver en la placenta y en el cordón umbilical y/o tienen forma de collar enrollado en el cuello del neonato<sup>114</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>114</sup> Para los tzotziles de los Altos de Chiapas se reporta lo siguiente "Si se nace con el collar alrededor del cuello se tendrá muerte violenta. Este destino se evita si la partera recomienda al recién nacido con Dios, los *Anjeletik*, la Madre Tierra, Vírgenes, Apóstoles y Santos. Otros secretos para evitar este signo maligno es cortar el cordón en tres pedazos y enterrarlo, así el enemigo no puede ganar" (Page, 2005:163)

Algunos niños tienen regalos muy especiales, pues la figura tiene una forma inusitada, tienen color y brillo. En algunos casos se guardan en frascos con alcohol para conservarlos hasta que se desvanezcan solos, otros se entierran en el solar de la casa o la milpa.

El *majtanil* (regalo) se tiene que alejar de la vista de los familiares pero sobre todo de los extraños al núcleo de la familia, por temor a ser identificados, ya que los niños quedan desprotegidos y vulnerables a los ataques del *lab* o de alguna deidad del plano inferior del *Balumilal* (Tierra-cosmos).

Los primeros días son cruciales para el neonato, pues las entidades que pueblan el *Balumilal* pueden propiciar el robo del *ch'ulel* y la enfermedad o la muerte. Por eso hay que observar y cuidar debidamente al niño-niña. Cuando enferman, los padres observan detenidamente los síntomas para poder identificar el tipo de enfermedad y su gravedad; los primeros signos consisten en lloriqueos, que pueden evolucionar en calentura y diarrea. Entonces se consulta a la partera, quien identifica la enfermedad como aire, aire del *Balumilal* (*ik'Balumilal*); pues los niños-niñas se enferman comúnmente de esta enfermedad, ya que se tienen que ir adaptando poco a poco a las nuevas condiciones del nuevo ambiente.

Acerca de las enfermedades de los recién nacidos, la costumbre dice que los padres deben de consultar primero a la partera para que ella evalúe el estado del bebé y si está en los límites de su competencia; si no es así, entonces la partera canaliza al bebé con el *poxtawanej* para que lo pulse y diagnostique la enfermedad.

Si al pulsar el especialista detecta que al bebé tiene *yayinab* (enfermedad de caída del bebé), entonces se realiza el ritual de *tam-alal* (levantar al bebé) para recuperar el *ch'ulel*, para que se levante o pepene del lugar donde se perdió. Así es como sanan los *alaletik*. No se consulta al doctor o al enfermero de la comunidad porque nada pueden hacer.

Si a un bebé no se le hace el rito, en su infancia será muy enfermizo y por cualquier cosa le dará calentura o diarrea u otra enfermedad, crecerá como una persona débil y enfermiza. Cuando la persona es mayor y no lo curaron de *yayinab*, los *poxtawanej* lo sienten en las venas si acaso no realizaron el rito de protección y levantada del *ch'ulel* del bebé.

No todos se enferman del *yayinab*; pero cuando van a que los pulsen-sientan, le dicen que no los curaron-salvaron del *yayinab*. Estas personas se consideran desprotegidas y sumamente débiles a las enfermedades, pero sobre todo vulnerables a los males echados. En el parto la partera menciona a los padres que el bebé trajo un regalo, pero no les comunica el tipo de don o *stalel* que está asociado al regalo o *majtanil*. Pues es una forma de proteger al recién nacido, incluso dentro de su núcleo familiar. Pero no todos los bebés traen *majtanil*; sin embargo, todos tienen un tipo de *talel* (lo que viene dado por Dios) pues todas las personas son diferentes e hijos de Dios.<sup>115</sup>

Las parteras saben identificar a los *alaletik* que son excepcionales, más aún los que tienen *ch'ulel* meteoros, su luz es variada e irradiante. Hay bebés que son rayos o todo lo que puede tener brillo (*xojobal*).

Las madres les tienen confianza a las parteras de que guardarán en secreto estos saberes por el bien de sus hijos, hasta el momento que sea necesario revelárselo. De cualquier modo la partera comunicará tiempo después el tipo de *ch'ulel* que tiene su Hijo para que estén entendidos y ellos lo guarden en secreto hasta que llegue el tiempo justo de decírselo a la persona. Este momento es cuando pasa de *kerem* a *winik*, o de *ach'ix* a *ants*, inicio de la vida adulta y probablemente de casados.

La partera lo sabe, viene en la placenta, a veces vienen con collares, la partera lo ve, nosotras no la vemos, los que tienen de *ch'ulel* al rayo, al nacer traen una hachita, y lo deben guardar. Hay niños que nacen todo envuelto es porque también tiene don 116.

Pero la enfermedad de *yayinab* es el mejor signo de que el niño nació con un *ch'ulel* que tiene don; se ve que tiene *stalel*, dicen las parteras, por eso se espanta porque entra al *Balumilal*. Esta fragilidad de los bebés que tienen *stalel* excepcional los hace sumamente sensibles a los abrazos bruscos, pues su *ch'ulel* es muy delicado, se espantan rápido.

La tradición dice que los niños que tienen un don, pueden ver más que otros, son extremadamente sensibles, a causa del regalo que *Kajwal-Dios* les concedió. Significa que su *ch'ulel* tiene inteligencia, tiene facultad.

<sup>&</sup>lt;sup>115</sup> En Oxchuc se realiza otro rito nombrado *yomel* para reunir el *ch'ulel* de un bebé o niño pequeño con su cuerpo (Gómez 2007:18-19; Page 2010: 169-170) .

<sup>&</sup>lt;sup>116</sup> Diario de campo OSC; entrevista a EPC 8/02 en la comunidad Lázaro Cárdenas, municipio de Yajalón, Chiapas.

Los *alaletik-ch'uleletik* (bebés) que hay en el *Balumilal* son muy variados y en ocasiones ni los padres después del nacimiento saben qué tipo de dones tienen sus hijos, como lo indica el siguiente testimonio:

Como madres no nos damos cuenta, no sabemos si nuestro hijo al nacer trae regalos, solo la partera lo sabe. Cuando llega en el Balumilal ella ve el don (stalel) que trae cada bebé, la chichil sabe qué stalel tiene cada bebé por el brillo. Si es una chichil buena (lekil vo'tan) te dice: "Este niño tiene don, cuídenlo muy bien, protéjanlo." Y nosotros rápidamente sabemos porqué nos lo está diciendo, pero en donde nos gana es que no todos sabemos cuidar a nuestros hijos y es allí donde se llegan a enfermar. La partera ve qué trajo cada bebé: si es un majtanil en forma de hacha, lo guardan para que el niño crezca bien; los otros que traen regalos diferentes lo entierran. El majtanil y el chambalam es el mismo; el stalel es el arte, algunos traen de rayo, relámpago, serpiente, arco iris, paloma, gallo, viento, colibrí, de todo; esto es para mujeres y hombres. El que es tigre es muy fuerte, cura cualquier enfermedad, puede curarlo todo, son los meros poxtawanej. También el rayo rojo: si es que tiene buen corazón, te cura, aunque sea lab, te cura si te da una enfermedad muy fuerte, así como le pasó a mi ahijada Blanca. Pelearon por terreno, al dar a luz a sus hijos morían todos, murieron tres, hasta que lo curaron por un señor que tiene de ch'ulel chawuk tsaj (rayo rojo), pelea con el otro lab. Si te han atrapado o escondido en los cerros, te saca, es el más fuerte de todos, pero también es malo, se convierte en lab. La familia sabe qué chambalam o ch'ulel tiene el hijo, si es que los padres también tienen, se hereda pero no el mismo ch'ulel, sino el don de tener ch'ulel, si el papá es jaguar puede ser que salga uno de sus hijos igual ó más fuerte, o un león, o un tigre, o rayo verde, te lo dice el que tiene don, ellos lo pueden ver, entre ellos mismos saben qué ch'ulel tienen las personas. 117

### 3.4 Entidades anímicas

## 3.4.1 El *ch'ulel*

En las narrativas analizadas interpreto que el *ch'ulel* es un elemento o materia ligera elemental en la constitución de la persona. En el diagnóstico y pulsación de las enfermedades, los distintos especialistas leen los diferentes signos y símbolos que integran el complejo enlace entre la sangre y el *ch'ulel* de la persona.<sup>118</sup>

Esta entidad la entienden y lo explican como un ente etéreo que forma parte del cuerpo y no se puede ver a simple vista. Se encuentra en la sangre y también en el aire, pero sin duda se puede escuchar-sentir (*ai'yel*). Para lograrlo se necesita estar dotado de un arte o don (*stalel*)<sup>119</sup> que faculta al elegido para sentirlo, escucharlo y verlo.

En ocasiones, se confunde al *ch'ulel* con una sombra o fantasma (*nojk'etal*), pero no lo es, porque esta parte del ser pertenece al mundo *Ch'ul* (Mundo Otro o sagrado). Su esencia solo se puede manifestar o revelar en el sueño, o hablar con ella al diagnosticar las

<sup>&</sup>lt;sup>117</sup> Diario de campo OSC, entrevista PMM/DCM/04 comunidad Lázaro Cárdenas, municipio de Yajalón, <sup>118</sup> Henri Favre, observa en la década los sesentas que los tzotziles y tzeltales se refiere al *ch'ulel* como solo una parte personalizada de una esencia vital llamada *K'al* que anima la naturaleza en su conjunto y, de ser indestructible, puede dividirse infinitamente (1973:258-260).

<sup>&</sup>lt;sup>119</sup> Stalel en otros contextos se traduce como apariencia o semejanza, aquí se utiliza como una metáfora para designar que el *ch'ulel* tiene varias formas corpóreas o incorpóreas.

enfermedades o en los ritos terapéuticos, como ejemplo de esto tenemos la siguiente narrativa:

> Bueno todos tenemos ch'ulel, Kajwal-Dios nos lo dio, si no tuviésemos ch'ulel, no viviésemos. Si Kajwal-Dios nos quita el ch'ulel, nos morimos. Kajwal-Dios nos lo entregó por clase, por orden, puede ser que tengamos regalo (maitanil). Un ejemplo, en una casa hay bendición y en la otra no, porque puede ser que tengamos fallas, no nos acordamos de Kajwaltik-Jesucristo; es ahí en donde no todos estamos iguales, pero el ch'ulel todos lo tenemos, así está la bendición de Kajwal-Dios, nuestro regalo [es] por categorías (chapa chap) que hay ch'uleletik que tienen mucha fuerza y poder. El ch'ulel es el regalo de Dios, si tenemos inteligencia, así como tú, no conoces mi actitud (se refiere al interior de su corazón), tampoco vo sé de tu actitud (o'tan), puede ser que te dio otra inteligencia, tienes estudio, hay algunos que somos tontos, no estudiamos (nop jun). Nuestro trabajo está distribuido por Kajwal-Dios, a veces sale predicador de Dios (jalwanej yu'un kawaltik), a veces salen malos (chopol vo'tan). Está distribuido, es porque Kajwal-Dios nos lo entregó, pero nos desviamos en ocasiones, no respetamos nuestro Tatik que está en el cielo, el Padre Celestial, el Kajwaltik-Jesucristo, el espíritu de Dios, y si vamos con el Satanás es ahí donde nos desviamos.

En el sueño (wayich) se revelan las formas que esta entidad anímica toma. Solo los muy dotados, los que traen su regalo desde el nacimiento (majtanil) pueden ver el ch'ulel de las personas comunes, pueden sentirlo, escucharlo, hablarle y liberarlo cuando es atrapado por un *lab* o por un *ajaw* o dueño del monte.

En las oraciones o plegarias sagradas, los poxtawanejetik se refieren al ch'ulel con muchas expresiones metafóricas, se dice que es snojk'etal (la sombra del cuerpo); que es spujl kuxlejal (su retoño de vida); que es muk'ul ch'ajan (gran hilo de la vida); que es majtan ch'ul Kajwal (regalo sagrado de Dios).

También se refieren al ch'ulel como el xich'uk'al de la persona y la relación que guarda con Dios. Se nombra como arcoíris o rayo (sanselaw, cha'wuk'); se identifica como un animal (chambalam), que a su vez toma diversas formas de reptiles, aves, felinos o cualquier otro animal (chan, ts'unun, choj) de los que viven en las montañas sagradas o lugares sagrados, cuevas, lagunas y ríos (sk'inalel). 120

 $<sup>^{120}</sup>$  Otros autores han mencionado diversas características del  $\it{ch'ulel}$ , al parecer cada observador enfatiza ciertas características del concepto, sin mencionar otras metáforas que se emplean para designar lo propio de la materia ligera de la persona, véase Holland (1963:99), Arias (1975:15), Guiteras (1966:229), Hermitte (1970:55), Page (2005:168-1699) y Pitarch (1996:162). Martínez, nos informa que para el área Mesoamericana la mayoría de los discursos antropológicos relacionan el ch'ulel "emplean términos comparativos como: alma, ánima y espíritu, otros como sombra, para aludir a las subjetividades extracorpóreas de las poblaciones indígenas. Tratándose de un elemento que no se encuentra plenamente definido fuera del ámbito judeocristiano, siempre es el propio observador el que de manera arbitraria define qué es un alma y qué no lo es. No existen criterios universales, existe la posibilidad de que no en todos los casos se haya registrado la totalidad de todas las creencias existentes en torno a los aspectos no-corporales de la persona" (2011:29).

Al mismo tiempo, estas formas etéreas están en referencia al cuerpo, pero sobre todo están acordes con las características constitutivas de la persona; es decir, definen incluso las características físicas o fenotípicas de la persona como nos indica la siguiente narrativa del *poxtawanej* JX:

- ¿Toda las personas tienen ch'ulel, pero no todos tienen trabajo (quiere decir que no tienen stalel o don). Algunas personas que tienen trabajo es porque tienen dos ch'uleletik, hay personas que hacen el favor pero toman mucho y cuando trabajan ya ni saben lo que dicen. Yo sé rezos al Balumilal, si es ofrenda de casa también voy, pero no voy a tomar, yo voy a trabajar, le doy que tome al Balumilal.
- ¿En donde están los ch'uleletik?
- Los que tienen ch'ulel, están en los cerros, son los que entran en los cerros, el rayo (chawuk) está en el cerro, el que tiene fuego verde está en el cerro, el que tiene ch'ulel arcoíris (sanselaw) que alumbra un arco de luz, eso es una culebra grande, está dentro de la tierra, solo saca su color que tiene como adorno, solo es el humo que saca, sabe si está a punto de llover o no deja pasar la lluvia. Si pone su arco, la lluvia no pasa.
- ¿Habrá *ch'ulel* en árboles y plantas?
- No, Los árboles no pueden ser ch'ulel, solo los animales.

Pero, el *ch'ulel* también se relaciona con la inteligencia, la capacidad de pensar y de actuar y sentir-escuchar<sup>121</sup>. Por esto mismo, se dice que es "la fuerza de la vida en su corazón" (tulan kuxlejal yo'tan). Entonces para los tseltales de Yajalón el ch'ulel tiene muchos aspectos y cualidades, es diverso como diversos son hombres y mujeres. 122

Una peculiaridad más del ch'ulel, que no deja de ser extraordinaria, es su capacidad de desprenderse con facilidad de su portador o dueño (vajwal).

Una caída puede ser motivo de desprendimiento o pérdida del *ch'ulel*, sobre todo en los niños pequeños, pero también puede suceder en los adultos. La perdida espontánea del ch'ulel se asocia a una enfermedad muy frecuente en las comunidades tseltales conocida como xi'el (susto o espanto), que es el quebranto de verticalidad del cuerpo por causas ajenas a la voluntad del sujeto. Entonces el ch'ulel de las personas se queda en el lugar donde aconteció el incidente, como nos indica el siguiente argumento del poxtawanej Jaime:

- ¿Cuando curas espanto también recetas el preparado?
- Para curar el xi'el, se hace un preparado, y se bañan con eso. Se prepara con siete hierbas: ruda, hierba de luciérnaga, alcario, ajo, para que huela fuerte. Si se espantó en un lugar muy lejos o se

<sup>&</sup>lt;sup>121</sup> En la voz tseltal el verbo *a'iy / a'iyel* tiene un doble significado es oír y al mismo tiempo sentir con el

Los intelectuales indígenas resignifican el concepto *ch'ulel*, en esta misma perspectiva, por ejemplo Miguel Sánchez intelectual indígena, define al ch'ulel como "conciencia o cosmocimiento" dándole un nuevo significado, un concepto donde lo sociocultural interviene en la persona (2006:56).

cayó en un río por ejemplo en Palenque, no podemos ir porque está lejos y no hay dinero, pero el *ch'ulel* se puede llamar desde aquí, con el preparado se baña al enfermo y sana. Así curé a una persona; ya estaba muy hinchada cayó en *ixte'el ja*. Nadie podía ir, empecé a prepararlo y a curarlo y sanó, lo llamé de lejos, dejé que se bañara durante ocho días el preparado. Todo se puede, si al preparar las medicinas le rezas a Dios para que mande su poder.

- ¿Por qué se espantan?
- Bueno según nuestro cuerpo, porque yo tengo pruebas, aunque sean *kaxlanetik* o ricos utilizan el preparado. Llegué en Yajalón a curar a un señor [que] cayó en su rancho, cuando dormía saltaba y tenía pesadillas en donde resbaló. Según, el *Balumilal* hay ríos, cerros que son sagrados, tienen vida, tienen animales, todos tienen *ajawetik*. Ve pues en el mar hay sirenas, serpientes, *nurcias* (sic) son de agua, así está todo, Dios lo hizo así 123.

Asimismo en el sueño el *ch'ulel* se desprende, sale a caminar fuera del cuerpo y de la casa donde mora, puede estar en lugares distantes, mientras el cuerpo yace reposando, conectado por un hilo que lo mantiene siempre en contacto con su cuerpo, puede viajar tan lejos como le sea posible, el tiempo y el espacio no representan obstáculo para realizar sus viajes nocturnos<sup>124</sup>.

Cuando se interrogó a los especialistas sobre la exacta ubicación del *ch'ulel* en el cuerpo no nos proporcionaron con exactitud una región corporal, pero en las oraciones terapéuticas y rituales, se nos revela la geografía corporal que recorre el *ch'ulel* en su viaje por la sangre.

Los especialistas creen que el corazón se compone de ocho venas y el *ch'ulel* las recorre todas indistintamente. La sangre nutre la cabeza, pero sale del corazón. Emana desde el centro y se distribuye por todo el cuerpo, entonces las oraciones del *k'opontik* Dios tienen el fin de penetrar y anidarse en el centro del cuerpo de la persona, porque allí reside preferentemente la fuerza del *ch'ulel*, de la vida, del lenguaje y de la inteligencia de la persona.

El verbo *ch'uun*, de la lengua tseltal, se relaciona íntimamente con la acción del entendimiento, comprensión y al mismo tiempo con la obediencia y creencia de la persona. Como ya se ha explicado anteriormente el corazón sabe antes lo que la cabeza piensa, porque allí se crean, explican y se nombran los diversos estados emocionales de la persona; allí se relaciona el sentimiento en confluencia con los pensamientos

<sup>&</sup>lt;sup>123</sup> Diario de Campo OSC, entrevista a Jaime Vera López, en la colonia Ejido Lázaro Cárdenas, municipio de Yajalón, Chiapas 21/06/05.

Entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó Page Pliego nos señala que "Los colaboradores no se refirieron a la forma que el *ch'ulel* puede tener porque se dice que no se le puede ver, camina en el aire" (2005:170), confrontar también Hermitte (1970:56-70); Pitarch (1996:50).

Para los tseltales de Yajalón no significa que el *ch'ulel* esté situado en el verdadero órgano, sino que el corazón para ellos es la inteligencia y la forma de pensar, sentir y actuar. El *ch'ulel* circula por la sangre de las personas.

Cuando una persona es grosera, arremete física y emocionalmente contra un compañero (*kermano*) se le dice *ma'yuk yo'tan*, literalmente significa "no tiene corazón", *ma'yuk sch'ulel*, no tiene su *ch'ulel*. Se califica a la persona como carente de sentimientos, de inteligencia, de pensamiento<sup>125</sup>.

A lo largo de la vida la persona franquea diferentes estados, es decir, la persona y su *ch'ulel* pasan por distintos cambios. En las fases de crecimiento corporal son más que evidentes los cambios físico-emocionales por los que atraviesa la persona: de *alal*-bebé transita a *kerem*-niño, de *winik*-hombre a *mamal*-viejo; de *ach'ix*-muchacha a *ants*-mujer hasta *me'el*-madre y/o vieja<sup>126</sup>.

Al mismo tiempo estas etapas del crecimiento denotan el desarrollo de la fuerza del *ch'ulel*. Cuando el desarrollo emocional y corporal llega a su plenitud, la persona tseltal se califica como *winikubon*: "me hice hombre", *antsubon* "me hice mujer/madre", para indicar el grado de madurez que han alcanzado, y por lo tanto se consideran personas completas porque han llegado a la plenitud del uso del lenguaje, del pensamiento y del control de sus sentimientos, además de que se han convertido en padre o madre, en cabeza de familia.

Es así como las personas buenas e inteligentes (*lekilal winik*, *sp'ijil winiketik*) son las que tienen un *ch'ulel* preparado para enseñar (*p'ijubtesel sch'ulel*) o curar (*poxtayel*); están capacitados (*p'ijubtesbil*) para preparar a otros a aprender, o en el caso de los *poxtawanej*, preparados para sanar-salvar. Estas personas forman una unidad (*p'ij*) entre *ch'ulel* y cuerpo—*chanul*, entre corazón y cabeza (*o'tan* – *jol*), inteligencia y emoción (*nopel* – *o'tanil*).

Otro signo del *ch'ulel* es que es indestructible, aún y cuando caiga en manos de los *labetik* que lo pueden cocinar y devorar, propiciando la muerte de la persona que lo

<sup>&</sup>lt;sup>125</sup> Consultar a Pitarch, para dicho autor ch'ulel y corazón son sinónimos porque comporten las mismas características y sufren los mismos estados transitorios de ánimo (1996:87), esto no sucede de la mima forma para los tseltales de Yajalón

para los tseltales de Yajalón.

Lourdes León analiza el proceso de socialización y los cambios psicológicos del neonato a infante (*alal*) y posteriormente a niño (*kerem*) en Zinacantán, el ch'ulel se va adquiriendo a través de la adquisición del lenguaje durante la infancia definiéndolo como "la llegada del alma", tener ch'ulel es un conjunto de habilidades y capacidades que se adquieren socialmente (2005:324).

posee<sup>127</sup>. Las personas de buen *ch'ulel* al morir se van al *Ch'ulchan*, o estrato superior del Balumilal (*Tierra-cosmos*); los de las personas malas o las que cometieron faltas y pecados (*mulil*), se quedan en la Tierra atrapados en las cuevas, ríos, lagunas, arboledas o en otras cosas de la naturaleza, o el estrato intermedio (*o'lil lum*); las peores se van a calentar al *k'atinbak'* (lugar donde se queman los huesos) que se encuentra en el estrato inferior (*yetal*) o en la profundidad del interior de la Tierra.

A propósito de las temperaturas corporales, los especialistas consideran que la sangre es al *ch'ulel*, lo que la carne es al hueso (*bak ' - bak'et*). La característica del primero es caliente, mientras que el hueso se considera frío y sin vida, sin color, es blanco en oposición al color rojo intenso de la sangre y a los brillantes destellos del *ch'ulelal*. ¿Será por eso que en el *k'atinbak'* los huesos se calientan y se queman, como una forma de redimir la maldad expresada en el frío o gélido comportamiento concupiscente de las personas envidiosas y de doble corazón (*cheb o'tan* o *pich'o'tan*)

Por último, falta mencionar un aspecto más del *ch'ulel*, que no deja de sorprenderme. Algunos *poxtawanejetik* consideran que las personas tseltales de Yajalón pueden llegar a tener hasta tres tipos diferentes de *ch'ulel*. Se les considera personas excepcionales. Aparte de tener un *ch'ulel* rayo verde o blanco, pueden tener diferentes *yalak' o chambalametik*, criaturas que como animales compañeros la persona los manda. Es su *yajwal*, su poseedor o dueño, su amo; como el *ajaw* o señor de la Tierra que posee diversos animales en sus corrales ubicados en las cuevas de las montañas sagradas.

## 3.4.2 Chambalam, animal Compañero

Chambalam es un término que forma un sustantivo en la lengua tseltal traducible como animal, pero también se asigna un doble significado en el lenguaje ritual o sagrado. En las creencias que hay sobre el nacimiento de la persona designan la capacidad de tener al mismo tiempo un animal compañero en las montañas sagradas. Toda persona está, desde que nace, vinculada con un animal que es su doble, comparten un mismo destino. En la práctica el conocimiento de la naturaleza de dicho doble se le reserva a los poxtawanejetik, quienes tienen la capacidad o el don de leer los signos de identidad del chambalam de la persona. Al debelar el animal compañero el poxtawanej tiene la facultad de ejercer su yu'el

-

<sup>&</sup>lt;sup>127</sup> Al respecto Page nos informa que entre los tseltales de Oxchuc cuando un *lab* devora el *ch'ulel* se rompe el lazo sobrenatural con la parte corporal y las otras partes anímicas de la persona (2010:103).

(poder) sobre ambos para proteger y fortalecer el lazo entre los cuerpos físicos, comúnmente se utiliza el rito del *tamalal* (levantada del bebé).

Los *chambalametik* son principalmente animales que viven en las montañas sagradas (*Ajk'abal na* y *Yaxwinik*): gato del monte, comadreja, víboras, ratas o coyotes, armadillos, águila, colibríes incluso se habla de venados, leones y jaguares que viven en las cuevas sagradas, y en muy raras ocasiones se identifican animales domésticos como guajolotes, perros o gatos.

Lo que hay de fondo de la creencia sobre el animal compañero es una concepción fluida de categorías existenciales, la afirmación del vínculo entre el otro cuerpo físico del animal que habita las montañas sagradas con el cuerpo físico de la persona. La afirmación de que todas las personas tienen individualmente otro cuerpo animal, es una manifestación del ser particular de la persona. Como afirma la siguiente narrativa del colaborador JX:

La familia sabe qué *chambalam* tiene el hijo, los padres también tienen le hereda pero no el mismo *chambalam*, sino el don de tener uno, si el papá es jaguar puede ser que salga uno en su hijo igual ó mas fuerte o un león o un tigre, te lo dice el que tiene don (*stalel*), ellos lo pueden ver, entre ellos mismos saben qué *chambalam* tienen.

La narrativa anterior nos indica la capacidad de heredar los rasgos que caracterizan a los descendientes de la familia con un tipo especial de animales compañeros. El comportamiento y actitudes de la persona puede ayudar a identificar el animal compañero; por ejemplo: se cree que los borrachos se identifican con conejos, las personas que muestran signos de inteligencia o los *p'ijilwinik* (hombres inteligentes) se asignan a venados.

Sucede con el *chambalam* lo mismo que con la personalidad: los individuos vinculados con gatos de monte tendrán un carácter irascible, están más propensos a cometer actos de violencia y desear o envidiar los bienes de otras personas. En cambio las personas que se identifican con animales o colibríes, mariposas o diversos pájaros son individuos con un don especial; por eso existen personas que envidian e intentarán causarle daño al animal compañero para que la persona enferme y posteriormente muera. Como dice la siguiente narrativa:

Había un niñito (*ala-kerem*), sube en el árbol, hace los mismos [movimientos] como de la culebra, se enreda en el árbol sin ninguna dificultad, es como si no estuviera sobre un árbol, su papá y mamá ya no comían. Siempre estaba trepado en el árbol, imita a la culebra (*skelal te chan*) se cuelga del árbol, no se cómo se pega, pero se cuelga de cabeza así como se enreda la culebra, así la imitaba... ¿Quién es el que te está molestando, le pregunté. Me dijo: "pero no lo puedo decir, es por donde me espantó la culebra, porque si lo digo, dicen que me voy a morir, es un viejito

(mamal) con pantalón y camisa blanca, cuando estaba a punto de salir (de mi casa) me vuelven a meter adentro, pero hay bastante culebra. Después ahí dormí y empezamos a prepararnos. Como les gusta hacer fiesta, es la costumbre, como molestaron al animal (chambalam) buscaron música, bailaron, hicieron el rezo y la ofrenda. Le dimos a la Tierra de regalo dos litros de trago; como estaba lleno el campo de familiares, llegamos a la casa del niño, empezamos con la fiesta. Al día siguiente regresé a mi casa, el niño vino conmigo a mi casa, estuvo ocho días aquí, así se curó, solo utilicé el cascaron y la escama de la culebra y preparé hierba solo esos tres.

Si la plasticidad y la interdependencia del mundo animal y humano configuran un hecho cultural y simbólico bien establecido, hay una cuestión más que señalar: si cada persona que está en el vientre de la madre, también existe un animal compañero que se gesta en el vientre de otro ser femenino; al parecer no existe ningún tipo de vinculo especial entre las madres. Las personas ordinarias tienen un solo animal compañero que nace en algún lugar impreciso de las montañas sagradas, preferentemente en las cuevas sagradas, allí se quedarán hasta que la persona muera o por el contrario si el animal muere o se accidenta la persona morirá irremediablemente.

Lo propio de la persona con *yu'el* (poder) es tener más de un animal compañero, los *poxtawanejetik* afirman tener más de tres y solo un informante afirmó que hay personas con mucho poder y pueden tener 13 (*oxlajuneb chambalametik*), quizás refiriéndose a él mismo por ser considerado un *poxtawanej* con mucho poder en la cabecera municipal de Yajalón. En última instancia la persona con *yu'el* (poder) puede ayudarse y utilizar o revertirse de cualquier forma, ser una persona extraordinaria expresa diversos atributos, como son los animales compañeros de las montañas sagradas y diversas formas meteóricas asociadas al *lab*, que a continuación abordaremos.

#### 3.4.3 El *lab* y la persona extraordinaria

Primeramente hay que hacer una distinción de orden simbólico entre el animal compañero de la persona tseltal y el *lab*, pues todas las personas poseen un animal compañero (*schanul* o *chambalam*) pero no todas un *lab*. Solo las personas excepcionales poseen uno o varios *labetik*. También hay que aclarar que el vocablo *lab* no proviene del verbo transitivo *labanel* (burlar), o intransitivo *labanwanej* que es el acto de burlase o *labambil* burlado, o de expresiones como de *yakal ta labanel* = se está burlando de una persona. Para designar a una persona con una fuerza poderosa o excepcional se utiliza la expresión *mero stsajal* = tiene *lab* o es un *labwanej* dueño o poseedor de animales poderosos, o en su caso de formas meteóricas poderosas que moviliza en el espacio exterior, entre la Tierra y el Cielo (*Chichimamtik* - *Ch'ulchan*).

Comúnmente se asume que el *lab* es el referente cultural del nahual mesoamericano porque asume formas de animales, pero, hay que hacer la distinción entre uno y otro, para los yajalontecos la modalidad del *lab* dador de enfermedad es el agente causante de infortunio y enfermedades en la persona<sup>128</sup>. Haciendo eco de las palabras de Pitarch para referirse a los *labetik* tseltales de Cancuc de los Altos de Chiapas, nos dice que: "Los *lab* son de muy diversa condición y no existe una clasificación rigurosa de sus tipos" (1996:55). En este caso describiremos y clasificaremos solo a los *labetik* de los tseltales de Yajalón como ellos mismos los identifican y definen<sup>129</sup>.

El *lab* para los yajalontecos tseltales es un tipo especial de entidad que guarda estrecha relación entre el *ch'ulel*, el *chanul* (cuerpo) y los *yalak'* (animal) y se puede identificar como un tipo especial de *chambalam o chanul* (animales carnívoros, domésticos, acuáticos, reptiles y distintas aves de rapiña) y fenómenos meteóricos como rayos (rojos), nubes, luces y destellos (rojos), ventarrones, remolinos y aires. Pero no todos los *chambalametik* (animales) que viven en la naturaleza son *labetik*, p. e., los animales de los dueños de la Tierra (*ajawetik*) que viven tanto en la superficie como en el interior de las montañas y lugares sagrados, no pueden ser *lab*, ni usarse con el propósito de enfermar a una persona, pues los *ajawetik* (señores o cuidadores) de los lugares sagrados (*sk'inalel*) pueden tomar represalias contra quien sin su permiso utilice a sus animales con fines malévolos. <sup>130</sup>

La idea anterior trata de trazar el entendimiento entre quienes se hacen acreedores y poseedor de un *lab*, ya que existen solo en personas excepcionales. El *lab* es la entidad (sea animal o forma meteórica) de la persona que utiliza para causar un mal echado a otra

\_

<sup>&</sup>lt;sup>128</sup> Villa Rojas nos informa en sus diarios de campo realizados en Oxchuc que "es creencia común que para tal objeto se valen de su "nagual" (*labil*) o animal sobrenatural; es este animal el que envían (especialmente de noche) a casa de la víctima, con instrucciones para causarle el mal que se desea. Por está razón, cuando un enfermo se agrava, lo primero que se ha de hacer es cambiarlo de casa, llevándolo con un pariente o vecino; de tal modo se espera despistar al "nagual" y anular así la acción del brujo" (1990: 337-338)

<sup>129</sup> Pitarch nos ofrece una descripción y clasificación detallada de diferentes *lab* castellanos: "(...) dentro de este conjunto de almas-*lab* se descubre un segundo pliegue de extrañamiento, uno que los pone en relación, por semejanza o por contagio, con el mundo castellano. En algunos casos, como el del sacerdote o los escribanos, esta es una dimensión que resulta evidente por sí misma; pero en realidad en cualquier *lab* puede identificarse algún rasgo europeo" (1996:120). Contrariamente a lo que señala Pitarch, los tseltales de Yajalón no comparan nunca sus *lab* con los mestizos o ladinos del pueblo pues ellos desconocen si los mestizos y ladinos que viven en el municipio o en otros tienen *lab*, y en los testimonios de los colaboradores se nos ha informado que ellos no tienen porque sus creencias son distintas a la de los tseltales de Yajalón.

<sup>&</sup>lt;sup>130</sup> Villa Rojas (1947:586) Pitarch (1996:190) y Figuerola (2000:18) afirman que, en el pensamiento tseltal, los *labetik* también pueden tomar la apariencia de pequeños seres antropomorfos de origen hispánico. Tal es el caso de los pales, padres, los *keléricos*, clericós, *jesutas*, jesuitas, y los *obispos*.

persona; es decir, se asocia siempre con una enfermedad sobrenatural que afecta principalmente el *ch'ulel* del enfermo, en la siguiente narrativa un *poxtawanej* nos señala sus experiencias sobre el lab:

- ¿Hay enfermedades malas, males echados (chopol chamel)?
- Hay, así como empezamos a hablar, si tienes un enemigo y te amenaza en enfermarte y le tomas mucha importancia. Y dice si puede enfermarme y como el *Pukuj* siempre está presente, pues fácilmente introduce la enfermedad sobrenatural, es por eso que a veces meten piedras, culebras en nuestro estómago. Así curé a un joven en *lumilja*, le salió dos peces del estomago, los defecó, le di que tomara un preparado [de hierbas] para que vomitara. La persona mala, que usa el *lab*, sabe meter la enfermedad, pero, no sabe curarlo, es el trabajo del *Pukuj*, pero el que trabaja con *Kajwal-Dios* sabe rezarlo, sabe sus hierbas, sabe platicarlo (*yujultay*).

El *lab* tiene la peculiaridad de ser un animal o una forma meteórica que causa enfermedad, también expresa las tensiones sociales que se generan al utilizar los servicios de personas que tienen *labetik* poderos entre grupos familiares o incluso dentro de la misma familia. Los *poxtawanej* que atienden a la persona enferma a causa de un *lab* no están exentas de las tensiones y conflictos entre el dador de la enfermedad y el depositario de la misma, incluso si el *lab* tiene mucho poder el *poxtawanej* puede resentir en carne propia la enfermedad echada.

Hablar del *lab* es peligro, de hecho los *poxtawanejetik* en principio estuvieron muy reticentes a explicar todo lo que sabían sobre el *lab*. Las explicaciones que daban sobre el *lab* discurrían en ejemplos de las "enfermedades prestadas". Es decir, los *poxtawanej* tienen cuidado de invocar a la entidad *lab*, porque lo que se invoca se hace presente y puede ser peligroso para la persona, quien lo nombre sin protección se encuentra vulnerable a los ataques del *lab* activo; es decir, en los rituales de curación el *poxtawanej* se protege por medio de la oración, y las materias sagradas que manipula, fuera del contexto ritual queda prohibido invocar a los *labetik*; así nos indica la siguiente narración:

- algunas personas afirman: tal persona tiene *lab*.
- ¡si es cierto!, ¡si existe!
- ¿Es problemático platicar de eso?
- Es problemático decirlo, si lo digo está así, pues no sirve, está mal hablar de eso, no es cosa fácil curar las enfermedades prestadas, hay mucho problema. No me gusta hablar de esto, es malo. Puede que llegue a nuestro corazón.

Otra característica de este tipo especial de entidad habita tanto en el exterior como en el interior del cuerpo de las personas de los "chopol kristianoetik o labwanej". La opinión de un poxtawanej colaborador es que los labetik han existido desde mucho antes que los hombres en la Tierra, por ello su carácter divino y sagrado. Al respecto nos dice lo siguiente:

Yo no sé si todos los *kristianotaktik* tienen *lab*. Bueno, las personas dicen que hay *lab*, los he encontrado en el cuerpo de los enfermos. También lo dice la Biblia, dice que siempre hay *ch'ulelaletik* dice: que hay un perro que salió del agua y vomitó sobre la Tierra; el vómito tomó vida, de ahí salió gato de monte, (*wax*), gato (*mis*), zopilote (*jos*), perros, (*ts'i*). Salió todo tipo de animales y se metieron en el cuerpo de las personas, por eso se dice que hay algunas personas que sí tienen *lab*. <sup>131</sup>

En esta región, los *labetik* se consideran dadores de enfermedad, y es el principal vehículo de un mal echado propiciado por los *ak'chamel o labwanej*. Se nos ha informado que las enfermedades de los *labetik* pueden ser transmitidas a través de diferentes formas animales, fenómenos meteóricos y objetos naturales como cascabillo de maíz, lodos, areniscas, trozos de madera entre otros objetos. Es decir, el *ch'ulel* de la persona que propicia el mal toma las características de un animal o de fenómenos meteóricos como aires, nubes, ventarrones, remolinos, luces o destellos, y rayos (de este último hay de dos tipos: verdes y rojos, los rayos rojos son los más poderosos y temidos). Alteran su forma y toman las características más raras de las existentes en el *Chichimamtik* (Tierra /partera-abuelo) para meterse en el cuerpo del enfermo/enferma y dañar por dentro al *ch'ulel* de la persona o en su caso atrapar al *ch'ulel* y devorarlo en un lugar apartado junto con otros compañeros, generalmente en el interior de una cueva, en la profundidad de la Tierra o en el cruce de caminos. En este sentido el *lab* es un ser *chopol* con la característica de ser una entidad propiciadora de mal o enfermedad, pero también se considera un *ch'ulel* que forma parte de la persona.<sup>132</sup>

Existen muchos tipos de *lab*; los carnívoros son los más peligrosos y temidos. Los más comunes son: el *choj* (jaguar), *te'choj* (tigrillo), *wax* (zorra), los dos primeros son muy peligrosos más que cualquier otro *lab*, y generalmente las personas que tienen uno de estos dos *lab* son considerados muy irascibles (*k'ajk'sch'ich'el*= caliente).

Otro tipo de *lab* son las aves de rapiña, entre los más frecuentes están el *xoch*' (tipo de búho), *xku* (búho pequeño y el *wako* (es un tipo de águila) no es ave nocturna, durante el día canta, come y vuela, pero en la noche hace el mal.

Muy maléficas se considera a todas las serpientes (*chanetik*). En especial las serpientes acuáticas son un *schanul* del río –*ja* – que los *labetik* utilizan para introducir enfermedades frías muy difíciles de curar en las personas. Estos *labetik* se consideran

\_

<sup>131</sup> Diario de campo OSC: entrevista DPC/01, en la comunidad de Lumilja, municipio de Yajalón.

Roberto Martínez, revisa las formas atribuidas de los nahuales de los distintos pueblos mesoamericanos contemporáneos, indica que no son solo formas zoomórficas, pues, además de existir una gran variedad de animales, encontramos fenómenos meteorológicos, vegetales, piedras y entidades monstruosas (2011:91).

extremadamente malévolos porque pertenecen a las entrañas de la Tierra, seres-animales que no tienen piernas ni pezuñas y que viven arrastrándose en la superficie de la Tierra.

Las serpientes de agua, y también la anguila (*chanja'*) son utilizadas como agentes para hacer mal echado, son difíciles de identificar y también es difícil encontrar la materia médica y sagrada para tratar a la persona enferma por este tipo de *lab*.

Los animales domésticos también pueden ser *lab*. Los más comunes son el perro (*ts'i'*) y el gato (*mis*), pero también se pueden incluir animales de corral como la vaca (*wakash*), el caballo (*kawu*), la mula, el puerco (*chitam*), el guajolote (*me'tuluk*=hembra, *kots* = macho) y el burro. Estos *lab* no son muy poderosos pero sí pueden introducirse (*otesel yo'tan*) en el corazón o cuerpo de las personas para causar daño; a lo que el *poxtawanej* responde con el rito de *otesel ta yo'jl k'ajk'* introducir calor al corazón de la persona. <sup>133</sup>

Se habla especialmente de dos *labetik* muy temidos; el primero es el macho cabrío, el *tens'un* (cabra), el segundo es el *ik'al ts'i'* (perro negro con hocico de lumbre), los cuales se relacionan con el *pukuj* (diablo) porque tienen pacto con él. Las personas excepcionales tienen mucho cuidado con ellos y en general se protegen de estas entidades. Pero no pueden librarse de ellos en sus labores terapéuticas. Como dice la siguiente narrativa

Bueno en una ocasión, este, venía yo caminando en el rancho del Faro y escuché la ladrería de perros acá. Hay un arroyito allá abajo, entonces ese arroyito estaba así muy encumbrado. Y el perro venía, un perro pinto, pero tenía brasa en el hocico. Le decían ... ¿Cómo le decían al perro? Tiene un nombre... ¿Cómo se llama ese perro? Ahí venía yo cuando lo vi que venía en lo alto, pero yo siempre caminaba con la pistola, y cuando yo estaba abajo pasó arriba, lo balacié (sic, balaceé), y cayó así al lado, toda la brasa que tenía en la boca, hecha pedazos, pero, después fui a buscarlo ya no había nada. No había nada.

Los *labetik* cabras y perros se consideran especialmente peligrosos porque pueden traer enfermedades difíciles de curar, además de que son escurridizos y no siempre se pueden atrapar. Estos *lab* actúan especialmente en la noche, llegan a la casa de la o las personas para introducirse en el espacio doméstico y causar destrozos y enfermedades. En las sombras ocultan su verdadera identidad.

Tanto el día como la noche ( $te \ k'ajk'al - te \ ajk'abal$ ) guardan estrecha relación con las entidades anímicas de la persona. La oscuridad de la noche se asocia con el lab,

Diario de campo OSC, entrevista PMM/01, en la comunidad de Lázaro Cárdenas, municipio de Yajalón, 03/06/05.

183

<sup>&</sup>lt;sup>133</sup> Pitt-Rivers menciona que para los tseltales "aquellos que cumplen estas funciones —los líderes de las comunidades— tienen por nagual no a animales, ni a un pájaro sino a fenómenos naturales" (1971:17).

mientras que el *ch'ulel* es luz y resplandor (*xojobal ch'ulel*); no obstante también sale de noche del cuerpo de su poseedor.

El Sol (te k'ajk'al) tiene una importancia crucial en la vida diaria y fija los ritmos de actividades diurnas y nocturnas. La aparición y desaparición del astro imprime a la vida un carácter sagrado, luminoso y al mismo tiempo numinoso. El día-sol (te k'ajk'al) se concibe como la continuidad de los actos y actividades de los hombres en una unidad espaciotemporal. A la luz del día toda práctica se concibe como actos buenos, pues el Sol-Kajwal observa los actos realizados por los hombres y por consiguiente castiga las conductas prohibidas de sus hijos:

- ¿Y por qué sale solamente en la noche el lab?
- El *lab* solo sale de noche porque de día se conoce, porque también en las sagradas escrituras todo, todo lo que es malo sale de la noche, y todo lo bueno anda en la luz del día. Y por eso el *lab* siempre de noche sale.
- ¿A cualquier hora de la noche?
- Solo sale de 10 de la noche en adelante, hasta las 3 de la mañana.

Al Sol se asocian potencias protectoras de la vida, mientras que la noche se asocia a potencias mortíferas y depredadoras y donde el *lab* es una entidad que vive y utiliza la oscuridad para atrapar el *ch'ulel* de las personas buenas.

Por otra parte, el Sol ilumina el plano terrestre (*ch'ul k'inal*) y el estrato superior el *Ch'ulchan*. Se le considera Padre e Hijo, *Kajwal-Dios y Kajwaltik-Jesucristo*—. Pero la luz no puede penetrar el interior de la Tierra el *Ch'ul lum* (el plano inferior o inframundo), perteneciente al *Chichimamtik* sagrado.

Ambas entidades te *K'ajk'al* (el Sol) y te *Ajk'abal* (la Noche) se contraponen, pero al mismo tiempo se corresponden. El primero no puede existir sin el segundo, son dualidad y unidad. Del mismo modo sucede con el *lab* y el *ch'ulel*, no puede existir el uno sin el otro. Pero la diferencia radica en que no todas las personas poseen ambas entidades anímicas, solo las personas con *stalel* tienen la posibilidad de tener *yu'el* y manipular a su voluntad los *labetik*.

En ambas dimensiones existen seres vivos que se encuentran bajo la protección de las potencias celestiales, terrenas y subterráneas o del inframundo. El hombre se ubica en la estructura del mundo como un ser frágil, su delicada armonía se encuentra en una situación de constantes desequilibrios, pues se encuentra sujeto a las insaciables demandas de las potencias mortíferas de los tres planos del *Balumilal* (Tierra-cosmos)<sup>135</sup>.

Continuando con los *lab* meteoros, son entidades como el rayo (*chawuk*); este puede ser verde y rojo, el más poderoso y temido es el rojo. Sin embargo, el rayo verde se considera bienhechor de los hombres puesto que cuida a los hombres y protege a las milpas y campos (*k'altik*).

Vientos (*ik'etik*) y nubarrones (*ik'al paslam*) se consideran *lab* muy peligrosos que pueden atrapar a la misma persona y al *ch'ulel* mientras sale fuera del cuerpo y deambula entre las montañas y valles o en las orillas de la comunidad. Existe otro tipo de *lab* que es una especie de luz muy brillante, se conoce como *ch'ulelal* y puede causar un daño letal a las personas que se encuentran con él, pues los deja ciegos y tontos, crea locura (*tupul ik'*) y en algunos casos la muerte:

Cuando queda atrapado el ch'ulel en los cerros, ríos se llega a sacarlo pidiéndolo por medio de un rezo, pues así le pasó a la hija de mi tío, entró en un río, pero lo jalaron hacia a dentro y se espantó el agua está encantada, allí quedó su ch'ulel, llegué a dejarle el trueque, me metí hasta la profundidad del agua para dejar el regalo, y saque un poco de arena del río. Agarré un huevo para limpiarlo y llamar a su ch'ulel. Ayer me dijo que ya está bien. Pues solo es así no hay otra cosa.

Sin embargo, los *labetik* carnívoros, las aves de rapiña y domésticas no pueden causar directamente daño a las personas introduciéndose en el interior del cuerpo de la misma y utilizando sus propios atributos para dañar el *ch'ulel*, pues serían rápidamente identificados por el *poxtawanej* y el mal echado fácilmente diagnosticado y erradicado.

Por ello, se valen de las simulaciones o apariencias de otros animales para introducir el mal en el cuerpo de la persona o en su caso atrapar el *ch'ulel*. También utilizan las particularidades de objetos de la naturaleza que no pueden ser fácilmente identificables y erradicados por el *poxtawanej*. Con ello tratan de obstaculizar todo acto de diagnóstico y entorpecer el uso de la materia médica y sagrada para contrarrestar el mal. Como ejemplo tenemos el siguiente testimonio:

Por eso, cuando nosotros logramos sacar esa enfermedad, aquellos se debilitan y se buscan a otras personas y logramos curarlo de nuevo, así se va a ir debilitando la fuerza del *lab*. Cuando estamos curando llegamos a ver que de repente van llegando los malos, se paran en la puerta o en el techo

\_

<sup>&</sup>lt;sup>135</sup> La noche es una dimensión espacio-temporal que prescribe ciertas restricciones y prohibiciones en la comunidad tseltal de Lázaro Cárdenas, perteneciente al municipio de Yajalón. Después de las 10 de la noche los policías de la comunidad hacen su ronda por las calles y a todas las personas que se encuentran reunidas en las esquinas o deambulando por las calles les ordenan que se guarden en su casa, o se verán obligados a dormir en la cárcel de la comunidad por desobedecer a la autoridad.

de la casa. Y llegan de manera personal en gavilán, en "wako" (tipo de águila), llegan perros, pájaros, a veces llegan palomas, son los que están viendo cómo curamos. Llegan de noche y son los que no nos dejan curar, a la fuerza quieren matar a la persona y cuando ven que ya no pueden, se alejan. Esperan a nuestro "ch'ulel", lo buscan, y como él camina solo, son fáciles de que los atrapen, y como los "ch'uleletik" buenos caminan solos, son atrapados fácilmente, ya que los malos caminan de 6 ó de 7 en 7 y los agarran hasta que los matan, o los amarran, o los esconden; por eso a veces escuchamos que hay un muerto, es porque le mataron su ch'ulel. Cuando solo se enferman las personas, es porque solo le hicieron daño o lo lastimaron levemente.

Los ataques propiciados por lab se sitúan principalmente en contextos de envidia  $(pich'o'tan^{136})$  y son considerados actos de mal echado (chopol chamel).

La persona envidiosa que tiene uno y varios *labetik* poderosos puede causar daño a otras personas, o en su caso si no es poseedor de un *lab* puede contratar los servicios de un *pukuj kristiano* o *labwanej* para causar daño a una tercera persona, como lo indica la siguiente narración:

Todo empezó por los problemas de transporte. La persona que sufrió el ataque de *lab* tenía más clientela, porque era buena persona y además era un *kermanotik* de la comunidad. La otra persona era de Yajalón y le quitaron el derecho de transportar a la gente de Yajalón a la comunidad. Al sufrir el despojo de su trabajo esperó en el camino al compañero de Cárdenas, pero al no poder golpearlo y recibir él una golpiza, entre varios lo arrastraron en el camino haciéndole comer Tierra y piedras. No se quedó con la bronca y consultó a un espiritista de Yajalón para hacer daño al transportista. El mal se introdujo en el estómago de la persona para que sintiera el dolor que pasó en la arrastrada. El *lab* introdujo piedras en el estómago de don Juan. La enfermedad se manifestó en el vientre abultado y lleno de piedritas, no hubo doctor que le ayudara, hasta que consultó a un *poxtawanej* quien sí pudo identificar el mal, pero como el mal era muy grave y estaba muy avanzado, el *poxtawanej* no pudo curarlo y consultó a los principales de la comunidad para pedir apoyo y hacer frente al dador de la enfermedad. Los principales y el *poxtawanej* fueron a visitar al causante del mal echado y lo amenazaron de que si no levantaba el mal de su hermano le enviarían sus *ch'uleletik* y *labetik* para causarle a él daños peores. Poco tiempo después desaparecieron las piedras de su estómago, la salud de Don Juan mejoró.

Algunos *labetik* tienen la cualidad de heredarse por vía paterna. En el momento de la muerte del poseedor, este puede transmitir su *lab* preferentemente a un descendiente hombre, pero muchas personas también pueden obtener un *lab* si realizan pactos con el *pukuj* (diablo), si hacen ritos especiales para obtener uno. Entonces el sexo del *lab* corresponde al de la persona. No únicamente los hombres poseen *lab*, también las mujeres son merecedoras de *lab* poderosos.

<sup>137</sup> Diario de campo OSC, entrevista a JPL/01 en la comunidad de Lázaro Cárdenas, municipio de Yajalón, 21/06/06.

<sup>&</sup>lt;sup>136</sup> La raíz de la palabra envidia *-pich'o'tan-* está compuesta de dos vocablos; la palabra *pich'* se utiliza para amasar o apelmazar el pozol, en un sentido literal significa que el corazón de la persona que envidia se siente como macerado, amasado y/o golpeado.

En otras ocasiones, cuando las personas alcanzan la madurez y empiezan a soñar, descubren por sí solas su *lab*. En el sueño se les revela el número y los tipos de *lab* que poseen.

Es muy importante el mundo onírico (*wayich*), ya que en esta dimensión se realizan enfrentamientos entre enemigos que utilizan los *labetik* de uno y de otro, como dice la siguiente narración de un *poxtawanej* colaborador:

Ahorita sigo soñando, anoche soñé que la gente está diciendo que tengo un delito (cuando hiciste o estás haciendo algo malo = mulil), dicen que golpeé a alguien y me quieren encarcelar, y el señor me dice: "Tú no tienes delito, porque tu regalo lo estás haciendo (utilizando) bien en tu trabajo." Hasta ahora me vienen a molestar animales (labetik), todavía me molestan perros (ts'i'), vacas (wakash), personas (chopol kristianoetik), todo en mi sueño. Todo lo que soñé cuando apenas me estaban enseñando, es decir, los enemigos (perros, caballos, vacas, diablos, soldados) todavía me siguen molestado, hasta me disparan, pero yo quito la pistola y yo mato, me dan cuchillazos, machetazos y palazos, pero todo les quito y les gano, nunca me lastiman a mí. - ¿Y qué pasa si lo llegan a lastimar? - Es cuando yo me enfermo.

- ¿Ahora sigue soñando con los animales y lo siguen molestando?
- Sí, no nos dejamos vencer y nosotros ganamos, nosotros debilitamos al enemigo y agarramos más fuerza. Por eso Dios dice que en la veladora encuentro mi apoyo. Por eso nunca la apago. Por eso cuando yo estoy curando se atraviesan personas y animales malos, son los lab, pero también Cristo se llega a parar allí. Cuando a veces en mi sueño no me despierto el señor me despierta para ver el enemigo que viene de noche a hacerme daño. Como sueño puros enemigos, al igual el señor me sigue dando otros sueños para conocer nuevas plantas o hierbas<sup>138</sup>.

Analizando el relato anterior a propósito de los enemigos y las confrontaciones entre adversarios, en este caso entre *poxtawanej* y *labwanej*, la narración nos indica que no es la transformación propiamente del hombre en animal o *lab*, pues el *lab* mismo es un animal que está al servicio de su poseedor. Se trata más bien de la manifestación de la entidad *lab* que forma parte constitutiva de la persona y que se desarrolla en el plano del mundo *Ch'ul*, y eso es lo que podemos deducir del texto siguiente:

- ¿El ak'chamel es el que echa el mal usando el lab?
- Le da enfermedad porque es envidioso, lo quiere ver sufrir, no es porque lo cuide sino porque le quiere hacer daño, le hace una prueba en su cuerpo y también es la prueba que nos da Dios para ayudarlo. Y si logro hacer un buen trabajo. Vienen los otros malos *lab* y son los que nos hacen pruebas. Es cuando nos enfermamos y no se ve cómo nos llega la enfermedad.
- ¿Pero, es la persona que se convierte en lab, o es su ch'ulel que se hace lab?
- Quien sale es únicamente el *lab*, el cuerpo se queda en casa. Los malos nos persiguen y cuando nos atrapan el *ch'ulel*, es cuando nos lastiman o nos morimos, y es cuando nos matan y nos morimos de repente y se apropia, se adueña de nuestro *ch'ulel* y de allí se alimenta y agarra más fuerza. Cuando se muere el bueno, su *ch'ulel* lo agarra el malo para seguir haciendo daño. El *ch'ulel* lo come; de allí vive y es donde agarra más fuerza <sup>139</sup>.

-

<sup>138</sup> Diario de campo OSC: entrevista a UCP/01 realizada en la cabecera municipal de Yajalón, 16/05/05

<sup>139</sup> Diario de campo OSC: entrevista a JCP/01 en la cabecera de Yajalón, 16/05/05.

El único alimento de los *lab* dadores de enfermedad es el *ch'ulel* de las personas buenas, entidad que solo consume alimento sagrado hecho por Dios y que necesitan para seguir vivos. Por eso, en la noche se agrupan para poder cazar a los *ch'uleletik* que deambulan lejos de la casa donde descansa el cuerpo.

Pero, también los *labetik* se manifiestan a las personas que tienen necesidad de caminar en la noche, cuando regresan a sus comunidades y sus enemigos se presentan en forma de animales o viejitos reunidos. En el cruce de caminos cocinan a fuego abierto y en un perol a los *ch'uleletik* que han atrapado en la noche, como nos indicó un colaborador:

- ¿Usted ha escuchado hablar de los *lab* o ha vivido alguna experiencia al respecto?
- Sí, en una ocasión cuando yo iba caminando de Yajalón a mi colonia, vi a un grupo de viejitos reunidos que estaban cocinando en la calle, a orilla del camino, era una olla grande que estaban cocinado, desde lejos los vi, había mucha gente, cuando faltaba 20 metros para llegar a donde estaban, escuché las palabras. Cuando me acerqué me habló un viejo: "Acércate a comer." "No", les dije, pasé caminando, a los 20 metros volví a ver ya no había nada.
- ¿Pero entonces es lo mismo *ch'ulel* y *lab*?
- Es diferente...porque...
- ¿O varía?
- Varía, porque ch'ulel todos tenemos, pero el lab no.
- ¿Y quien tiene el *lab*?
- Pues, el *lab* tienen algunos, algunos que saben curar. Porque hay *poxtawanej* que te cura; y hay *poxtawanej* que te echa. Hay dos cosas, y hay *poxtawanej* que únicamente te cura, no sabe echar. Entonces tienen *ch'ulel* bueno, el que echa algo o hace mal tiene *ch'ulel* malo, es el *lab*. <sup>140</sup>

Como indica el relato anterior, el *lab* es una entidad que también poseen los *poxtawanej* que se encargan de hacer mal; entonces los *poxtawanejetik* poseen esta entidad y los hace ambivalentes, pueden causar daño así como ayudar a recuperar la salud de las personas.

Un colaborador nos ha informado que no todos los *labetik* son usados con fines malévolos. Sobre todo los de las personas que no tienen relación con el *ak'chamel* y tampoco se consideran *labwanej* pues no ponen su *lab* al servicio de personas que quieren hacer daño a una tercera persona. Estas personas excepcionales que tienen *lab* bueno, es porque tienen buen corazón (*lekilal yo'tan*); se consideran bienhechores de la comunidad, y en caso de necesitar su ayuda pueden hacer frente a las enfermedades o pedir protección.

Hasta aquí hemos trazado algunas diferencias entre los *lab* animales. Falta explicar los que pertenecen a la categorías de meteoros, que se consideran muy temidos por los

<sup>&</sup>lt;sup>140</sup> Diario de Campo OSC, entrevista PMM/01 en la comunidad de Lázaro Cárdenas, municipio d Yajalón.

pobladores de las comunidades que caminan en las veredas y caminos de las milpas o terrenos de cultivo durante el día.

Los más comunes son: el *xojob* (destellos) un resplandor de diferentes luces que ilumina todo a su alrededor y donde se posa el resplandor anuncia algún evento de vida o muerte de un *kristiano*, viaja por los campos y entre las comunidades, también indica la apertura de las cuevas y de los lugares sagrados: los *sk'inalel*.

Los vientos (*ik'etik*) son *lab* muy malos y muchos de ellos toman esta forma o piden prestada esta forma para causar daño y traer enfermedad. Muchos males echados se introducen con el viento y penetran con el aliento frío. El color de estos *lab* es el negro y, por si fuera poco, las personas que tienen estos *lab* se consideran *cheb o'tan*, personas de doble corazón, los burladores.

En Yajalón, los vientos más fríos y destructivos vienen del norte; por ello, este tipo de *lab* se asocia con este rumbo o punto cardinal. En los ritos terapéuticos los *poxtawanej* tienen especial cuidado con este *lab*. Si se descuidan o no guardan el orden del espacio ritual puede que el *lab* regrese y se meta en el cuerpo de él o de alguna otra persona que está acompañando al enfermo/enferma, como señala un colaborador:

El viento también trae enfermedades, es de allí de donde vienen las enfermedades de los *labetik*, son los mismos *labetik*, por eso se llega a saber que de repente una persona ya tiene calentura, gripa, dolor de cabeza y eso se agarra a través del aire. Por eso también cuando uno está curando nadie se debe de atravesar enfrente del enfermo y en la puerta, porque es allí, por el aire por donde sale la enfermedad; y Dios desaparece la enfermedad que sale y si estás caminando lejos ya no te llega la enfermedad, solo cuando pasas en la puerta o estás pasando casi enfrente del enfermo, y hay *kristianoetik* que te quieren ver sufrir, por gusto te pasa la enfermedad que sale de la persona. <sup>141</sup>

Los rayos (*chawuk*) se dividen en dos clases, rojos (*tsajal chawuk*) que siempre son *lab*, pero, no siempre son dadores de enfermedad. El rayo verde (*yaxal chawuk*) se considera uno de los *lab* bienhechores, pues es una bendición que Dios les concede a las familias si un hijo tiene un *lab* de este tipo. Como dice la siguiente narrativa:

También el rayo rojo (*tsajal chawuk*) si es que tiene buen corazón te cura, aunque sea *lab* te cura, si te da una enfermedad muy fuerte; así como le pasó a mi ahijada Blanca, pelearon por terreno. Al dar a luz a sus hijos morían todos, murieron tres, hasta que lo curaron por un señor que tiene de *ch'ulel* rayo rojo, pelea con el otro. Si te han atrapado o escondido en los cerros te saca, es el más fuerte de todos, pero también es malo se convierte en lab. <sup>142</sup>

-

<sup>&</sup>lt;sup>141</sup> Diario de campo de OSC, entrevista a HPC/01 en la cabecera municipal de Yajalón, 15/05/05.

<sup>&</sup>lt;sup>142</sup> Diario de campo de OSC, entrevista a DCM/PMM/01 en la comunidad de Lázaro Cárdenas, municipio de Yajalón,

Sin embargo, existe otro tipo de rayo que tiene relación con los *ajawetik* (los señores de los lugares sagrados). Se le conoce como el *xijk'al*; este tipo de *lab* se puede transformar en un ser pequeño de larga cabellera que vive en el interior de una cueva y que se alimenta de las puntas de la planta de chayote (*ch'umte'*).

Hay un *ajaw wits*, y otros *ajawetik* que tienen a su cargo todos los animales, los animales tienen dueño. Los *ajawetik* son personas, cuidan los animales, ustedes no lo saben como no les cuentan, yo lo sé porque me lo mostraron así, como el *xijk'al* (un tipo de rayo) tiene su casa, está en la cueva es una persona (*lom* ch'e). Cada *ajawetik* tiene su casa, igual como nosotros, tienen su casa en la cueva, si llega la hora de platicar con él, sale y es ahí en donde lo conocemos. Solo lo pueden ver los que tienen regalo de Dios, los *poxtawanej*, pero no todos, solo los más entregados en sus trabajos ante Dios, pero los que lo han aprendido no lo pueden ver. 143

El mundo onírico es fundamental (*wayich*) para el *poxtawanej*. La actividad de soñar es el momento justo de la dispersión de los elementos anímicos constitutivos de su persona. En el *wayich* (sueño) se pone de acuerdo con su *ch'ulel* y *lab* y al mismo tiempo se comunica con las deidades de los tres planos que integran el mundo.

Entonces en el sueño se conjugan múltiples dimensiones y hay comunicación con distintos seres de los planos del mundo. Cuando cae la noche, la percepción del *poxtawanej* se altera progresivamente hasta ser una imagen dilatada y superpuesta de símbolos pertenecientes al mundo de los sueños. Así en la noche se desarrollan las transformaciones físico-oníricas de diferentes estados de lo viviente. De hecho los *poxtawanejetik* tienen la capacidad de modificar su apariencia durante el período nocturno; se transforman en *labwanej*, animal o en fenómeno meteórico, según sea su condición.

Pero no solo el *poxtawanej* utiliza el sueño para desdoblar sus numerosas fuerzas anímicas, pues toda persona tseltal, de hecho, puede vivir y utilizar los sueños como medio de comunicación y ámbito de aprendizaje y conocimiento.

En el sueño se revelan diferentes planos de la realidad presente, pasada y futura, es el lugar donde se manifiestan los *wokoliletik* (problemas, conflictos y enfermedades) que afligen y afligirán a la persona y a su familia.

Una vez más, el sueño se piensa como una imagen alterada del espacio diurno, no su contrario, sino como extensión del *ch'ulel* y el *lab*, que están unidos por un lazo al cuerpo del durmiente. El espacio del sueño es infinito, sin límites, sin fronteras, es a la vez, espacio dilatado de la estructura del mundo, pues hay montañas, lagos, paisajes de milpa y pueblos,

\_

<sup>&</sup>lt;sup>143</sup> Diario de campo de OSC, entrevista de JPC/01 en la cabecera municipal de Yajalón, 15/05/05

astros, nubes y múltiples seres divinos y familiares; es camino e infinidad de caminos que llevan a la tripartición *Balumilal* (Tierra-cosmos). Las entidades que integran la persona utilizan el ámbito onírico para desprenderse y volverse a integrar. Durante el sueño se desplazan en un espacio extensible y el tiempo que les permita la salida del sol.

## 3.4.4 El Lab y ak'chamel

Generalmente el *lab* se asocia a las acciones del dador de enfermedad el *Ak'chamel* (brujo y/o males echados). Es importante destacar que para los tseltales de Yajalón el concepto de *ak'chamel* involucra y se relaciona, por un lado, con todas las enfermedades sobrenaturales generadas por esta entidad anímica que tiene el único fin de propiciar la muerte de la persona a la cual se destina el mal, y por otro, se relaciona con tres emociones negativas como son: *pich'o'tan* (la envidia), *sk'ajk'al yo'tan* (la ira) *ay slak'otan stojol* (la venganza) que se generan y que están muy relacionadas con los males echados; a su vez, se relacionan con otros estados emocionales irascibles y que alteran la ecuanimidad de las personas que contratan o actúan como *ak'chamel* y que se asocian con la maldad, el enojo, lo corrompido o corrupto, el rencor, el odio y endurecimiento del corazón entre otras, y que generalmente generan episodios de violencia descontrolada, como señala un *poxtawanej* al respecto.

- ¿Dicen que hay ch'ulel paloma, conejo, es cierto eso?
- Bueno, Dios, puede ser que nos entregó diferentes *ch'uleletik* en diferentes animales, pero, no en todos, es por clase, hay algunos que tienen un *ch'ulel* animal (*chambalam*), es ahí, donde estamos desviados, es el mal espíritu, a veces tienen *ch'ulel* y *lab...* cualquier cosa se puede tener de *lab*, en la palabra de *Kajwal*-Dios dice, hace tiempo dijo, cuando el Diablo se adueñó de los cerdos (*och' ta yo'tan*) es ahí donde salió la maldad, pueden tener de *lab* cerdos (*chitam*), gatos (*mis*), perros (*ts'ij*), gato de monte (*wax*), cabra (*tents'un*). Todo eso es con el Pukuj, por eso ofrecen su diablura (*pukujil*), es porque saben que tienen y la utilizan para hacer daño.
- ¿Serán los labetik?
- Si, esos son los *labetik*. Es cierto porque yo he pasado muchas pruebas, curé un hermano en Hidalgo Joxil (comunidad chol del municipio de Tila). A veces la enfermedad viene a través de la maldad (*chopolil*, *de los labetik*), de la envidia (*pich'o'tan*), de la venganza *ay slak'otan stojol*. Pero si trabajas con Dios, lo puedes lograr y me dijeron que llegué a curar, es cuando me mordió una culebra y empezó un problema aquí en nuestra colonia (*jlumaltik*). "Es porque lo curaste", me decían. Hay *labetik*, aunque sea una persona tonta (se refiere a los que tienen *ch'ulel* común y corriente), te amenaza, ofrece su *lab*, pero no es de él lo que ofrece. El lo curó y lo sanó por eso lo mordieron por la culebra, decían las personas. No le rezo al Diablo, ahora si Dios no te abandona, no te mueres, encuentras la medicina, lo que me pasó a mí, primero me cargó la cabra (*tents'un*), estaba chico y me vino a dejar en mi casa, son muchas las pruebas que he pasado; me atacó una enfermedad, estuve cinco meses en el hospital, así están los problemas (*wokolil*). Es difícil vivir en la tierra (*te ayinel ta Balumilal tulan*), es por eso, los que maldicen (*ts'akteswanej*), aunque no tenga *ch'ulel lab*, si lo dices, no es tu *ch'ulel*, es el Diablo que se mete rápido, ya es el espíritu malo. Puede ser que hay alguien inteligente (el que sabe curar

poxtawanej) que venga a ver el enfermo, te dice, es aquel (el dador de enfermedad ak'chamel), cuando en realidad no lo es, fue prestado por el Satanás es así como entra el sufrimiento (wokolil). Ya he visto mucho en donde he curado, ahí lo veo, le llegan a decir es aquel, el pobre enfermo le llegan a decir en sus sueños, es tal el que te está molestando, bueno puede ser que sí sea, pero no es, fue prestado, es cuando tienes una foto, tienes una fotografía, miras tu foto y es tu rostro, es así como estamos nosotros.

- ¿Por qué hacen daño esas personas?
- Bueno, pero como es el Diablo, no son en realidad las personas, se ve fácilmente (*chikan ta na'el*). Así sucedió un problema hace tiempo, es el hijo de don Víctor y la tía Rosa, me acuerdo todavía, había un tanque (de agua) por la clínica, también nosotros cargábamos agua, solo porque no dejaba agarrar agua la niñita, fue muy dificil curarlo; entonces dijo: "Tu niñita, estás tapando demasiada agua, le decían, solo estás jugando, pero mañana o pasado lo vamos a ver." No pasó mucho tiempo se enfermó (*ts'akot ta chamel*). Todavía lo sabe tu papá, y eso que eran familiares, mira pues hasta donde llega el trabajo del Diablo, no es porque tengas *ch'ulel*, pero te presta tu boca, lo que dices el *Pukuj*, si tienes un delito, lastimas con un machete es porque te prestó tu mano y ya mataste, es con la mano izquierda (*k'exan k'ab*), cuando recapacitas, estás en la cárcel, empiezas a llorar. "¿Cómo vine a tener problemas, Dios *Kajwal*?" Ahí ya te acuerdas de Dios, pero por qué, es porque el Satanás te prestó.

El *ak'chamel* desarrollo acciones consideradas *pukujil*, los males echados que comete o hace la persona que utiliza *yu'el* (poder) para presentarse en las forma que elija utilizar su *lab*. Las acciones de violencia que generan las personas que utilizan su *lab* se esgrimen en la voluntad del sujeto. Es el sujeto mismo que realiza cualquier acción para causar daño, es la fuerza descontrolada de prácticas y de emociones que la persona controla, y que indudablemente se generan en un contexto social o relacional cara a cara. Un análisis metafórico de las tres emociones señaladas, la envidia, la ira y la venganza, nos indican que las prácticas del *ak'chamel* se manifiestan mediante verbos de acción provocadas por fuerzas y entidades como el *lab*<sup>144</sup>.

De hecho, las narrativas de los colaboradores expresan metáforas que enuncian la copia semántica de los *lab* como un ser vivo, un animal, una fuerza meteórica que se asocia a las emociones de irascibilidad descontrolada de la persona. Las emociones juegan un papel indispensable para comprender y explicar las acciones del *lab*. Al mismo tiempo estas tres emociones están asociadas como causa o desarrollo de padecimientos, de enfermedades que se consideran sobrenaturales y que por tanto se asocian a enemigos peligrosos.

dan cuenta de la complejidad de las emociones causadas por los agentes sociales. (2005:103)

192

<sup>&</sup>lt;sup>144</sup> Kevin Groark analiza la polisemia léxica del tzotzil para analizar las emociones como un amplio campo semántico relacional, en donde el contenido afectivo de las emociones no se trasmite directa o abiertamente, sino más bien tiende a ser comunicada a través de características más sutiles y cambios del léxico en la estructura lingüística. Las situaciones de embriaguez, el regaño o reprimenda formal y las plegarias rituales

Por último, aclaro que la información expuesta y analizada en el presente capitulo ha tratado de mostrar las complejas interacciones entre comunidad, familia y persona, categorías enlazadas en un continuo proceso de relaciones sociales. No existen las categorías nativas aisladas que sitúan a la personas sin los nudos que la atan a múltiples factores familiares, comunitarios y viceversa. Lo que es bueno para la persona es bueno para la comunidad y lo que la comunidad genera en sus estructuras de organización social repercuten en sus integrantes.

Lo mismo podemos afirmar del cuerpo de la persona si se mantiene sano, vigoroso y en movimiento es bueno para el equilibrio anímico de la misma y para el mantenimiento armónico de la familia. El cuerpo de la persona simboliza intrincados proceso de comunicación no verbal, la lectura de sus pulsos y el lenguaje de la enfermedad en la sangre del enfermo, son un puñado de signos que el *poxtawanej* escucha e interpela con el propósito de crear estrategias terapéuticas con el fin de suprimir el dolor corporal, el daño moral colectivo y retornar al equilibrio a la persona. La enfermedad es un signo inexorable en el cuerpo de la persona y en la colectividad. El cuerpo es la materia prima de las acciones rituales y de la medicina tseltal y por tanto es un constructo simbólico. Las concepciones locales del cuerpo son tributarias de las nociones de la persona

La persona está llena de intrincados desenlaces emocionales y humores corporales, el cuerpo de la persona es el lugar donde acontecen eventos anímicos unipersonales; pero los observadores de dichos eventos pueden sincronizar y ser empáticos, romper las fronteras de lo individual para crear sensaciones y percepciones colectivas. Cuerpo y persona son categorías semánticas unidas por metáforas para designar lo que no se puede expresar con categorías sin sus referentes estructurales.

Los tseltales de Yajaón crean y estructuran sus propias teorías locales para designar lo que es una persona completa y una persona débil o frágil en el sentido de tener un *ch'ulel* ordinario. Las personas fuertes o con *yu'el* (poder) son respetadas o incluso temidas por el exceso de *k'al* (calor) en su cuerpo y en las manifestaciones anímicas como son el *lab*.

El *lab* en Yajalón se contextualiza como una entidad activa con características esencialmente nocivas. Toda persona que utiliza el *lab* lo hace con el propósito de ocasionar daños a sus rivales sociales. El *lab* en la mayoría de los casos analizados y documentados se asocia a eventos de males echados, envidias y actos de brujería. La

brujería es el reflejo de tensiones sociales locales y de rivalidades entre diferentes poderes familiares, políticos y económicos por la disputa de recursos materiales y simbólicos, el *lab* cumple la función de causar daño a los enemigos de la comunidad.

La teoría local de las entidades que configuran la noción de la persona tseltal están ancladas a la identidad social relativa de los tseltales de Yajalón. El *lab* tiene un doble sentido simbólico anclado, está en su poseedor como en el grupo de parentesco amplio que hereda el *stalel* o el arte de tener dicha entidad. Dado que el *lab* se define en relación con la identidad de los consanguíneos. Está anclado en la experiencia común de la relación del sí mismo (con el propio cuerpo) y del sí mismo con los demás, con el grupo de parientes de la comunidad.

# CAPITULO 4 LEKIL KUXLEJAL. EL BUEN VIVIR. PROCESOS SALUD –ENFERMEDAD –ATENCIÓN DE LOS POXTAWANEJETIK YAJALONTECOS

Nada hay nada más punitivo que darle un significado a una enfermedad
—significado que resulta invariablemente moralista.

Cualquier enfermedad importante cuyos orígenes sean
oscuros y su tratamiento ineficaz
tiende a hundirse en significados.

Susan Sontag

#### 4.1 Lekil Kuxlejal y el sistema etnomédico yajalonteco

Los tseltales de Yajalón, como la gran mayoría de los grupos originarios de Chiapas, muestran una tendencia a incorporar una ideología cultural, económica, política y religiosa generada en la sociedad nacional e incluso transnacional. Actualmente en las comunidades tseltales de dicho municipio, existe un proceso exacerbado de migración itinerante, temporal, pendular, y la más reciente internacional y también definitiva. Dicho proceso incorpora a los jóvenes migrantes (hombres y mujeres entre 16 a 35 años) a una nueva dinámica de cultura urbana y a nuevos patrones de consumo (simbólico y material) que rompen los hábitos y estilos de vida rural y de solidaridad familiar y comunitaria, la migración internacional es un proceso que reestructura la vida social comunitaria en todos los sentidos<sup>145</sup>.

A nivel local estos nuevos patrones de consumo se observan en las prácticas de atención de las enfermedades. En las cabeceras municipales de la zona norte existe una oferta cada vez mayor de medicamentos alopáticos (las farmacias de medicamentos genéricos y similares son una alternativa muy usada entre la población indígena y mestiza, las farmacias del Doctor Simi son ejemplo de ello) y la presencia de múltiples vendedores ambulantes de suplementos alimenticios como Omnilife y Herbalife.

<sup>&</sup>lt;sup>145</sup> La Encuesta sobre Migración en la Frontera Norte de México (EMIF NORTE) aplicada por CONAPO, INM y el COLEF, reporta que en solo diez años la región Sur-Sureste, caracterizada por los estados de Oaxaca, Chipas, Tabasco, Campeche, Quintan Roo, ha desplazado a las regiones tradicionales de trayectoria migratoria la del Norte y Centro. Desde el año de 2007 la región Sur-Sureste, ocupa el primer lugar (36%) con otras regiones. Consulta en línea el 6 de respecto a los mayo http://www.conapo.gob.mx/index.php?option=com content&view=article&id=324&Itemid=357http://www.c onapo.gob.mx/index.php?option=com content&view=article&id=324&Itemid=357

Sin embargo, en las comunidades tseltales los recursos de la medicina tradicional son cualitativamente mayores que los biomédicos, cuentan con un número importante de parteras y médicos tradicionales<sup>146</sup>. Por ejemplo, en la comunidad ejidal de Lázaro Cárdenas existe un enfermero, un médico de servicio social de la clínica del IMSS-Solidaridad, un dispensario de medicamentos de la iglesia Pentecostés, contra tres parteras, dos *poxtawanejetik* y un huesero quienes realizan actividades etnomédicas con regularidad ya que la población demanda sus servicios de manera continua.

Actualmente, el sistema etnomédico yajalonteco (tseltal) es un sistema inclusivo, híbrido e intercultural; es decir, se nutre de elementos externos que coadyuvan en el proceso de ayudar a recuperar la salud de la persona, creando estrategias terapéuticas, estructurando elementos simbólicos y técnicos.

Mi objetivo es señalar precisamente que la medicina tradicional no describe y prescribe prácticas culturales fijas e inamovibles, contiene sí rutinas ritualizadas, tiene sus propias dinámicas y expresa valores éticos constantes –formados éstos por las estructuras de ideas y/o mentalidades, a veces paradójicas, inconsistentes o contradictorias que tienen las personas sobre lo bueno y lo malo, lo feo y lo hermoso, el bien y el mal, la salud y la enfermedad, son justificaciones que cada persona narra para explicar sus visiones y acciones en el mundo y las relaciones sociales, y que a su vez varían en el tiempo y el espacio, pero que se actualizan llegado el momento de creer en un mal echado.

Las estructuras del sistema etnomédico integran otras estructuras del sistema de creencias, del campo religioso, entre otros tipos de simbolismos y conocimientos locales. Estos conocimientos son transmitidos oralmente a través de las generaciones y prácticas

\_

No hay datos cuantitativos exactos de la cantidad de *poxtawanejetik* en el municipio de Yajalón, sin embargo, por datos de campo proporcionados por los propios colaboradores la cantidad oscila entre 12 y 16 médicos tradicionales, solo en la cabecera municipal, además de un grupo representativo de espiritistas que también trabajan en el pueblo de Yajalón y que compiten entre ellos por los enfermos. En los cinco núcleos agrarios que componen el territorio municipal se nos ha informado que también existe un número importante de *poxtawanejetik*, pero no son datos cotejados en el campo. Sin embargo, el número de las parteras registradas en la presidencia municipal es de 230 e incluye todas las comunidades del municipio, mismas que atienden el 60 % de los partos del municipio, el 40 % restante son atendidos en las instituciones de salud pública y médicos y clínicas privadas, cabe aclarar que las parteras registradas por la autoridades sanitarias son las que reciben capacitación y están registradas en el programa Oportunidades. En las comunidades autónomas zapatistas existen parteras que no están registradas y no reciben ningún tipo de capacitación de las autoridades sanitarias, además de negarse a ser obligadas a asistir a los cursos de capacitación del programa Oportunidades. Viven la autonomía y crean las estrategias para enfrentar la enfermedad, la vida y la muerte, en sus comunidades en resistencia.

familiares<sup>147</sup>. La medicina tradicional, en este caso la tseltal yajalonteca, cuenta con una legitimidad étnica y popular, porque forma parte de los códigos de comunicación cultural y su terapéutica es eficaz. Está lejos de ser homogénea, como es el caso de muchas medicinas populares, porque es heredera de conocimientos familiares, tradiciones comunitarias, prácticas locales y visiones particulares de la naturaleza y del mundo social, proporciona explicaciones multi-causales a los comportamientos específicos locales (Menéndez, 1994).

Así la concepción de los *poxtawanejetik* acerca de la salud en lengua tseltal es *lekil kuxlejal*, una traducción aproximada nos proporciona el significado de "vivir bien o el buen vivir". Sin embargo, las raíces lingüísticas y conceptuales de estos conceptos son más amplios, por ejemplo la palabra *kuxlejal* literalmente significa "vida" proviene de la raíz verbal intransitiva y de estado *kux* que significa "estar vivo"; es decir, para los *poxtawanejetik* la vida es un estado que goza de descanso, salud y de vida, de fuerza de corazón (*kuxel o 'tan*)<sup>148</sup>.

Para los especialistas la persona saludable se manifiesta en un estado figurado de estar despierto o despierto de corazón o estar consciente (*kuxul o'tan*). Definen a la salud como un proceso donde la persona se siente bien (*lekay*), sin dolor en el cuerpo (*mayuk k'uxul*), la persona está y se siente fuerte (*tulan winik*), es sinónimo de ser o estar activo (*kuxul tulan, p'ij*), que literalmente significa ser fuerte y estarse moviendo, sentir la vida (*ka'iy ta kuxul*). Pero también la persona se encuentra en armonía con su grupo familiar, hay armonía con la comunidad. La persona no se enferma si se cuida bien, se alimenta, cuida el entorno social, natural y realiza los debidos ritos de protección individual y colectivos<sup>149</sup>.

-

Para Víctor M. Franco Pellotier la oralidad es un eficiente sistema de comunicación y transmisión de conocimientos y valores culturales que se relaciona sustancialmente con los sistemas simbólicos, al respecto nos dice: "En la relación oral-simbolismo, lo simbólico no está preestablecido (sic) en algún código, sino que el mensaje construye incesantemente las formas simbólicas. Asimismo se puede considerar que de cierta manera la oralidad es formadora de síntesis simbólicas, pero no parte de ellas ni las presupone. Ciertamente la oralidad forma parte del universo simbólico si nos referimos a procesos en que se articulan prácticas simbólicas como mensajes orales, pero de igual manera el simbolismo se puede elaborar como cualquier materia sígnica (el *bricolage* de Levi-Strauss) y no solo, ni necesariamente con los sistemas orales. No se trata de afirmar pues que toda oralidad existe y se orienta para la construcción de procesos simbólicos. Pero quizás, sin ella, buena parte de los procesos simbólicos no podrían estructurarse" (1997:64).

<sup>&</sup>lt;sup>148</sup> Eugenio Maure y Abelino Guzmán, indican que en los verbos intransitivos la acción no sale del sujeto o no pasa a otro. Para mayor información consultar la gramática tseltal de Bachajón (2000:48-58).

Esta forma de percibir la salud no es exclusiva de los tseltales de la región norte del estado de Chiapas, también la encontramos en los Altos de Chiapas entre los tzotziles; al respecto Page Pliego señala que: "(...) La salud se concibe como el estado en que la persona está tranquila feliz no tiene sueño ni cansancio durante

Aquí cabe la definición amplia de *lekil Kuxlejal* (buen vivir), pues más que expresar indicadores económicos de bienestar social (medición de las necesidades humanas, índices de desarrollo humano, índices de medición de la pobreza), es un proceso social multidimensional. Como señala José Antonio Paoli (2003) la aproximación al concepto de *lekil kuxlejal* expresa la forma cómo los tseltales piensan, ven y viven el mundo bueno, o lo que ellos quisieran que fuera y que en gran medida es, o ha sido y ha dejado de ser. *Lekil kuxlejal* es más que un modelo económico de variables cuantificables de medición de la pobreza. Para los *poxtawanejetik lekil kuxlejal* es la vida buena por antonomasia. Para ellos no se ha perdido, simplemente ha pasado por periodos de fractura, crisis y en el peor de los casos de degradación; pero como ellos afirman en su mandato es obligación recuperarlo y ponerlo en práctica. De hecho lo expresan en cada una de las oraciones sagradas (*k'opontik Dios*), enuncian los factores claves para que haya *lekil kuxlejal*, uno de los aspectos fundamentales enunciados en las palabras que ellos indican como secretas es: *najt yorajil* (larga vida), *la sta yorajil kuxlejal* (llegó el tiempo de vida), *muyuk laj yorajil* (que no acabe su tiempo "de vida").

Otros factores que expresa el *lekil kuxlejal* son: el equilibrio o armonía. La fraternidad y solidaridad entre las personas y sus relaciones familiares, toma su expresión máxima en el matrimonio, pues es en las relaciones de pareja donde se sostiene y se consolida con la llegada de los hijos, por eso tiene el vocablo *kuxul* (vida, vivir o existir). Asimismo, incluye la dimensión de las relaciones sociales de paz y las formas tradicionales de dialogar para dirimir los conflictos en las comunidades; de igual forma, expresa las relaciones entre las personas y su medio ambiente, *lumal k'inal* (paz de ambiente, interpretamos como cuidar la Tierra y sus recursos) es un concepto clave para entender el cuidado de la Tierra y sus recursos, la manera correcta de producir los alimentos sin usar químicos.

De lo anterior, podemos dilucidar que los *poxtawanejetik* yajalontecos perciben a la salud como un proceso de vida sumamente frágil, pues como ellos expresan, la enfermedad

-

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 se enferman con mayor frecuencia y facilidad, siempre debido a los delitos-pecados de los padres, sobretodo cuando los pequeños empiezan a gatear, cuando es más fácil para el Diablo asustarlos y agarrarlos. Los siguen las mujeres, de las que se afirma que son mas débiles que los hombres, primero, debido al sangrado que mes a mes las afecta y segundo, a los constantes embarazos y al amamantamiento de sus bebés" (2005:217-218).

de una persona afecta la armonía de un colectivo, en este caso la familia y en ocasiones la comunitaria. Es decir, para los *poxtawanejetik* la salud es reflejo de una estabilidad o equilibrio no solo individual, entre cuerpo y *ch'ulel*, sino colectivo.

Sin embargo, todas las personas buscan alternativas y soluciones de emergencia cuando se ven afligidas y amenazadas por alguna enfermedad. No existe una cultura preventiva en la comunidad en el sentido médico moderno o alopático. Por el contrario en las prácticas culturales y creencias tseltales yajalontecos, se realizan ritos de protección con el fin de cuidar y proteger a la persona, sobreproteger el *ch'ulel* de la misma y en consecuencia la salud corporal, recobrar la armonía familiar y promover la solidaridad comunitaria; es decir, recuperar y practicar el *lekil kuxlejal*.

El sistema etnomédico tseltal de Yajalón incluye una importante variedad de concepciones etiológicas respecto del origen y las causas que producen las aflicciones y las patologías humanas. La búsqueda y elección del tipo de terapia adecuada de cada caso depende de la forma en que la enfermedad resulta culturalmente definida y contextualizada; de esta manera los *poxtawanejetik* distinguen claramente las enfermedades propias de los *Kristianoetik tseltales* cuya resolución les compete en exclusiva, de aquellas otras propias de "la gente ladina y mestiza" (*kaxlanes*).

Las personas tseltales enferman por diversas circunstancias y motivos. Sin embargo, los *poxtawanejetik* distinguen las dolencias y aflicciones de los *kristianoetik* tseltales, unas tienen que ver fundamentalmente con el cuerpo del *Kermanotak*, y otras implican el *ch'ulel*, pero afectan también el cuerpo de la persona.

Es esencialmente el *ch'ulel* del enfermo el factor privilegiado de los especialistas de la etnomedicina tseltal. La pérdida de éste afectan no solo el cuerpo del doliente, sino su entorno familiar y social. La práctica etnomédica del *poxtawanej* considera prioritario, como veremos más adelante, el tratamiento y recuperación de la entidad anímica más importante de la persona. Las enfermedades que tienen que ver con el *ch'ulel* son las más relevantes de los *kristianoetik* tseltales por su frecuencia casuística y variedad; así mismo, resultan particularmente temibles por las consecuencias letales en caso de abandono del cuerpo y de no realizarse un tratamiento correcto e inmediato, la pérdida prolongada o definitiva del *ch'ulel* deriva en la muerte abrupta de la persona.

Los campesinos tseltales y sus especialistas, los *poxtawanejetik*, insisten en que los *loktores* (doctores) no entienden sus enfermedades. Por ello, el carácter esquivo de los especialistas tseltales ante los representantes de la medicina alopática o *kaxlana*, como indica un *poxtawanej* que vive en la cabecera municipal de Yajalón y a diario entra en contacto con este tipo de práctica y pensamiento:

La medicina que receta el *loktor* (doctor) te da la medicina buena si tienes dinero, si no puedes pagar, no te da la medicina buena, hay de 100, 150 ó 300 hasta 400 sale un tratamiento. Pero yo que no tengo dinero para pagar me engaña con el más barato. Ahora yo aquí [en su práctica], no utilizo la medicina del *loktor* (doctor); desde hace tiempo es así de como estoy trabajando actualmente. Las hierbas son bastantes, pero no las tengo aquí, para que no se sequen. Hay otra enfermedad [en la comunidad] que sale mucho grano, tiene roncha, el escozor es insoportable [para la persona], tengo hierbas para curarlo, se van con el doctor los inyectan, no quiere [sanar], no se curan, pero cuando vienen aquí, sobra de los *loktores* (doctores), busco mi hierba natural, ese es mi trabajo. El *loktor* (doctor) te checa solo con aparatos que te coloca en el cuello, pecho, brazos y te dice si tienes la presión baja o alta y así te receta las medicinas. Los *loktores* (doctores) estudiaron y las medicinas que tienen están mezclados con drogas, químicos, solo son calmantes, calman el dolor y cuando se acaba la fuerza de la medicina la enfermedad vuelve. Si tienes calentura te pone un termómetro y puedes tener 30, 40 o 50 grados de calentura eso es ya es fiebre. La fiebre tiene medicina en hierbas, yo las utilizo<sup>150</sup>.

Las enfermedades del *ch'ulel* precisan de un diagnóstico y tratamiento terapéutico especial que los diversos *poxtawanejetik* efectúan mediante la preparación delicada y compleja de ofrendas denominadas *smajtan Dios* (regalo u ofrenda) y *sjelel* (el trueque del paciente). Las ofrendas canalizan un proceso de reciprocidad fundamental en la terapia tseltal, ejemplifican por sí mismas la base de un proceso simbólico complejo lleno de imágenes e iconos religiosos y signos de la naturaleza que mezcla diversas materias y esencias sagradas.

Es importante recalcar que las enfermedades que enlisto en el anexo al final del trabajo, no son todas las que existen en la región, como tampoco son todos los rituales del repertorio terapéutico debido a la petición de los *poxtawanejetik* de guardar los secretos de dicha información, así que las que se describen son las que los *poxtawanejetik* accedieron a explicar y que se logró indagar y observar en el presente trabajo.

# 4.1.2 Representaciones acerca de la salud-enfermedad

La protección de la salud incluye también las prácticas de cómo prevenir y proteger contra las enfermedades del *Balumilal* y las enfermedades echadas (*chopol chamel*). Se pide a

\_

<sup>&</sup>lt;sup>150</sup> Diario de campo OSC, entrevista al Señor ECS *poxtawanej* de la cabecera municipal de Yajalón, 17/10/2006

*Kajwal-Dios* y al *Balumilal* (Tierra-cosmos) la protección y el alargamiento de las horas de vida (*yotesel ora*), los *poxtawanejetik* realizan estos y otros ritos para proteger a la persona y su a la familia.

Al proteger la vida se garantiza la salud y se previene contra la enfermedad. Por tanto, es necesario realizar periódicamente estos ritos, para evitar las aflicciones y sufrimientos en el cuerpo y que no se debilite el *ch'ulel*. Se vive protegido más tiempo porque se han pedido más horas de vida a los seres tutelares de las personas.

La forma de cuidar la salud y de curar las enfermedades constituye un trabajo especial y a veces delicado por parte de los *poxtawanejetik*, en ello está en juego el aprendizaje práctico y el conocimiento adquirido durante la etapa de formación onírica, el proceso de actualización y experiencia ritual, además del conocimiento de los elementos de la cosmovisión que manejan y recrean en cada acto ritual.

Al curar-salvar-proteger (*kanantayel*) los *poxtawanejetik* ponen en juego todo su conocimiento, su estructura mental, sus prácticas y estrategias se relacionan en un único proceso. Se comunican por medio de los símbolos que recrean y existen sobre el *Balumilal* para pedir fuerza o *yu'el* (poder), asocian múltiples significados, liberan su *ch'ulel* y centran su atención en las deidades que habitan la Tierra para ayudar a curar-salvar y proteger a la persona.

En caso contrario, una enfermedad es dolor (*K'uxul bak'etal, k'uxul schanul*), es la aparición de algo extraño en el cuerpo y fuera de lo común, puede presentar signos externos o internos subjetivos, en muchos casos los signos subjetivos son reportados por los enfermos en los sueños, indicadores fehacientes de esos objetos y cuerpos extraños introducidos en el cuerpo de las personas. En otros casos son los parientes que sueñan las enfermedades de sus familiares como nos relata un informante quien no es *poxtawanej* pero que ha pasado por esta experiencia:

Cuando mi mamá enfermó, yo soñé con la enfermedad de mi mamá, soñé que una víbora subía a través de sus piernas y se le enroscaba en todo el cuerpo hasta llegar al seno en donde la víbora empezaba a mamarle en el seno. Yo no sabía qué significaba ese sueño, porque no tenía entendimiento de qué estaba enferma, ella no quería ir al médico, se negaba a visitar al médico simplemente decía que se sentía muy mal que le dolía el pecho, los brazos y la cabeza; pero que sobre todo soñaba muy mal que la venían a lastimar por la noche, eran animales que le querían hacer daño no la dejaban descansar a gusto, siempre se levantaba con dolor. El dolor fue tan intenso que entonces mi mamá pidió que la lleváramos con el doctor. Ya antes habíamos consultado otros médicos tradicionales, *poxtawanej*, pero ninguno de ellos la pudo ayudar no sabían qué tenía, ellos decían que la enfermedad no era sobrenatural que venía de la naturaleza, del

*Balumilal*, de cualquier forma ellos hacían sus ritos y rezos, quemaban su vela y su incienso; hacían el *ujul* y *jelel* (rezo y trueque) decían que solo podían ayudar un poco para que no sufriera su cuerpo, porque su *ch'ulel* no estaba enfermo ni atrapado 151.

Las parteras consideran el embarazo como una enfermedad (ay ta chamel ansetik) porque altera el cuerpo, impide realizar las actividades que comúnmente realizan las mujeres en el ámbito doméstico. Las parteras que reciben cursos de capacitación de las instituciones de salud publica, que no han pasado por un proceso de formación onírica, tienen problemas en el control y cuidado del embarazo, porque no pueden leer los signos de riesgo, muchos embarazos presentan dificultades y complicaciones, malformaciones, muerte del feto en el vientre (chamel alal), para ellas eso es enfermedad. Otra concepción sobre la enfermedad proporcionada por un poxtawanej huesero es la siguiente:

La enfermedad es cuando se daña algo en nuestro cuerpo, te golpearon en tu estómago, en tu cuerpo, en tus huesos, ahí empieza la enfermedad, si no te cuidaste, te pasaste de copas y lo otro (drogas), te vuelves loco y Kajwal-Dios te trajo sano. Kajwal-Dios no enferma, por eso (algunas personas) a veces encuentran medicina y otras no. Nos enfermamos porque el sufrimiento y la enfermedad vienen de cualquier parte, a veces nosotros mismos nos golpeamos o nos pasamos de pox (aguardiente), nosotros debemos cuidarnos, es ahí donde entra la enfermedad. A veces nos quebramos la rodilla, empezamos a pelear y ahí entra y queda la enfermedad. Nos espantamos porque, bueno es un espanto, temblamos, como todavía no somos cristianos grandes (mukul kristiano), puede ser porque todavía somos unos niños (alaletik) nuestro ch'ulel es débil, como el Pukuj (Diablo) siempre está presente ahí, nos daña, es así como viene el problema (wokolil). A veces la enfermedad viene a través de la maldad (chopolil de los labetik) de los mismos compañeros

Con lo anterior, se interpreta que las enfermedades llegan por el aire, entran en el cuerpo, ya sean naturales o sobrenaturales. Son alteraciones, daños corporales, sociales y anímicos que la persona sufre en el cuerpo a través del *ch'ulel*, el aire es el medio o vehículo principal a través del cual una persona se enferma.

Otras concepciones dicen que la enfermedad es lo que nos duele, si te duele el corazón, tus brazos, tus pies eso es la enfermedad. Viene y llega por el aire, ahora estamos bien, pero al rato puede ser que ya nos duelan los pies o las manos, sin darnos cuenta, solo Kajwal-Dios sabe cómo estamos<sup>153</sup>.

La salud de las personas, está propensa a perderse por diferentes tipos de causas, esto debido a las relaciones con las demás personas y con la naturaleza. Las personas de

\_

<sup>&</sup>lt;sup>151</sup> Diario de campo OSC, entrevista a MAMC, en la comunidad ejidal Lázaro Cárdenas, municipio de Yajalón, 22/07/05.

<sup>&</sup>lt;sup>152</sup> Entrevista No. 1 con el Sr. *poxtawanej* JVL. Op. Cit.

<sup>&</sup>lt;sup>153</sup> Entrevista No. 1 con el Sr. *poxtawanej* ASS, diario de campo OSC.

doble corazón (*cheb o'tan*) sirviéndose de las entidades propiciadoras o dadoras de enfermedad (*labetik*), echan mal por rencores y por envidia (*pich' o'tan*), este tipo de males son muy difíciles de curar, razón por la cual los *poxtawanejetik* en el proceso de formación son advertidos del mal de estas personas y de las entidades anímicas que la integran.

También la naturaleza a través de sus dueños o cuidadores, los *ajawetik* de los cerros, cuevas, montañas, ríos pueden dañar la salud de las personas. Estas deidades atrapan al *ch'ulel*. Ante la diversidad múltiple de personas no humanas que presenta y habitan la naturaleza, los *poxtawanejetik* tienen un largo proceso de aprendizaje y relación con ellas, ellos conocen las formas de comunicación con las deidades menores, esto se puede observar en los rezos, cánticos y plegarias de curación de las enfermedades padecidas por los enfermos que acuden a ellos. Los tzotziles de los Altos de Chiapas, específicamente chamulas y pedranos, también conciben la enfermedad como una pérdida que acontece en la persona y en su mundo social:

"(...) los tzotziles que nos ocupan consideran como causal de las enfermedades dos fenómenos centrales: 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, en la actualidad no se ocupan de enfermar a las personas" (Page Pliego, 2005:227).

Para los especialistas tseltales la salud-enfermedad también es una condición de pobreza y expresa la desigualdad social. Ellos observan que las condiciones de pobreza equivalen a enfermedad, pero también viceversa; es decir, se teme a la enfermedad porque ocasiona gastos y empobrece cuando no se tiene con qué hacerle frente, la tendencia de las familias es a endeudarse. Como lo ocurrido al *poxtawanej sak'bak'* (huesero) quien al morir su familia no tenía los recursos suficientes para sufragar los gastos del entierro, durante la etapa terminal de su enfermedad y no poder trabajar y alimentar a su familia le obligó a vender parte de sus tierras de labor, quedándose con una parcela y el solar doméstico, así lo indica su compadre:

Cuando se está muy enfermo y si la familia no tiene para los medicamento, no se puede seguir trabajando pues hay gastos, la consulta de los médicos, las medicinas, pues se tiene que vender lo que la familia tiene, en este caso la tierra. Así como nosotros, cuando se enfermó mi mujer, pues hicimos muchos gastos, gracias a que mis hijas son maestras y ganaban un poco, pero siempre se gasta mucho. ¿Ora las familias de campesinos que solo viven de la tierra, qué dinero tienen?, solo el de la venta del café, ¿Y si no hay café?, Pues lo que puedan vender, su tierra o su solar. Mi compadre Manuel vendió su tierra pero dejó el solar, el no quiso gastar en médicos, solo con

poxtawanej, pero también cuesta. Aun así la familia está muy endeudada, mi comadre no tiene dinero para pagar la caja (ataúd), la comunidad está ayudando a la familia estamos cooperando con lo que podemos, unos cooperan de 10 pesos otros de 50 pesos, la caja costó 3 mil pesos. El gobierno debería de ayudar en estos casos también.

Una mala vida es simbolizada como no tener buena salud, relacionada esencialmente a la imposibilidad de comer. La enfermedad tiene una dimensión de soslayo económico, no solo para los especialistas sino para los personas en general; está relacionada a la alimentación y trabajo, una persona enferma no come y no trabaja, por ello se percibe a los enfermos no como una carga sino como un pérdida. Una mala alimentación produce enfermedad que limita el trabajo y la vida de las personas. Quien no trabaja se percibe como una persona pobre y débil.

Los especialistas consideran suficiente tener salud para no considerarse pobres. Contar con un cuerpo completo y saludable es lo que define a los no pobres, aún cuando en las comunidades las condiciones y falta de servicios públicos son equiparables a la gran mayoría de las familias, existen diferencias en las percepciones y representaciones de la enfermedad y la pobreza.

Por ejemplo, en la comunidad ejidal de Lázaro Cárdenas existe un núcleo de población anexo, una colonia dentro del ejido, mejor conocido como "Los Pérez". Esta pequeña comunidad no cuenta con caminos transitables, existe un camino de brecha o herradura como único acceso, en temporada de lluvias es prácticamente intransitable, no hay luz, ni agua potable, y ni qué decir de la existencia de sistemas de excretas. La mayoría de las mujeres no está en el padrón de Oportunidades, porque no asisten a las reuniones de empadronamiento, un escaso número de niños asisten a la escuela y la mayoría de sus habitantes son jornaleros en las comunidades de Yajalón y solo hablan tseltal<sup>154</sup>.

Desde el punto de vista de los habitantes de Cárdenas, esta población es la más pobre en comparación con el conjunto de comunidades del entorno social, se enferman más y no se organizan para pedir ayuda al municipio. Carecen de tierras de labor lo cual les obliga a trabajar como peones y jornaleros en las tierras de los ejidatarios y rancheros ladinos. Según los ejidatarios de Cárdenas "Los Pérez" (apelativo que llevan como

públicas (1997).

<sup>&</sup>lt;sup>154</sup> Para el programa de OPORTUNIDADES esta pequeña población de 250 habitantes cae en la denominación de pobreza irrecuperable, "Los Perez" son los marginados de los marginados, la nula ausencia de las instituciones de gobierno los pone como claro ejemplo de los errores de la planeación de las políticas públicas y solo sirven para justificar las categoría de medición de la pobreza, confrontar Zsékely, Miguel

sobrenombre porque la gran mayoría de las familias tienen como apellido Pérez) son pobres porque quieren, porque no levantan su voz para dejarse escuchar. Casos como este se repiten constantemente, es una región en la que los contrastes económicos y desigualdad sociales se viven como algo natural. Desde la perspectiva urbana y mestiza, las comunidades tseltales se perciben como comunidades conflictivas, y estas y la enfermedad como sinónimo de pobreza.

## 4.2 Etiología y nosología de las enfermedades tseltales

La nosología que los *poxtawanej* conocen resulta dinámica, variada y compleja. Así mismo, la causalidad que se atribuye a las enfermedades también resulta variada y dinámica. El conocimiento que sobre las técnicas de pulsación para el diagnóstico tienen los especialistas les permite obtener la información sobre la enfermedad y otros aconteceres, ya que la sangre que corre por venas y arterias les habla.

En la mayoría de las afecciones, se puede observar el contraste entre la causalidad frío-caliente, especialmente en lo que corresponde a los alimentos ingeridos, pero también en referencia a cambios bruscos de humor de las personas. Como por ejemplo el susto (xi'el) o la ira (k'ajk'al), son definidos culturalmente como características térmicas contrarias (frió o caliente), pueden resultar causantes de una afección cuyo tratamiento terapéutico pretende reincorporar el equilibrio térmico perdido por el cuerpo del paciente 155.

-

<sup>&</sup>lt;sup>155</sup> El debate sobre el origen de la teoría de lo frío y caliente en Mesoamérica no está concluido y al respecto existen buenos argumentos por parte de las diferentes posturas, las dos más importantes son la de Foster y la de López Austin quienes sostuvieron un intenso debate y con ello contribuyeron a una polémica aún no resuelta. De acuerdo a Foster "la teoría frío-caliente" forma parte de una cosmovisión que concibe al universo como un ámbito de bienes disponibles limitados. De acuerdo con este autor, esta lógica subyace en la dicotomía del universo en términos de lo frío y lo caliente. Es decir, el incremento en una de estas cualidades (por ejemplo caliente) en un área específica, necesariamente resultaba en un decremento de la misma en otra área. En una réplica concisa a esta postura, surge la propuesta de López Austin quien argumenta que la teoría de lo frío y lo caliente presente en Mesoamérica no es, como lo sostiene Foster (...) una versión simplificada de la teoría humoral hipocrática, misma que fue reelaborada en el mundo árabe, llevada después a España como método científico durante la época de la dominación árabe y transmitida al continente americano a través de la conquista. Según López Austin, la teoría de lo caliente y lo frío que se encuentra en Mesoamérica fue elaborada en este continente y no importada desde Europa. En su favor, argumenta que la polaridad caliente-frío existente entre los nahuas no se reduce al ámbito de la medicina, como en Europa, sino que se refiere al cosmos entero. Más aún, sostiene el autor, no es claro cómo los elementos de lo caliente y lo frío de la teoría hipocrática pudieron haberse difundido tan ampliamente en Mesoamérica y algunas partes de América del Sur, al mismo tiempo que los otros dos elementos de aquella teoría -lo seco y lo húmedo- se perdieron por completo. Para un análisis más profundo de ambas posturas teóricas y polémica consultar Foster (1953, 1967, 1994) y López Austin (1970, 1975, 1982).

Determinadas enfermedades exhiben caracteres zoomorfos como es el caso de las enfermedades sobrenaturales propiciadas por los *labetik*, que se consideran intervenciones de diferentes animales, y a las cuales hay que atender con suficiente prontitud para que no afecten el *ch'ulel* y en consecuencia se pierda la estabilidad entre las entidades y centros anímicos de la persona afectando también la vida o armonía familiar.

Algunas enfermedades tienen como fundamento la expresión de las tensiones sociales, caso característico del *yik'al na* (aire de la casa). La disputa áspera con algún familiar o vecino, produce un cuadro clínico semejante a los ataques epilépticos, dolores de cabeza, se tuerce la nuca y la cabeza, el cuerpo de la persona expresa temblores y convulsiones. Dicha enfermedad es tratada mediante un prolongado proceso ritual que incluye una cantidad de "secretos", uno de ellos es la cura por medio de intercambios expresados en las comidas rituales y el trueque de plantas conocidas como *chikin chitam* (oreja de puerco), las ofrendas y comida ritual depositadas en el interior de la casas en el *sna yo'tan* (corazón de la casa) promueve la teatralización y reconciliación de los implicados en el enfrentamiento familiar y por tanto el dirimir los conflictos entre las partes implicadas, que regularmente incluyen a toda la familia y parientes cercanos.

Lekubtesel o'tan (conciliar o mejorar con el corazón) es un imperativo moral necesario que impera tanto en la familia como en la comunidad y exige a sus miembros la reconciliación ante cualquier eventual conflicto que se haya desatado. Los *poxtawanejetik* mencionan que los enfrentamientos familiares e intracomunitarios tienen efectos perniciosos que repercuten en la producción, en la salud y en el habitualmente disciplinado orden cosmológico que conduce la vida campesina.

Los ritos de permiso y petición de buenas cosechas como el de *smakinel k'inal* (rito agrícola, petición) y los rezos de petición de favores a las montañas, cuevas y ojos de agua (*yujultay wits*), en relación con las catástrofes ecológicas (sequías, deslaves y lluvias huracanadas) resultan la urdimbre e interconexión existente entre los preceptos éticos, la vida moral, la salud y el ciclo productivo.

Las tensiones sociales se canalizan e interpretan mediante prácticas de mal echado (*ak'chamel*) y violencia simbólica. Por estas circunstancias la persona dañada pierde la armonía entre sus centros anímicos y sus entidades anímicas, se refleja por la diminución del apetito y adolece de una desgana completa incrementada por el infortunio que persigue

a todas sus iniciativas afectando al colectivo familiar irremediablemente. El ambiente familiar termina por afligirse, degradarse y desarrolla situaciones de conflicto tanto al interior como al exterior. Lo que implica que el afectado y su familia deben de actuar en las mismas circunstancias, devolver el mal echado (*sutesel chopol chamel*) a su causante originario. Para ello, consultará a un *poxtawanej* que actuará como *ak'chamel* quien, previamente confirmado mediante el diagnóstico, procederá a la devolución del daño.

El mal echado es utilizado tanto por las familias tseltales que viven en las comunidades como las que habitan en el pueblo de Yajalón, pues en ambos espacios (rural-urbano) se reflejan las desigualdades económicas y sociales que cada vez más se disparan o distancian a los conjuntos sociales, atribuyéndose la proliferación de la envidia, la violencia, los conflictos interpersonales, las disoluciones conyugales y familiares.

El control social y los reguladores económicos son un medio eficaz por el cual se trata de poner un límite a los conflictos interpersonales generados por la desigualdad social que viven los tseltales en las comunidades y en el medio urbano. Las agresiones físicas, simbólicas y morales verificadas en la ciudad como causa de los males echados, presenta en el dominio rural una contraparte mítica mediante la cual se atribuye a los seres o deidades intermedias del *Ch'ul k'inal*, representadas estas por los *ajawetik* (los señores o cuidadores del monte, montañas, ríos, lagunas, arboledas y animales diversos) actitudes socialmente reprochables puesto que engañan, espantan, agreden, roban y atrapan el *ch'ulel* de las personas haciéndoles enfermar.

Las convicciones éticas y morales características de las sociedades tseltales incluyen toda una gama de acuerdos e intercambios recíprocos establecidos entre los *poxtawanejetik* y las deidades mayores, intermedias y menores que integran la estructura del mundo. Las formas habituales de establecer estos convenios es mediante la institución tseltal de *smajtan Dios* (ofrenda-regalo) y *sjelel* (trueque o intercambio) representación simétrica de intercambios de trabajo, bienes y servicios, la cual se formula en términos culinarios. <sup>156</sup>

<sup>156</sup> Utilizo este término porque como ya he explicado los intercambios entre deidades y *poxtawanejetik* se realizan por medio de los alimentos ofrendados, cocidos y crudos, no observo contradicción en usar la palabra culinario pues en el ritual los convidados se comportan básicamente como comensales, comparten las alimentos rituales y, al mismo tiempo, se hacen partícipes de las aflicciones de la persona enferma y de la familia. En una ocasión que visité a una persona que sufrió la mordedura de víbora nauyaca (Bothrops atrox) en su parcela, la primera muestra de agradecimiento por recuperar su salud, recuperar sus horas de vida (jkorajiltik) se me hizo extensiva la invitación de presenciar la comida ritual de agradecimieto a *Kajwal*-Dios

Las personas o kristianoetik tseltales necesitan de las deidades, ubicadas en el espacio geográfico y/o paisaje vivo y dotado de una singularidad anímica, para subsistir. La cooperación de diferentes personajes como los ajawetik y los slok'omba (santos) y los wolitetik, (personas que viven debajo de la tierra) dotan de dinamismo y animismo las relaciones entre naturaleza y la vida campesina tseltal sin la cual no sería posible.

La abundancia y/o escasez de las cosechas, la reproducción de los ganados y aves de solar, la seguridad alimenticia de la familia, la vida comunitaria y la salud, dependen en gran medida de la participación activa que winiketik (hombres) y antsetik (mujeres) realizan conjuntamente, no solo para mantener las relaciones armónicas en la familia sino de toda la comunidad.

Las deidades que pueblan los estratos del cosmos tseltal yajalonteco son personajes excepcionales que ejercen diversos grados de tutela y protección sobre los seres humanos, exigen de los poxtawanejetik su correspondiente nutrimento. Si ellos colaboran, las deidades colaboran con ellos.

Las deidades colaboran en el sostenimiento de la vida en la región montañosa, alimentando a los kristianoetik tseltales, con el fruto de las cosechas y ganados, los swinikilel lumalinel (habitantes del pueblo) deben de preocuparse igualmente de su comida ofrendando regularmente platos rituales predilectos en el momento preciso o por las circunstancias de enfermedad, protección de la salud y ciclo productivo lo ameriten.

De esta manera, el ciclo agrícola se renueva, y al renovarlo se renueva la vida, ejemplo de ello es la fiesta kin cruz (fiesta de la santa cruz) que cada 3 de mayo se realiza para conmemorar ese acuerdo original de mutua preocupación por la alimentación y subsistencia establecido entre los hombres y sus protectores sagrados.

El equilibrio de la vida campesina y la regularidad disciplinada de los ciclos agrícolas, la salud, equilibrio entre entidades anímicas y centros anímicos corporales, y la vida comunitaria dependen del éxito establecido en el compromiso mutuo en invitarse a comer entre seres humanos y deidades que míticamente han pactado. Sin embargo, el incumplimiento del pacto y del ts'unel jelolil (sembrar los regalos, trueque o intercambio entre humanidad y deidades) que básicamente consiste en ofrecer ofrendas y regalos que se

y al poxtawanej realizó el sacrificio de un gallo y una gallina por el beneficio recibido y solicitado a las deidades por haber salvado la vida de la persona.

le da al *Balumilal* (Tierra-cosmos), las cuales consisten en trago (*pox*) alimentos cocidos y crudos como: maíz, cacao, huevos, ajo, gallinas y gallos, ayuda tanto para recuperar la salud como para obtener buenas cosechas de maíz y frijol.

La pérdida del pacto entre hombres y deidades del *Balumilal* altera sustancialmente las condiciones iniciales de equilibrio dando paso a los conflictos y a las aflicciones humanas, el hambre y la enfermedad.

El abatinel del ejido Lázaro Cárdenas del municipio de Yajalón considera: "Porque no todos realizamos smakinel kinal y smajtan Dios, la Tierra ya no produce". Cuando los hombres "olvidan", porque se han cambiado de religión, el compromiso adquirido de dar de comer al Chichmantik (Tierra-partera-abuelo) provoca el lógico enfado de los ajawetik y de las deidades superiores quienes hambrientas y defraudadas encuentran a las personas para hacerlas enfermar.

Se dice que el Sol tiene mesa cuando a medio día tiene un aro de luz alrededor y en este memento las personas deben ofrendar y entregar lo que tienen al *Tatik K'ajk'al* (Padre Sol) como nos indica el siguiente comentario del colaborador Xuno:

- ¿Es verdad que en medio día salen a caminar los *ch'uleletik*?
- Así dicen que en el medio día salen a caminar los *ch'uleletik*, por eso yo, si estoy trabajando, descanso y rezo y hago el *smajtan Dios* para *Kajwaltik-Jesucristo*, eso lo dicen los antepasados *(jme'tatik)*, dicen que el Diablo se adueña de nosotros *(syojko'tayotik pukuj)*, si no hacemos el *ujul*.

Si las deidades que pueblan el mundo no son ofrendadas regularmente, las personas cambian de condición, pasan de una situación privilegiada como anfitriones a la vulnerabilidad de ser atrapados por las deidades que habitan las hondonadas, ríos y cuevas o en su caso arboledas llenas de animales extraños, que pueden robar y devorar el *ch'ulel*.

Algunos de estos animales son considerados *labetik*, pertenecen a personas que son enemigas y pueden resultar tremendamente voraces, se entretienen y alimentan atrapando los *ch'uleletik* de las personas de buen corazón, que encuentran en los caminos solitarios, especialmente al amanecer o atardecer cuando los hombres van a trabajar o regresan a sus casas después de la faena agrícola, provocándoles una fuerte impresión y susto, la persona que es débil de corazón o no tiene *yu'el* (poder) les arrebatan el *ch'ulel* o se introducen en el cuerpo de las personas para causar daño por dentro. De noche estas entidades como se ha mencionado, pueden atrapar el *ch'ulel* de la persona, lo agarran y lo devoran, poco a poco

provocando un deterioro gradual que se va agravando con el paso del tiempo. Así lo indica el testimonio del Colaborador Petul:

- ¿Por qué nos enfermamos o qué es la enfermedad?
- Bueno, según la enfermedad viene y se reposa en el cuerpo, en los huesos, en las venas. La enfermedad viene por preocupaciones, por pensar mucho, o somos malos dentro de nuestra familia, o tenemos enemigos envidiosos y como la enfermedad a veces es por causa buena o es causada por pleitos, problemas es donde nos hacen más daño, y como el Diablo [se refiere a los labetik dadores de enfermedad] ahí está, se transforma o lo empeora, levanta problemas o es el que me dio la enfermedad, todo tiene su lado. Si no te enfermas, es porque Dios así lo quiere, nosotros mismos nos enfermamos, entre familiares, entre conocidos, si te regañan por allá, te preocupas y te da cólico, toda enfermedad es causada por preocupaciones o porque alguien te quiere hacer daño, hay enfermedades que se inmovilizan sus manos, pies, esto proviene de preocupaciones y en otros por males echados (ak'chamel). Nosotros mismos nos metemos enfermedades, por problemas, envidias, por los mismos vecinos que a veces peleamos, el Diablo quiere que haya problemas, ahí entra la enfermedad

El aprendizaje, la actualización y la práctica del conocimiento de las enfermedades está en concordancia con otros elementos: plantas medicinales, cánticos y plegarias, elementos que se recrean simbólicamente en los rituales, es un trabajo especializado que requiere de un largo proceso de práctica y experiencia.

Es delicado y difícil ya que se necesita focalizar la atención de los sentidos durante largas horas de trabajo terapéutico y el dominio del cuerpo en posturas inmóviles y contemplativas frente al altar.

Es aquí que ante la comunidad se identifica y se valida y legitima el trabajo terapéutico de los *poxtawanejetik*, la eficacia simbólica y terapéutica de su trabajo, que garantiza la recuperación de salud. Por ello, es necesario enlistar algunas de las enfermedades sobre las que se ha indagado, su clasificación desde el punto de vista de los *poxtawanejetik*, los correspondientes tratamientos que por supuesto incluyen un acervo importante de plantas, clasificadas en función de su cualidad (fría/caliente). (Ver anexo sobre la clasificación de las enfermedades tseltales de Yajalón).

En el anexo proporcionado no he clasificado todas las enfermedades conocidas y atendidas por los *poxtawanejetik*, ya que ellos mismos declaran que existen muchas más, pero que se identifican en el momento de la pulsación y diagnóstico. Algunas enfermedades son difíciles de traducir al español porque los términos del tseltal no se aproximan a las enfermedades conocidas en la medicina alopática. Como ellos afirman para cada

<sup>&</sup>lt;sup>157</sup> OSC diario de campo, entrevista al señor JVL en la comunidad de Lázaro Cárdenas, municipio de Yajalón, 21/06/2005.

enfermedad existe un rezo o plegaría diferente, incluso en la plegaria utilizada para la enfermedad de *xi'el* (susto o espanto), no solo varía el diagnóstico entre los *poxtawanejetik*, sino que un mismo *poxtawanej* declaró conocer más de 25 rezos diferentes para ésta enfermedad, pues depende del tipo de *xi'el* que la persona padece.

Los diferentes ritos terapéuticos que he presenciado, los *poxtawanejetik* se diferencian más por el uso y empleo del leguaje ritual, que por la utilización de la materia médica y sagrada. Todos los rituales mantienen un símil o sustrato común, todas las terapias observadas se realizan frente al altar, cobijadas bajo la mirada de diferentes santos y utilización de diversas materias sagradas. Describir y mostrar todas y cada una de las plegarias empleadas por los *poxtawanejetik* es material etnográfico para futuros trabajos comparativos. Por el momento baste decir que la intención es señalar la variabilidad de lo que convencionalmente se ha llamado "medicina tradicional", la cual presenta un dinamismo propio de la heurística de quien la practica y de quien la consume.

### 4.2.1 Enfermedades propias del cuerpo

Las enfermedades naturales son aquellas que se adquieren por descuidos personales o por consecuencias naturales, y que afectan directamente al cuerpo. Son enfermedades que pueden llevar a la muerte sino se atienden debidamente. Si se acude a tiempo con el *poxtawanej*, y si los enfermos se someten disciplinadamente a los actos rituales y las prescripciones recomendadas, además de proporcionar las facilidades para desarrollar el trabajo terapéutico del especialista tradicional la salud se puede recuperar.

Las enfermedades más frecuentemente encontradas son dolor de cabeza, anginas, calentura, tos, gripa, dolor de manos, pies, dolor de estómago, cólicos, estreñimiento y diferentes infecciones gastrointestinales; padecimientos no graves que se curan sin mayor dificultad, pero que si no se atienden pueden evolucionar hacia estadios lamentables. Sobre todo las enfermedades del tracto gastrointestinal. Diferentes tipos de diarrea y las enfermedades respiratorias son muy frecuentes entre niños de uno a diez años.

La auto-atención constituye el primer nivel de búsqueda para la solución, mediante estrategias sencillas, lo cual se realiza en el núcleo doméstico, donde el actor principal es la mujer, específicamente la madre de familia seguida por otras mujeres adultas del núcleo doméstico (generalmente la abuela). Si la enfermedad se complica se acude al *poxtawanej*.

En lengua tseltal no existe un concepto específico para designar a los enfermos como tales. Se utiliza el concepto de *ilomal*, que designa a la persona que consulta a los especialistas rituales o *poxtawanej*. En caso contrario los *poxtawanejetik* se dirigen a los enfermos no como tales sino como *kermanos* o *kilomal* (que puede traducirse como la persona que consulta al *poxtawanej*).

Los conceptos antes señalados provienen de la misma raíz verbal transitiva del verbo *ilel* que significa ver o mirar; por ello se utiliza la expresión tseltal *la chamel yak sba' ta ilel* (la enfermedad se manifestó en él); es decir, los especialistas son facultativos en las artes de ver, mirar o leer las enfermedades (*ilel jun chamel* = leer o mirar una enfermedad), realizan diferentes ritos de curación nombrados *ilojel*.

Así, por excelencia, los *poxtawanejetik* son las personas que miran o ven las enfermedades, aflicciones y dolores que tienen las personas, además de conocer todos los secretos por ser capaces de escuchar la voz de la sangre en las venas de las personas, arte complejo que ayuda a diagnosticar las enfermedades, tanto del cuerpo como del *ch'ulel*.

Según las opiniones de los especialistas se tienen diversas representaciones y prácticas para entender las enfermedades más comunes, clasificadas en cuatro grandes grupos: las infecciones respiratorias agudas (incluimos anginas, gripas, tos y vómitos), diversos síndromes diarreicos, mal de ojo y espanto o susto, los dos últimos atendidos exclusivamente por los especialistas tseltales, ya que un buen número de enfermos o *ilomal* que padecen diarreas e infecciones respiratorias acuden a la consulta externa de las clínicas del IMSS-Solidaridad o casas de salud de la SSA ubicadas en las comunidades.

Según refieren los *poxtawanejetik, así* como algunas madres de la comunidad, de lo que más enferman los niños es de gripa, anginas, diarreas y empacho, que se considera, son enfermedades que se desarrollan desde adentro; también se señala que anginas y gripa dan porque se ingieren alimentos fríos, así como por exponerse a cambios bruscos de temperatura o por exponerse a aires fríos; también porque se caen al jugar y andan en la noche en la calle, en consecuencia pierden el *ch'ulel*, en este caso el único que puede recuperar el *ch'ulel* es el *poxtawanej*.

Estas enfermedades se clasifican como enfermedades propias del cuerpo, vienen de adentro, se desarrollan por la debilidad misma del cuerpo. Las anginas y la gripa son enfermedades limitadas que se curan sin necesidad de realizar un proceso ritual especial o

*ujultayel;* en general se consideran enfermedades leves de las que curan rápidamente niños y personas adultas si toman las plantas medicinales adecuadas o en su caso medicina de farmacia.

El pronóstico de las enfermedades se basa en diversos juicios, los especialistas mencionan que hay niños que de *k'ajk'al* (calentura) y *ojbal* (tos) llegan a morir debido a que se dejó desarrollar la enfermedad sin consultarlos o porque ese era su destino en el *Balumilal*, y porque siguieron comiendo líquidos y alimentos fríos y calientes sin tener ningún cuidado.

Las medidas terapéuticas reconocidas por los especialistas para atender la calentura son las plantas medicinales, como higuerilla roja (*tsajal ch'upak*) y *tsajal ts'eman* (no conocen el nombre en español), pero también reconocen que muchas familias utilizan medicamentos de la clínica o farmacia, en este caso toman paracetamol o neomelubrina.

Los especialistas también reconocen que la gripa puede ser causada por un mal aire (*chopol ik'*) en este caso el enfermo de gripa no resolverá el problema tomando medicamentos de farmacia, pues requiere de un tratamiento especial @se requiere@ de un *ujultanel* (rito y oración terapéutica).

En contraposición, las enfermedades como *k'ak' sitayel* (mal de ojo) y *xi'el* (susto o espanto) se consideran como males que vienen de afuera y son causados principalmente por aires (*ik'etik*) propiciados por un agente externo. En general, se considera a *ik'etik* (aires) esencias contaminantes transmisoras de enfermedades.

Los *ik'etik* son considerados un puente entre el mundo *Ch'ul* (Mundo-Otro) y el *Balumilal* (Tierra-cosmos), mundo sagrado, espiritual y el mundo físico y ambos mundos se contraponen y al mismo tiempo se complementan.

Mal viento o mal aire (*chopol ik'*) es un concepto muy amplio en el que caben muchos significados, por ejemplo: los vientos malsanos del norte, rumbo cardinal que en la cosmovisión local se considera origen de todos los males de las comunidades tseltales, los aires de pozos y cavernas, los aires de personas malas o borrachas, el aire de las enfermedades que se pasan de una persona a otra, los aires de muerto, pueden proceder de la violencia, la muerte y las malas acciones de las personas, de objetos inanimados, de plantas y animales. Los sucesos sociales o hechos de violencia que acontecen en las

comunidades de la región se asocian a los aires desarrollados por diversas entidades anímicas de personas o grupos de personas que propician enfermedad.

Este concepto de los malos aires también se relaciona con la conducta moral de la personas, abarca múltiples representaciones e influencias dañinas tanto de tipo climático considerado emisario de las deidades intermedias y superiores, como desarrollados por entidades malignas como los *lab* dadores de enfermedad.

Se cree que las personas de vista envidiosas (*pich'o'tan*) llevan un aire caliente o frío. En general se consideran a los fenómenos físicos entes vivos que producen un desequilibrio de la temperatura corporal (frió/caliente) de las personas buenas.

Por otro lado, las infecciones intestinales son causa de muerte importante entre la población tseltal de la zona, principalmente afecta a los infantes y lactantes, aunque también los adultos están propensos a sufrir de estas enfermedades. Entre las representaciones que los *poxtawanejetik* dan sobresale el concepto de frialdad. Sin embargo el calor que entra en el cuerpo también puede ser causa de diarrea, pero en este caso se observarán evacuaciones con presencia de sangre (*ch'ich'*) y moco lo cual puede indicarnos un cuadro clínico complicado de disentería.

Los especialistas no perciben como problema los hábitos personales y la falta de higiene, adecuados sistemas de saneamiento y manejo de la basura (plásticos y todos los desechos generados en las familias) o de potabilización de la red de agua como causantes de estos padecimientos.

Cuando una persona padece estas enfermedades la familia vive una situación de profunda aflicción, pues la enfermedad traerá problemas económicos y aflicciones a sus miembros. Los *poxtawanejetik* son partícipes de la aflicción de las familias y se preocupan por atender estas enfermedades, en los ritos de curación utilizan diversos rezos y plantas medicinales para salvar-curar a las personas. Al detectar estas enfermedades, se pone en juego el conocimiento etnomédico del *poxtawanej* y su poder de diagnosticar e identificar correctamente si la enfermedad es natural, pero cuando es identificada como sobrenatural tratan de no alterar o preocupar indebidamente al paciente y su familia. Sin embargo, ellos opinan que todas las enfermedades son sufrimientos del cuerpo, pero también lo resiente el *ch'ulel*.

#### 4.2.2 Enfermedades propias del *ch'ulel*

Se considera enfermedades sobrenaturales o propias del *ch'ulel* a aquellas, originadas por la fuerza de la naturaleza o del Balumilal (Tierra-cosmos) y por la influencia de diversas entidades anímicas<sup>158</sup> (López Austin; 1984; Lupo 1995; Page Pliego 2005 y 2010) pertenecientes a las personas envidiosas y propiciadas por ak'chamel (mal echado).

Hay un tipo de enfermedades que son ocasionadas por la fuerza del Balumilal, que pueden ser consideradas como de origen natural, y que son causadas por el Chichmamtik y sus dueños, los *ajawetik*, estas se clasifican como *lekil chameletik* (enfermedades buenas); sin embargo, comúnmente se les clasifica como sobrenaturales porque no pueden ser diagnosticadas ni tratadas por la biomedicina. Entre las más comunes podemos nombrar el xi'el (susto), paslam (hinchazón de pies), sak' paslam (hinchazón de pies con colaración rojiza), me'winik (alteración), diferentes ik'etik (aires). Estos padecimientos son estados mórbidos propios del *ch'ulel* de las personas. El *ch'ulel* es atrapado y está destinado a sufrir el daño, pero al dañarlo propicia o deja entrar la enfermedad en el cuerpo, como nos indica el siguiente argumento del colaborador ASP:

- ¿La enfermedad del *paslam* es caliente y cómo se cura?
- Bueno el paslam rojo es caliente, el paslam blanco es frío, hay paslam que avanza muy rápido y pudre la piel y hay *paslam* que solo da dolores.
- ¿Cómo es la persona que tiene *paslam*?
- No puede levantar sus pies, es como que si tuvieras un clavo en el pie, si no se da plantas medicinales no se cura.
- ¿Qué plantas utiliza para curar un *paslam* blanco?
- Utilizo plantas que se buscan debajo de las montañas, cristal, hierba roja, hierba rayada.
- ¿Y con el *paslam* rojo?

- Tiene otras plantas, no le meto plantas rojas, solo blancas, creo que lo conoces el que crece sobre las piedras, el árbol ácido que le dicen, hierba de cristal, planta de coralillo.

Otra enfermedad sobrenatural que se presenta con cierta frecuencia en las comunidades tseltales es el yayinab (enfermedad de nacimiento o de nacer en el mundo), es un tipo especial de espanto o susto que sufren los recién nacidos. Al nacer el bebé se espanta y su ch'ulel es atrapado por el Chichmamtik, el bebé puede llegar a morir si no es atendido por

158 La definición de entidad anímica fue acuñada por López Austin, pero en este apartado retomo la definición

de Alexandro Lupo por ser mas acorde a mis objetivos de investigación la cual dice así: (...) La energía que da vida al hombre no se puede reducir a una única fuerza espiritual, ni deriva y depende de una sola fuente de vida, sino que se descompone en una pluralidad de formas perfectamente identificables, que en otra parte hemos llamado componentes espirituales o, tomando en prestamo una expresión feliz de López Austin entidades anímicas. Se trata precisamente de entidades diversas, dotadas cada una de identidad propia y con propiedades precisas en relación con el funcionamiento del organismo." (Lupo 1995: 112-113)

medio de un ritual especial conocido como *tam alal* (levantada del bebé), el ritual tiene el objetivo de recuperar el *ch'ulel* de la persona recién nacida y asentarlo o arraigarlo en los centros anímicos del cuerpo.

Otra enfermedad de los recién nacidos es el *k'ak'citayel* (mal de ojo), pertenece a la clasificación de las enfermedades sobrenaturales y es propia del *ch'ulel*. Esta enfermedad no se desarrolla por un mal echado, se origina cuando a una persona adulta le gusta el bebé o tiene celos de que la familia tiene un hijo y por tener una vista caliente, por su *ch'ulel*, le pasa el calor al cuerpo del bebé y en consecuencia se enferma.

Una enfermedad asociada a la vista caliente es el *k'exlal* (vergüenza), las personas creen que se origina por hacer el ridículo ante la gente o que la gente ridiculiza a la persona, si se agrava la enfermedad se manifiesta en forma de granos por todo el cuerpo, la cual debilita poco a poco hasta convertirse en una enfermedad letal nombrada como *kexlal chin* (vergüenza de granos)<sup>159</sup>.

La enfermedad de *xi'el* (espanto) es una enfermedad de múltiples características y síntomas y de alta prevalencia en la comunidad. Depende del lugar en donde ocurre el espanto o susto de la persona, el *ch'ulel* queda atrapado en ese lugar, para nombrar el padecimiento específico se agrega el topónimo del lugar donde ocurrió el suceso o cosa que propicia el espanto, se puede nombrar como espanto de: culebra, río, cueva, cerro, montaña o cualquier otro elemento de la naturaleza; otros tipos de *xi'el* son: borracho, perro, caballo, cerdo, res, accidentes en carros.

Cabe aclarar que algunas personas son más propensas a espantarse en cualquier lugar porque el tipo de *ch'ulel* que poseen es común y ordinario y el de otras son más

<sup>159</sup> Gracia Imberton nos acerca a la contradictoria vida social de la comunidad ch'ol de Río Blanco, municipio

simbólicos de sus portadores y de las competencias entre ellos. En base a esto, la autora nos muestra cómo el conflicto social es canalizado o se expresa en esta enfermedad, cómo los actores sociales manejan discursos y prácticas para solucionar los procesos conflictivos de una manera terapéutica y de eficacia simbólica. Para un análisis más detallado de esta enfermedad entre los choles ver Imberton Deneke, 2002.

216

de Tila, y cómo la enfermedad conocida como vergüenza se manifiesta en una multiplicidad de síntomas. Según la autora la vergüenza es una enfermedad que no está totalmente relacionada con el alma, como sí lo están otras enfermedades como el susto. La autora nos presenta el panorama social donde se desarrollan los síntomas de esta enfermedad la cual acontece en un entramado de relaciones sociales conflictivas; nos muestra las historias particulares de tensión entre familiares y vecinos. La vergüenza es solo la expresión o vehículo donde se exponen las diferencias sociales y la tensión por la escasez de los bienes materiales y simbólicos de sus portadores y de las competencias entre ellos. En base a esto, la autora nos muestra cómo el

fuertes porque su *ch'ulel* tiene más yu'el (poder), se consideran personas fuertes y con una carga de k'ajk'al (calor) mayor que las personas ordinarias<sup>160</sup>.

Por tanto, el *ch'ulel* es susceptible de perderse con las impresiones y sustos, pero igualmente puede ser arrebatado "agarrado" por toda una serie de personajes, los *ajawetik*, algunos de ellos encargados de la protección de los seres humanos que habitan el altiplano tseltal yajalonteco. Al respecto un colaborador nos dice lo siguiente:

La enfermedad que le dio a tío Rogelio es porque se cayó mucho en su milpa, el doctor de la clínica dice que tiene embolia, pero nosotros sabemos que es por *xi'el muk'ul ja* (espanto de río) porque los que tienen embolia ya no pueden caminar, ya no comen y ni hablan. Pero aquí dicen los *kermanos* que es por *xi'el*, ya es hombre de edad ya no tienen mucha fuerza su *ch'ulel*, y por eso es que se enferma mucho. El *ajaw* sirena atrapó el *ch'ulel* en el río y por eso el *ujultawanej* tiene que realizar el *sjelel* (trueque), pero también tiene secreto si el *poxtawanej* no sabe platicarlo (*yujultay*), el *ajaw* del río no le va a dar el *ch'ulel* y tío Rogelio puede morir.

En las comunidades ubicadas en las postrimerías de los cerros, se acredita la existencia poderosa del *chawuk* (el rayo), que principalmente habita lugares próximos a las comunidades, como cerros, hondonadas, acahuales y ojos de agua, se cree que estos lugares están vivos son "*mero kuxul*" (vivos o con vida). El rayo pertenece al mundo *Ch'ul*, al mundo de arriba, vinculado según el creencias con el *Ch'ul chan* (el mundo de arriba).

Como ya se ha mencionado, los rayos son de dos tipos, verdes y rojos; el rayo verde es el bienhechor de las comunidades anuncia que pronto lloverá y traerá buenas cosechas a los ejidatarios. El rayo verde está asociado a *Kajwal-Dios* y el rojo está asociado al *Pukuj* (Diablo). Sin embargo, las personas irreverentes que se encuentran en el camino al *s'ik'al* (rayo) –identificado como un hombrecillo de larga cabellera que se alimenta de las puntas del chayote (*ch'umt'e*)- y no se protegen adecuadamente, corren el riesgo de enfermarse de *xi'el chawuk'*. Entonces el *poxtawanej* está obligado a realizar el *ujultay* (rezos para recuperar el *ch'ulel*) en las montañas sagradas donde regularmente cae el rayo y vive en las cuevas<sup>161</sup>.

1

<sup>&</sup>lt;sup>160</sup> Jaime Page, señala que para los tzotziles de San Juan Chamula el *xi'e*l fue ocasionado por la "caída que sufrió el apóstol San Mateo al pisar un resbaladizo trozo de madera cerca de un ojo de agua, consecuencia de lo cual sufrió un calosfrío por el susto, presentándosele más tarde diarrea y calentura" (2005:242).

los listas Guiteras nos informa que un padecimiento como el susto o espanto está presente entre los tzotziles de Chenalhó nombrado como *muc'ta ch'ulelal* y nos dice lo siguiente: "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 descuido del *wayjel* sería

Es por esta razón que el *poxtawanej* se prepara y protege para entrar a los lugares prohibidos y realizar el *jmajtan Dios* (ofrendas) para evitar los resabios y celos dañinos de los *ajawetik*. En estos espacios marcados, pero sin reconocimiento público aparente, generalmente se coloca una cruz para marcarlos como lugares sagrados. <sup>162</sup>

Una enfermedad prácticamente incurable es el *sojkem jolol* (literalmente significa estar loco o perder la razón), se relaciona con las personas que al intentar aprender cosas del Diablo, y no lograrlo, se vuelven locas. Otra opinión refiere a que la locura es exceso de calor en la cabeza, ocasionado por espanto, por pensar mucho y soñar, por preocupaciones y cólicos. Puede considerarse una enfermedad de *lab* y mal echado que en muchos casos es propiciada por envidias como nos relata el colaborador JVL:

Bueno ahora vamos a contar eso, creo que no lo conoces el hermano Mendoza, viene en mi casa me ayuda a cortar café, o sea así como a mí me piden que cure a un kristiano, pero yo no le entro, no es enfermedad de Dios, o sea que se fue con el libro del Diablo. Porque quería aprender a poner mal y no pasó los aprendizajes del libro, perdió la razón, se volvió loco, se enfermó de sojkem jolol. Sale a caminar, Kajwal-Dios lo trajo bien al mundo pero como quiere dinero, que le muestran el Diablo, el Diablo no tiene dinero, el dinero es de Dios, así está, y lo curó nuestro hermano. Es un pastor que es su pariente, tienen terreno con sus familiares, pero no sé si era un pastor verdadero, tenía buen carro, muchas cosas, grabadora, modular, televisión, muchas cosas y su hermano es muy pobre y fue a pedir favor con una persona que sabe sobre mal puesto (mal echado), se preguntaba, por qué yo soy muy pobre y mi hermano no me dio nada, se envidiaron. Vinieron a ver al hermano Mendoza, vivía por acá, el pastor lo molestaban mucho, la televisión en la noche estaba en la mesa y al amanecer desaparece y vuelve a comprar otra y le sucede lo mismo. Desaparece, como que el Diablo lo saca, tiene buena ropa sus hijos, cobijas en la mañana ya no hay nada, cada vez más se vuelve pobre, entonces acudió a un poxtawanej para que viera qué le está pasando. Al poxtawanej le ofrecieron tres mil pesos, en ese entonces era mucho dinero, te doy tres mil pesos y cúrame, y dime qué es lo que me está dañando, el hermano Mendoza supo que quién era el que estaba haciendo daño, le dijo..., es tu propio hermano, pidió favor con los que saben poner mal (mal echado), hacen magia, los espiritistas son ellos, les pagó, apenas tenía eso pero pagó para hacerte daño.

- ¿Se puede regresar la maldad?
- Sí, pero es muy difícil, no es muy seguro, decía el *poxtawanej*, pero te voy a dar esto, le mostraban el dinero. Fue a curarlo, lo tentó los tres mil pesos, cuando llegó, empezó a preparar su

víctima de otro, la ánimas de los muertos pueden castigarlo o, si se trata de un *wayjel* de un *Totilme'il* quedaría a merced del *potzlom* o jaguar, su declarado enemigo" (1965:125).

Pitarch nos informa que en el territorio de Cancuc, pero en toda la región de los altos de Chiapas, "abundan cruces (*kurus*). Se hallan junto a los manantiales, cerca de la entrada de ciertas cuevas profundas, en las cimas y en la base de las montañas importantes, en intersecciones de senderos. Son cruces de madera de aproximadamente un metro de altura que deben de sustituirse de continuo porque se pudren con la humedad, y como muchas de las antiguas no se retiran, acaban formando grupos, a menudo semiocultos por la vegetación. (...) Las cruces tseltales protegen del exterior" (1996: 205-206). Para Evon Vogt (1979:263) las cruces de Zinacantán, que rodean la población son adornadas con ramas de pino verde en su lado "exterior", mientras que su lado "interior", aquel orientado hacia a las casas, es decorado con geranios, el autor interpreta esta distinción entre plantas salvajes (el pino) y plantas cultivadas (el geranio) como la marca de diferencia entre el espacio "natural", salvaje, y el espacio humano, socializado" (citado en Pitarch 1996: 205-206).

trabajo, abrió la Biblia, pero no lo hizo con todo el corazón, no solicitó ayuda, entró temeroso, si hubiera entrado con todas las fuerzas y su voluntad no lo hubieran dañado. Estaba a la mitad de su trabajo cuando llegaron a orinar en sus velas, el orín cayó así de la nada y todas las velas se apagaron, las encendió de nuevo y seguía rezando, sintió que le llegó en el cuerpo, algo caliente pasando en todo su cuerpo, bueno ya estuvo con esto, decía, no se pudo, ya me atrapó a mí, le pagaron y regresó el mal. El pastor quedó bien, pero el *poxtawanej* vino con problemas, la enfermedad quedó en su cuerpo, es difícil curar las enfermedades del *Diablo* (los males echados).

- ¿Qué se debe hacer para curar esas enfermedades y que no regrese la enfermedad?
- Bueno, pero como entro solo, se puede de dos, no tres para que haiga (sic, haya) fuerza, uno solo no se puede.

Estos padecimientos forman parte de un conjunto de enfermedades propias de la cabeza, como el *tup'uli'k* (convulsiones), el *chawaj* (mareo y nauseas), el *tiaw jolol* (dolores intensos de cabeza), *kux jolol* (dolor de cabeza). Consideradas enfermedades sobrenaturales porque atacan no solo la inteligencia de la persona sino al mismo *ch'ulel*.

Se cree que las víctimas de estas enfermedades tienen mayores ataques, convulsiones y dolores de cabeza durante las fases de la luna, el *tup'ul ik'* aparece más en *sch'ayel u* (luna nueva) *ó smujel u* (luna llena) y el *chawaj* aparece tres veces al mes<sup>163</sup>.

Los *poxtawanejetik* nos dicen que la persona pasa por un periodo de *xtup'otik* (apagar o apagarse), es decir que el corazón se apaga. Las consecuencias de estos padecimientos son la cabeza caliente, la vista borrosa y el mareo, la pérdida de equilibrio, tener mucho sueño y no poder comer después de una crisis convulsiva.

Las formas de atención relatadas por los especialistas coinciden en sangrar la cabeza con un vidrio de color rojo. Realizan pequeñas perforaciones o punciones con la punta del vidrio en el perímetro de la cabeza, después colocan un emplasto de diferentes plantas medicinales amarradas a un paliacate de color rojo, se utilizan plantas de una calidad fría y caliente, las más usadas son el *chijilt'e* (saúco = sambucus nigra), *chant'e*, (planta amarga),

<sup>163</sup> Para Enrique Eroza las crisis convulsivas de tsotsiles y tseltales de los Altos de Chiapas son parte que

son considerados eventos que ocurren dentro de la cabeza. De acuerdo con los testimonios se considera que la cabeza se calienta, lo que fue referido a menudo como fiebre. Esta idea parece basarse en el gradiente fríocalor, base de un sistema clasificatorio muy conocido en México y Centroamérica, que define los atributos de diversas enfermedades de acuerdo con estos estados. El tratamiento empleado por curanderos consiste en sangrar la cabeza del paciente con un trozo de cristal para reducir el calor. Otros refieren baños dispuestos con una mezcla de plantas que también suele aplicarse en la cabeza (Eroza 1999:27).

conecta la incertidumbre social con la enfermedad/infortunio y que puede moldear por entero estas experiencias. "La idea de que la vida social (los pensamientos y sentimientos de los otros) es por principio indeterminada y, por tanto, sin importar que en ello medie o no conflicto, constituye también una fuente potencial de enfermedad/infortunio". Para el autor, las crisis convulsivas son un determinante social y forman parte del estigma social, porque las personas que sufren estos padecimientos están propensas a sufrir otros padecimientos o accidentes ocasionados por las caídas. El mismo autor nos dice que en "los periodos críticos

*xch'el*, ajo, al respecto el colaborador Dixim nos indica cómo atiende a sus enfermos cuando padecen estas enfermedades.

- ¿Cómo cura el tiaw jolol (dolor intenso de cabeza)?
- -Asperjo y le pongo plantas frías, *chijilt'e, chant'e*. Así le pasó al hijo de mi compadre Alberto, le asperjé y durmió, después le di hierbas para envolver la cabeza y se curó.
- ¿Algunos dicen que punzan la cabeza?
- Sí, cuando el dolor es muy fuerte. Yo lo hago con un vidrio rojo, sale sangre y se ponen las hierbas preparadas.
- ¿Por qué escogen al vidrio rojo?
- Así está, dicen que es mejor.
- ¿Será que porque tiene el mismo color que la sangre?
- Creo que sí, no utilizamos vidrio blanco, puro rojo, se le pone el preparado para que no entre aire en los piquetes.
- ¿Ha curado dolor de corazón?, ¿por qué les da eso?
- Mero, bueno dicen que empieza por hacer corajes, cólicos, preocupaciones, a veces es por parásitos.
- ¿Cómo lo cura?
- Utilizo la misma medicina que ya les enseñé y tengo otro para mezclarlo y se toma, se hierve con *chawaj pimil*, raíz de perejil.
- ¿Haz curado sojkem jolol (locuras)?
- Sí, pero lleva mucho tiempo, mucho gasto, hay que hacer muchos rezos.
- ¿Por qué se vuelven locos?
- Es el calor de la cabeza que se excede. Curé a un señor en su casa, le recé y le di plantas, hojas del árbol de cedro, frijol de rabia, bueno dicen que pasaron tres *poxtawanejetik* y no pudieron curarlo, no sé si lo que le di fue lo que lo curó.
- ¿Has curado al *chawaj*?
- Es el mismo que dolor de cabeza.
- ¿Puede tirarnos al suelo?
- Sí, es igual que el tup 'ul ik' (apagar la cabeza, la vista).
- ¿Con qué plantas lo cura?
- Utilizamos xolom ik', chawaj pimil, corteza de árbol de cerdo.
- ¿Por qué les da chawai?
- Mero no sé, es por espantos, por enojos, por cólico, por preocupaciones.

La falta de respeto al espacio que integra la casa también es causa de enfermedad. Si una persona quebranta el código ético y moral de la familia, constantemente se burla de la casa y dice que se va para siempre del hogar y no lo realiza o por pleitos y conflictos familiares además de persistentes agresiones dentro de ella (violencia intrafamiliar), el *ch'ulel* es atacado por el aire de la casa (*yik'al na*), cuya característica principal es torcer la boca de la persona y si no se detecta a tiempo o no se acude al *poxtawanej*, la enfermedad se complica transformándose en una forma de convulsiones (*tup'ul ik'*), enfermedad grave, peligrosa y difícil de curar además de estar totalmente estigmatizada puesto que la persona con estos

síntomas se considera nociva para la comunidad, nuevamente nos indica el colaborador JVL:

- Es ataque lo que decimos nosotros como *tupul ik'* aparece en *sch'ayel u ó smujel u* aparece tres veces al mes.
- ¿Es por el *yikal na*?
- Por eso puede ser por el aire de la casa o porque se ha asustado por un cerdo. Así curé a un muchacho, pasó en un rancho de los Trujillo allá por el cerro. Era pequeño el niño y en un tanque entró un cerdo y se cayó y los cerdos empezaron a gritar y el niño se asustó, es por eso que el que le da ataque es aire de cerdo, le sale espuma como al cerdo, se cura con la corteza del árbol de cerdo, se toma. Pues no llegué a curar a la hija de doña Rosa porque saben que sé curar, pero no me llamaron a mí, y yo no puedo entrometerme.
- ¿Aunque la persona esté a punto de morir si no estás a cargo de la curación no puedes ayudar?
- No, no puedo si hay alguien curándolo no podemos meternos, si nos piden, hasta que se va el otro compañero podemos curarlo aunque ya sea sobra, porque si lo hacemos al mismo momento chocan las medicinas y fuerzas.

Por último, las enfermedades sobrenaturales causadas por las personas que tienen mayor yu'el (poder) y stalel (arte o don) se asocian a los males echados. Son personas rencorosas, envidiosas que no quieren ver a las otras personas con abundantes bienes y cosas o que les esté yendo bien en el trabajo, con más dinero y con éxitos personales; por ello se les propicia y echa daño o males. A veces solo se empieza escondiendo el ch'ulel, la enfermedad se conoce como nak'bil ch'ulel (fractura de ch'ulel), se agarra el ch'ulel de la persona y se esconde en un lugar de difícil acceso, puede ser una cueva fría, húmeda o un lugar seco y lejos de la comunidad para que su liberación sea más difícil y sufra más tiempo el cuerpo y la familia gaste más dinero. Sin embargo, los poxtawanejetik y la personas en general, eximen a las personas de ser las responsables directas de propiciar las enfermedades echadas, justificando que no son ellas que enferman sino los que tienen labetik (los dadores de enfermedad o los que echan mal), que junto con el Diablo, son quienes se apoderan del cuerpo y de la boca de las personas; sin embargo, esto lo dicen para protegerse de los males y que los *poxtawanejetik* no puedan contrarrestar los males echados o identificar a las personas que arrojan el mal, así nos relata su experiencia otro colaborador que dice lo siguiente:

- ¿Se puede fracturar el *ch'ulel*?
- Si el *ch'ulel* se fractura, le hacen daño por el mal espíritu (los *labetik*, los que echan mal y enferman).
- ¿Qué le hacen?
- Es en el *ch'ulel* que lo hacen, así murió una hermanita, era una niña muy fuerte. Bueno en donde entra la maldad es en los pleitos, entre padres, hijos en la casa; entonces así entró esa enfermedad, era muy fuerte, pero así como decimos su *ch'ulel* era muy bueno, estaba muy pequeña y ya molía

el nixtamal para la tortilla, no alcanzaba el molino pero buscaba algo para subirse y así trabajar, en una ocasión su papá pidió pollo, después empezó a tomar con sus cuñados, empezó a pelear y golpeó a su esposa; al anochecer salió mi mamá con mi hermanita, yo estaba durmiendo. Ella vio algo en lo alto del Cielo alumbrar, eso le decimos que es el *ch'ulelal*, mi mamá rezó. Le dijo a mi hermanita, mamacita es tu *ch'ulel* no te vayas a entregar; no, contestó mi hermanita; sí, es cierto, al amanecer su pie estaba hinchado y fracturada gritaba de dolor, fuimos a traer un *jultawanej* (persona especial que reza para sacar el trabajo de un *lab*, o un buen rezador de cerros, ojo de agua) Don Pancho de Petalcingo; en su *ch'ulel* lo dañaron decía, dos días después en donde se tiende la ropa pasó un remolino y se llevó toda la ropa y era porque más tarde mi hermanita falleciera, solo aguantó tres días.

- ¿No se pudo hacer nada?
- Nada, algunos dicen que todavía se puede salvar, pera ella ya no la salvaron y también por su *ch'ulel* que es muy bueno.
- ¿Creo que ella no se protegió y no se salvó?
- Creo que no. Lo que camina en el Cielo y lo vemos alumbrar a algunos son buenos y otros son malos. Si ves caminar (alumbrar) algo rojo en el Cielo es el *paslam che*', es malo.

Para tener idea de la dimensión y hasta dónde llegan los efectos de la envidia como causa esencial del mal echado, el *pich' o'tan* (persona envidiosa) a diferencia de los celos (*ich'multaye*l); que se focalizan en la posesión, el *pich'o'tan* (envidioso) se centra en la persona que posee el bien deseado y llevará más a privarle de él que a apropiárselo, el siguiente ejemplo es de un *poxtawanej* que se enfermó del mal echado a causa de la acción de envidiar, nos comparte su experiencia en el siguiente relato:

A mí me prestaron (me echaron) escozor de maíz, escozor de frijol, y no tengo mucho maíz ni frijol, solo porque me gusta trabajar mucho, me lo dieron en la mano, empezó a salir escamas en mi mano y no me dejaba trabajar, a las nueve de la mañana ya no podía trabajar, salía sangre y no podía agarrar mi machete, estuve cuatro años así<sup>164</sup>.

También los *poxtawanejetik* se contagian de los males echados cuando se les dificulta curar las enfermedades sobrenaturales ocasionadas por la envidia como en el siguiente caso:

Si tienes mucho café pueden prestar cascabillo de café, residuo de café y todo porque la persona es envidiosa, rencorosa. El residuo de café te lo meten en el estómago y sale igualito que lo natural, tiene medicina si llegan a tiempo. Así murió el hermano Aurelio de La Victoria, le prestaron suciedad de café. Llegué a verlo pero ese día moriría y les dije: - ya no puedo hacer nada, ya estás a punto de morir, pero les voy a mostrar lo que lo está matando, pedí un huevo y empecé a orar y pasar el huevo en su cuerpo, quebré el huevo y salió un puñito de residuo de cáscara de café podrido. Las personas prestan estas cosas por envidia, solo Dios sabe si en realidad son las personas que lo hacen, el que tiene enemigo lo hace; el que es malo platica y reza con el Diablo, pueden prestarte cualquier cosa 165.

<sup>&</sup>lt;sup>164</sup> Entrevista No. 3 con el Sr. *poxtawanej* ECV realizada el 21-11-2005, Yajalón, Chiapas. Diario de Campo. MAMC.

<sup>&</sup>lt;sup>165</sup> Ibidem

Los casos de envidia son ejemplos de verdaderas tragedias individuales y familiares, es una constante de preocupación entre los poxtawanejetik, pues entre ellos se generan estos sentimientos por ganar más pacientes, lo que significa obtener mayores remuneraciones tanto en dinero como en prestigio social. Un poxtawanej colaborador de la colonia ejidal Lázaro Cárdenas, municipio de Yajalón, que hace más de 10 años vive en la cabecera del mismo municipio, tuvo que abandonar su solar en la colonia a consecuencia de la envidia manifestada en las constantes visitas de diferentes *labetik* de sus enemigos incitándolo a la violencia. En los sueños los envidiosos lo molestaban, le propiciaban malos sueños (chopol wayich) se manifestaban en diferentes animales que lo atacaban y le ocasionaban dolencias en el cuerpo, porque le envidiaban su trabajo y no lo dejaban trabajar curando a los enfermos de la comunidad. Para protegerse mantenía encendida durante todo el día y la noche velas grandes y veladoras en el altar doméstico. Fue tanta la presión y obligación de cumplir con los cargos que le imponía la comunidad que tuvo que abandonar su solar. Me relataba que en Yajalón "no hay trabajo obligatorio, no hay faenas comunales y no hay envidia de mi trabajo, la vida es más fácil". Este sentimiento, que al principio puede parecer accidental, es muy común en el medio indígena. Hace entrar en juego al poxtawanej y al ak'chamel.

Para no despertar la envidia y reducir los posibles daños de los vecinos cuando las familias vienen de compras del Pueblo de Yajalón, y se trasladan en el transporte colectivo ejidal, se introducen los alimentos en cajas de cartón y en bolsas de plástico de color negro. Las personas de las comunidades nunca exhiben sus compras o los productos de su milpa a la vista de miradas indiscretas. Solo se trae del campo la cantidad estrictamente necesaria de mazorcas para no verse en la situación de tener que dar explicaciones a su vecino para contrarrestar su envidia. Para evitar la envidia ajena, y un posible acto de mal echado (ak'chamel) como consecuencia, es necesario disimular lo que las familias tseltales poseen y gozar de ello de modo discreto y poco ostentoso.

Se evita despertar envidias minimizando todo juicio positivo sobre sí mismo y sobre su familia, el estado de salud, los méritos de su casa, la calidad de la ropa que se viste y de la comida que se ingiere.

Toda compra genera preguntas sobre su precio y por ello hay días específicos que las personas gozan de ello como en el año nuevo oen lo días de carnaval y de fereia en la

fista del santo patrón de Yajalón. Las envidias son propiciadoras de diversos males echados y enfermedades difíciles de atender, al respecto nos indica el colaborador Xuno:

- ¿Es difícil curar estas enfermedades?
- Son muy difíciles de curar, porque es difícil detectar de dónde proviene, y si no sabemos cuidarnos, protegernos, la enfermedad, regresa a nosotros, le dan enfermedad porque no lo quieren ver. Si la enfermedad es muy fuerte que proviene de envidia, alguien lo metió, busco amigos, hasta seis, que son principales, los más viejos, para que me apoyen porque si lo curamos solitos, a veces tenemos problemas muy serios, ya que es la obra del Diablo (se refiere a emplear un tipo específicos de lab) y no de Dios, es fuerte, es difícil de curarlo. O se busca hasta 12 como los discípulos de Dios, se busca seis mujeres de edad avanzada para que nos respalde.

Con lo anterior se puede ver que las personas viven una situación de competencia por la posesión de bienes materiales y simbólicos. El contexto social da la pauta para observar la competencia social, que tiene como base la escasez de bienes materiales y propicia rivalidades, conflictos y desigualdad social. Ocupar posiciones de mayor o menor prestigio o jerarquía en el espacio de la comunidad, da paso a competencias que también se suscitan en condiciones y situaciones diferentes y conduce, en ciertos casos, al resentimiento social. 166

El resultado de esta competitividad y de la lucha por la adquisición de bienes y/o poder simbólico, de los cuales la tierra encabeza la disputa, es la envidia y el mal echado, que consiste en el envió o introducción de enfermedad (pukujil chamel). Utilizando el poder inherente de diferentes entidades anímicas zoomorfas que introducen pelos, uñas, saliva, frío de los animales de agua; o también, animales o bichos pequeños, incluso vegetales como cascabillo de café o de maíz. Dependiendo de la fuerza anímica del dador de enfermedad, estos males pueden llegar a ser mortales, o incluso matar al instante. Como ejemplo tenemos el caso de un muchacho que murió por un mal echado, le introdujeron en el estómago una serpiente y al morir todos vieron salir a la serpiente del estómago<sup>167</sup>.

- ¿Por qué hacen mal esas personas?
- Pero como no quieren que estés bien, que vivas bien, que estés feliz en tu corazón.
- ¿Es la persona quien realmente enferma y hace mal?
- No es la persona, es el Diablo, es el Satanás, si dices algo, maldices a una persona el Diablo (el lab) siempre está presente y la persona dice, ya está bien ya lo hicimos cuando en realidad no fueron ellos, es el Diablo.

Sobre el particular, Gracia Imberton dice lo siguiente: "(...) Las circunstancias particulares de competencia se pueden prestar a dos dinámicas diferentes. La primera involucra a agentes sociales que se ubican en posiciones sociales desiguales y, por lo tanto, la relación circunstancial se define en términos de la fortaleza y la debilidad de cada uno de los afectados. La segunda dinámica, en cambio, se presenta cuando la gente que se enfrenta comparte una posición social homóloga". <sup>167</sup> Entrevista No. 1 Con el Sr. *Poxtawanej* ASS. Op. Cit.

- ¿Cualquier persona puede hacer mal y prestar enfermedad o solo aquellos que tienen el don (stalel)?
- Solo las personas que les entregaron los rezos como nosotros, no cualquiera. El *Pukuj* (en este sentido se referirse al *lab*) está aquí, pero también no a cualquiera le dice, solo las personas como nosotros puede ser que nos ponga a prueba o nos provoque, nos incita no dice hazlo, pero como Dios no nos dijo que hagamos daño.
- ¿Se siente en el pulso si a la persona enferma le están haciendo daño o es un mal echado?
- Sí, se siente, como *Kajwaltik* dijo lo sientes-escuchas en las venas, pero así como te digo, no puedo agravarlo, una persona es por naturaleza agresiva y si le dices: te están enfermando es aquel, le dices eso, solo agravamos las cosas. Por eso yo no le digo quién fue, lo que yo quiero es ayudar a curar al hermano. Yo no sé enfermar a una persona, como voy a echarle mal a una persona si no soy hijo de Satanás, soy hijo de Dios, sé curar y ayudo a curar, sé de hierbas, de medicinas pero es de Dios. Pero también siempre está el Satanás y si quiere hacerte daño te lo hace. Él no puede con *Kajwaltik*.
- ¿Entonces es mentira cuando dicen que aquel es un verdadero Diablo, es el mero *lab*, el más fuerte?
- Es mentira, nadie puede, dile a *Kajwaltik*, dile a Jesús, nadie es muy hombre aquí en la tierra, solo Dios sabe. Si te mueres te dice: hijo ahora la vida tuya aquí está, y tu vida llegó hasta aquí; ¿qué más podemos hacer?, nuestro *ch'ulel* no es nuestro es de *Kajwaltik*. A veces no tienes ninguna enfermedad y te mueres de repente y es porque Dios mandó allí. Pero de que un *Kristiano* te haga daño no puede.

La envidia tiene siempre su origen en el infortunio. Más que el deseo de apropiarse de bienes ajenos, la persona nombrada como *bik'tajem yo'tan* (corazón codicioso) codicia la posesión de los otros, es un sentimiento propiciado o por el furor de la persona proveniente del hecho de que otro individuo igual, posea un bien o una situación envidiable.

Esta situación de diferencia instituida entre individuos que originalmente gozan del mismo estatus resulta tan intolerable que induce a la enfermedad. 168

<sup>&</sup>lt;sup>168</sup> Muchas veces la falta de tierras laborables, recurso más preciado en las comunidades tseltales, ocasiona diversos conflictos y tensiones sociales que se traducen en envidias, conflictos y violencia propiciada por linderos y herencias. Esto es ocasionado por la fragmentación de la tierra y el aumento del minifundismo. En las comunidades campesinas tseltales de Chiapas se generan estrategias para paliar la falta de este recurso. Una de ellas es la compra y venta de la tierra al interior mismo de la comunidad, otra es la alianza matrimonial y familiar, pero las más usadas son los males echados o arrojar maleficios para que el cabeza de familia venda sus propiedades y las familias con mayores recursos puedan hacerse de más tierras. Es el caso de las comunidades del municipio de San Juan Chamula que viven una presión política y económica sobre el recurso tierra, el ilvajinel es una estrategia para hacerse de más tierras, la enfermedad es propiciada por mal echado a consecuencia de familias que envidian la tierra. Ulises Contreras (2001) nos proporciona datos etnográficos de este tipo de padecimiento en el paraje de Yolonhuitz, perteneciente al municipio de San Juan Chamula, según el autor los males echados llegan a complicarse de tal manera que la persona llega a fallecer. Para los tzotziles de Chamula, la existencia o presencia de sentimientos como la envidia es una de las razones por las cuales un ak'chamel puede lanzar un mal. El sentimiento de envidia se manifiesta en alguien que ha fracasado o está impedido para aumentar sus bienes materiales. Contrariamente a los j'iloletik de Chamula, los poxtawanejetik de Yajalón nunca mencionan quien es el causante del mal echado, puesto que ellos saben que al señalar o indicar el propiciador del mal, la familia afligida puede desencadenar eventos de extrema violencia propiciando la muerte incluso del poxtawanej. Nunca un poxtawanej mencionará quien es causante de la enfermedad. Para mayor información sobre el ilvajinel consultar a Ulises Contreras (2001).

En el sistema de relaciones sociales de la comunidad tseltal de Yajalón, la envidia cumple otro papel capital, en el sentido que define al otro y al semejante. Este sentimiento existente entre iguales no es pertinente en las relaciones sociales mantenidas entre los *kristianoetik* tseltales y los rancheros mestizos y ladinos que viven en el pueblo de Yajalón, el grupo social que por antonomasia representa a los otros.

Los tseltales, llegada la época de venta de café, deben de pagar las deudas contraídas con los acaparadores del grano aromático, pues ellos venden anticipadamente sus cosechas de café para pedir dinero prestado a los comerciantes *kaxlanes* de la cabecera municipal, en caso de que no paguen no pueden propiciarles males echados a los dudores tseltal por *ak'chamel* (raramente no pagan, porque los mestizos siempre piden escrituras de las tierras, solares y de otros bienes de valor económico).

Por este motivo, observamos que la envidia solo puede generarse entre iguales o entre personas que mantienen un mismo estatus o rol dentro de las comunidades tseltales de Yajalón. Los actos de mal echado son hechos sociales eminentemente provocados por envidia, por ejemplo, el dinero que obtienen los campesinos tseltales por la venta de una buena cosecha de café, puede suscitar que familiares o vecinos, pidan dinero prestado. Negarse en esas condiciones causaría un acto opuesto a los códigos de conducta y reciprocidad comunitaria, aunque de antemano se sabe que el dinero será devuelto.

Los prestamos en dinero son cantidades por lo general pequeñas, pero se trata más que de pagar la deuda, de devolver el bien, con el fin de nivelar las diferencias sociales. Sin embargo, existe una ética entre los campesinos tseltales de evitar deberle algo a alguien porque eso crearía una relación de acreedor-deudor a la que podría seguir, de una u otra parte, un acto de *ak'chamel* (mal echado).

Para entender más sobre la envidia entre los tseltales de Yajalón, se puede comprender más sobre la interpretación que hacen de sus sueños. Recuérdese que soñar con animales feroces, víboras, burros, vacas, camiones de carga, camionetas de trasporte, soldados y accidentes, es de mal augurio e indica que la persona será atacada a través de *ak'chamel* como nos indica el siguiente testimonio del *poxtawanej* Diego:

- ¿Soñaste algo anoche?
- Sí, soñé que hay un problema, los sueños son reales. Tengo un yerno que es chofer que llevó a mi hija por la tarde en un carro y el carro volcó a las doce de la noche.
- ¿Eso es lo que soñaste?

 Soñé que los iban a encarcelar y era por eso. Y sí, es cierto, en la mañana vinieron por mi yerno, pero se escapó. Por eso a mí todos los problemas me los entregan en mis sueños no lo aprendí, lo soñé.

El relato anterior nos indica que los *pich'o'tantik* (envidiosos) piensan atacar a la familia o persona a través de mal echado o violencia. El evento indica que es necesario analizar la propia conducta y las relaciones sociales.

La interpretación del *poxtawanej* sobre este tipo de sueños depende de una lógica aplicada a la envidia, que reprime el deseo de bienes materiales, en el caso anterior al disfrute de un trabajo como chofer de transporte. Ante la imposibilidad de conservar y obtener acceso a estos bienes, éstos se convierten en interdictos, símbolos de mal agüero. Las señales del *pich'o'tan* funcionarían por medio del sueño y los mecanismos de envidia, como herramientas de control social y psicológico<sup>169</sup>.

## 4.3 Estrategias de diagnóstico para la atención de la enfermedad

En el tiempo que he acompañado a los colaboradores *poxtawanejetik*, he podido presenciar en las sesiones de diagnóstico una diversidad de técnicas de pulsación que he documentado etnográficamente. En ningún caso se observó que los pulsadores erraran el diagnóstico o tuvieran problemas en identificar las enfermedades. Mediante sus delicadas técnicas de tacto, dirigidas siempre a los pulsos de la geografía corporal, dan lectura al complejo sistema de signos, símbolos y representaciones que integran a la persona tseltal.

En la pulsación utilizaron únicamente las yemas de los dedos de la mano derecha y en ocasiones especiales las dos manos, se utiliza especialmente el dedo pulgar derecho y en ocasiones especiales la de los dedos medio e índice para sentir-escuchar "las venas" de los enfermos.

Solo en casos especiales realizaban un complicado viaje por la geografía corporal, buscando los pulsos de las coyunturas y extremidades inferiores del cuerpo. El diagnóstico es un arte complejo que involucra el tacto-pulsación (*ayel-pich'el*), se utiliza igualmente para detectar la ausencia o no del *ch'ulel* de los enfermos.

\_

Fravre, reporta que entre las comunidades tzotziles y tseltales existen los "celos institucionalizados", no concordamos con esta idea, puesto que en las comunidades Yajalontecas tseltales, cuando se llega a tal extremo de envidiar a las familias, se dan casos de muerte y por tanto de migración definitiva, las personas prefieren salir de las situaciones sociales de rencor, avidez y sospecha de ataques de *ak'chamel* que quedarse en el lugar de los hechos (Favre 1973:122).

La siguiente sección analiza las estrategias de pulsación y diagnóstico que realizan los *pich'awanejetik* (pulsadores-diagnosticadores) para identificar las enfermedades y aflicciones de las personas, si bien no son las únicas estrategias de diagnóstico son las más empleadas por los *poxtawanejetik* tseltales<sup>170</sup>.

El escuchar-sentir (a'iyel) la enfermedad, como los *poxtawanejetik* lo nombran, es el análisis de los síntomas de aflicción, dolor e infortunio que padecen las personas enfermas. El *pich'el* (diagnóstico-pulsación) es la parte inicial de todo trabajo terapéutico. En el diagnóstico se concretiza y se ponen a prueba los conocimientos adquiridos durante la etapa de formación onírica del *poxtawanej*. Sin el diagnóstico el proceso de saludenfermedad-atención no tiene relevancia significativa, pues a través de el *pich'el* (diagnóstico-pulsación) se activan los códigos semánticos elaborados en el marco de la cultura tseltal para interpretar y diagnosticar las enfermedades.

Este acto-adivinación (*slikmochtay*) del *poxtawanej* es un arte complejo y sofisticado, donde se usan diversas materias sagradas y símbolos religiosos que emanan del sistema de creencias religiosas propias de la cultura tseltal de Yajalón.

Las venas hablan (*sk'opo te ch'i*) en todo el cuerpo, pero sobre todo en las articulaciones se encuentra la voz del pulso, las venas pequeñas son las mejores para comunicarse y escuchar la voz de la enfermedad (*k'op chamel*), sentirla y diagnosticarla. Por tanto, los *poxtawanejetik* hacen una cuidadosa lectura de los signos que expresa el cuerpo, interpretan los símbolos y signos exteriores e interiores que acontecen en la sangre y en las venas y su capacidad especial para sentir-escuchar y ubicar el *ch'ulel* fuera o dentro del cuerpo, como nos indica el colaborador J. V..

- ¿Cómo empieza a diagnosticar-sentir (pich'el) la enfermedad?
- No, es por eso que primero le decimos a Kajwal-Dios, pulsamos la muñeca de la mano derecha, porque la izquierda es después, Dios está en la mano derecha, cuando murió en la cruz Kajwaltik-Jesucristo dijo: el que está en mi derecha se salva, el que está en mi izquierda será siervo del Diablo, es por eso que no debemos hacerlo al revés, así está, de cómo estamos es obra de Kajwal-Dios. Mira cuando Kajwaltik-Jesucristo entró en Jerusalén, tendieron cobijas, ramos, con muchas plantas le protegieron los pies de Kajwaltik, tiene un significado, Kajwal-Dios como que no le importó, pero está haciendo milagros, desde ahí que las medicinas son plantas, otros las recogieron es así como quedó las plantas medicinales.
- ¿Entonces solo en la mano derecha los pulsa?

-

<sup>&</sup>lt;sup>170</sup> Enrique Eroza hace un análisis de los principales procedimientos diagnósticos reportados por diferentes autores en diferentes regiones de Mesoamérica y donde se incluyen las artes adivinatorias y oníricas de los curadores tradicionales además de la pulsación, para un análisis más exhaustivo consultar Eroza 1996.

- Si, solo en la derecha, pero también pasamos en la izquierda, en los pies, en todo el cuerpo hay venas, a veces cuando la enfermedad ya es muy grave se pierde el pulso, se pulsa por el antebrazo y si ya no hay pulso se busca en los pies, en el corazón.
- ¿Qué te dice las venas?
- Bueno según qué enfermedad, si es *ik'* (aire), *xi'el* (susto), depende de la enfermedad, cuando pulsas bien no es la vena que resalta, es la que está a lado, la pequeñita.
- ¿Cómo es su voz?
- Bueno, ahí te dice en cada palabra de qué enfermedad tiene, ahí se siente qué enfermedad es, es como una grabadora, solo que no habla con un volumen alto, pero se escucha. Yo así platico, así lo hago con don Agustín, tomamos trago; las personas dicen como es que las venas hablan, es mentira, dicen ellos, "Si sabes lo comprobemos." Decían, ambos pulsaron a la persona y escucharon-sintieron la misma cosa 171.

Los mensajes de la enfermedad en las venas (*chij'k'op*) proporcionan las formulas para desarrollar las estrategias de atención a la enfermedad que en el futuro el *poxtawanej* pondrá en práctica. Como es el caso de las parteras, ellas sienten-soban-tallan (*vijel*) a las mujeres embarazadas y saben el estado de desarrollo del bebé y de las malas posturas entre otros signos de emergencia obstétrica.

En el huesero (*sak'bak'*), las manos son el instrumento primordial para ver y sentir la ubicación de los huesos dañados. En las manos, señalan los especialistas, se tiene desarrollado el sentido de la vista para leer el estado o la gravedad de la fractura, a partir del tacto y de tallar (*vijel*) la zona afectada, realiza una radiografía mental de la quebradura del hueso (*bejts'el*). Conocen las uniones de los "tornillos del cuerpo" (*tsakubil bak'elal* = articulaciones), "cada hueso está pegado con tornillosy amarrado por cuerdas<sup>172</sup>".

Por ello, el trabajo terapéutico es muy complejo, dinámico y lleno de conocimientos "secretos", concedidos en el mandato onírico y obtenidos con la experiencia de la práctica de años y que cada *poxtawanej* guarda celosamente. Los *poxtawanejetik* saben que dar o proporcionar los secretos y artes terapéuticas a sus correligionarios ocasionan una pérdida de estatus y poder sobre las personas afligidas que lo consultan. El siguiente testimonio ilustra el argumento anterior, el *poxtawanej* nos relata sus relaciones de competencia y experiencia con otros terapeutas tradicionales:

- ¿Por qué entre Don Agustín y usted se llevan muy bien y hay otros poxtawanejetik son enemigos?
- Bueno, sí, mira con Don Alejandro ya no nos llevamos bien, yo empecé a trabajar primero, él empezó después; cuando hay una enfermedad grave lo llevo, pero como yo no cobro por mi trabajo, lo que la voluntad [de la persona enferma] dicte, pero él cobra, pide entre 200, 300. ¿Pero por qué voy a pedir dinero?, el enfermo es porque no tiene dinero cuando busca un *poxtawanej* que

\_

<sup>&</sup>lt;sup>171</sup> Diario de campo OSC, entrevista No3 con el sr. *poxtawanej* JVL.

Diario de campo OSC, entrevista No. 2 con el Sr. *ts'ak bak* = huesero MDC realizada el 14-04-2006. Colonia Lázaro Cárdenas, Yajalón Chiapas. Diario de campo MAMC.

es igual de pobre que él. Si ya gastó con el doctor entre diez, quince mil pesos y si le cobramos, lo acabamos de matar, no es así.

El cuerpo encierra una cadena de signos que viajan por la sangre del enfermo y se depositan en los pulsos, el *pich'awanej* dirá que en el pulso hay muchas palabras (*k'opetik*), hablan muchas voces en la sangre. La enfermedad y el *ch'ulel* se debaten en diálogo complejo.

El diagnóstico es en sí mismo una actividad ritual donde el *poxtawanej* trata incansablemente de pensar en términos de una continuidad entre el *ch'ulel*, el cuerpo, la enfermedad, *Kajwal-Dios* y la persona, la familia y sus relaciones externas. Pero el punto de partida de cualquier diagnóstico es siempre el cuerpo humano, cuyas características no están lejos de ser enigmas y algoritmos de la constitución de los símbolos y signos que se crean y recrean en los ritos terapéuticos tseltales. Porque como señala Le bretón: "(...) las sociedades humanas construyen el sentido y la forma del universo en que se mueven" 173

El diagnóstico es también un suceso-trance del corazón (*chayem yo'tan*) de inspiración y búsqueda de identidad, una lectura de diferentes signos-palabras que viajan en el torrente sanguíneo del enfermo y el propósito es encontrar los signos y rasgos de aflicción del *ch'ulel* en la sangre o la ausencia del mismo. Para la lectura se vale de la utilidad de símbolos sagrados, instrumentos o vehículos necesarios, para realizar la lectura de los signos corporales, como un ente virulento que recorre y corroe el cuerpo del enfermo.

Asimismo, el análisis etiológico es también un acto sagrado que se realiza bajo un ambiente *ch'ikel*, contexto caliente y lleno de humo de copal (*pom*), espacio reservado para la manipulación de los símbolos y materiales sagrados y sahumar al enfermo proporcionando calor a la sangre y al *ch'ulel*. Así el diagnóstico es un arte de pulsación que se realiza siempre bajo la presencia de diferentes miradas. La primera mirada es aquella que lanzan las deidades ubicadas en el altar del *poxtawanej* y que ayudan a la identificación de la enfermedad; la segunda es la de los parientes o acompañantes del enfermo que siempre están presentes en todo acto de diagnosis y rito terapéutico. Los diálogos y conversaciones que licitan el *poxtawanej* como intermediario entre deidades, los familiares y sirve de unión

-

<sup>&</sup>lt;sup>173</sup> Bien señala David Le Breton, quien nos dice que en las sociedades tradicionales, las comunidades tienen visión holística en la que el individuo es indiscernible de su cuerpo, la persona se funde con el cosmos, la naturaleza y la comunidad. "Estas concepciones imponen el sentido de un parentesco, de una participación activa del hombre en la totalidad del mundo viviente" (1995:22)

entre el enfermo, *Kajwal–Dios* y el *Balumilal–Tierra-Cosmos*; los familiares esperan pacientes el veredicto y las estrategias terapéuticas a seguir.

## 4.3.1 La lectura de los pulsos y la enfermedad

A continuación se presenta diferentes técnicas de pulsación empleadas a través de las que se expresan las diferentes concepciones o nociones de persona y muestran la diversidad del pulseo empleado para tal fin. Se presenta el caso de una joven mujer primigesta, que después de parir a su primer hijo se enfermó, el *poxtawanej* le diagnosticó una enfermedad de mal echado.

La mujer enferma se hacia acompañar de su familia (esposo, suegra y el bebé recién nacido). La familia se presentó en la casa del *poxtawanej* y realizó el *pat o'tan* (saludo ritual) para pedir que pulsaran a la enferma e iniciar un proceso terapéutico.

Es necesario mencionar que las creencias religiosas de la familia consultante se encuentran en un proceso conflictivo; la joven pareja pertenece a la religión católica y la madre del esposo o suegra es adepta del templo Pentecostés Rey de Reyes, la congregación religiosa prohíbe toda consulta y práctica que tenga que ver con los *poxtawanejetik yajalontecos*, pues el pastor de esta iglesia los considera emisarios del diablo (*pukujetik*). Además es mal visto que un miembro de la congregación Pentecostés visite a los *poxtawanejetik* de su comunidad, arriesgándose a ser expulsados de la misma. Muchas familias pentecosteses consultan en la clandestinidad y fuera de su comunidad a los *poxtawanejetik*, visitan a los que viven en la cabecera municipal de Yajalón o de otras comunidades vecinas.

Este ejemplo, como muchos otros, nos muestra que el cuerpo encierra una cadena de palabras que viajan por la sangre del enfermo y se depositan en los pulsos; es decir, las creencias tseltales de esta región esbozan, desde su visión del mundo, un saber singular sobre el cuerpo: sus constituyentes, sus usos, sus correspondencias pero sobre todo sus enfermedades. Le otorgan sentido y valor. Las concepciones del cuerpo son tributarias de las concepciones de la persona. (Le Breton; 1995). Entonces, el cuerpo del enfermo es un lugar aprensible y se concibe como sujeto portador y emisor de un puñado de mensajes simbólicos que solo el *poxtawanej* escucha-siente.

#### 4.3.1.1 Pulsando mujeres

Sentada en el viejo sillón de la sala y con la televisión sintonizada en el canal latino de SKY, la joven mujer permite pacientemente que por medio del tacto el *pich'awanej* (el diagosticador) inicie el diagnóstico y escuche-sienta las venas (*a'iyel ch'ial*), el pulso y le hable la sangre. Con la cabeza inclinada hacia adelante y parado al lado izquierdo de la mujer, el *pich'awanej* empieza la pulsación sosteniendo fuertemente la mano derecha de la mujer enferma, utiliza solo la yema de su dedo pulgar derecho (*smek'ab*), insertado en forma de gancho lo encaja firme, y al mismo tiempo, con precisión. Su dedo pulgar palpa y hurga la muñeca derecha (*wa'el k'ab*) en busca de las venas adecuadas para sentir-escuchar el pulso (*ka'iy spich'el*). Trata de encontrar y escuchar el rumor y los signos de la enfermedad en la sangre para diagnosticarla. La joven mujer se queja de tener fuertes dolores en el cuerpo (*k'uxul chanul*), sin señalar específicamente cuál es la región del dolor y hablar o precisar los síntomas de la enfermedad para no interrumpir la concentración del pulsador. Los dolores se presentaron después del parto de su primer bebé, hace ya un mes y medio. El *poxtawanej* argumenta lo siguiente:

En las venas, ahí lo dice y se escucha *sk'opol chamel*, solo a veces cambia lo que dice en cada mano o en otra parte del cuerpo. Empiezo en la muñeca derecha porque es la más fría. Después en las dos manos, y en otras partes del cuerpo de arriba abajo voy pulsando. Se siente si la enfermedad ya es grave y el *kristiano* (persona tseltal) está a punto de morir. Lo acerco a mi oreja (*chikin*) y escuchosiento la sangre de la muñeca y después busco en el pliegue del codo. Después siento-escucho dos veces la otra muñeca del brazo izquierdo 1774.

La postura corporal que asume la mujer durante este momento, y todo el proceso de diagnóstico (*pich'el*), es de quietud y colaboración, en ocasiones mantiene los ojos cerrados y el cuerpo en reposo. Durante el diagnóstico la joven madre se deja distraer por la programación de la televisión, pero siempre mantiene la actitud de colaboración en el proceso de pulsación.

Ella deja que el *pich'awanej* (pulsador-diagnosticador) sienta la enfermedad, que le hable la sangre (*ch'ich'*). Se mantiene tranquila para que las venas del brazo (*ch'ialk'ab*) no se escondan y el pulso no se oculte (*snak'el pich'el*); y al mismo tiempo su *ch'ulel* esté tranquilo para dejarse sentir-escuchar, dado que el cuerpo mismo es lugar inaprensible y dominio de las entidades anímicas de la persona, el cuerpo de la enferma (*xchanul chamel*)

\_

<sup>&</sup>lt;sup>174</sup> Diario de campo OSC, entrevista con el poxtawanej JVL 5/03, en la comunidad Lázaro Cárdenas, Yajalón, Chiapas, 12/04/06.

y sus elementos simbólicos expresan una cadena de signos y metáforas que viajan por toda la geografía corporal, desperdigándose en el espacio corporal como un ente virulento que solo él escucha con atención:

Las venas hablan cuando las están pulsando. Si la enfermedad es grave y sí se puede curar. Su voz es como una persona que habla, habla por la sangre del cuerpo. Dice si se quedó en alguna parte, si lo atraparon su *ch'ulel* en alguna parte, dice si todavía tiene fuerza o no. En las venas se escucha todo lo que le duele a la persona <sup>175</sup>.

En la región norte del estado de Chiapas, los *poxtawanejetik* además de tener un dominio y amplio conocimiento de las técnicas de pulsación, tienen conocimiento de otros tipos de artes de diagnóstico, por ejemplo, la adivinación por medio de los granos de maíz y el onírico, la lectura de velas y veladoras están incluidos en su sistema etnomédico, solo en eventos especiales utilizan estas técnicas de diagnóstico.

Sin embargo, en este momento se considera un pulsador-diagnosticador, un *pich'awanej* más no un *pik k'abal* (el que toca), la diferencia entre los conceptos tseltales de *pich'* y *pik* son de orden semántico, el primero se utiliza únicamente en el contexto de salud-enfermedad, mientras que el segundo indistintamente y no se utiliza en los procesos de salud-enfermedad sino se usa como un concepto genérico para muchas otras actividades de la vida cotidiana<sup>176</sup>.

El diagnóstico prosigue y de la mano derecha pasa a la izquierda, no sin antes mantener la mano ya pulsada de la enferma por un momento en el sahumador (*chik'pom*), el calor combinado con el *pom* (incienso) provoca que la sangre pulse más rápido y limpie las impurezas y el rumor de palabras que evitan escuchar-sentir claramente la enfermedad. En la muñeca derecha (*nuk k'exan k'ab*), de igual modo que en la anterior, el *pich'awanej* busca en el pulso las palabras-signos y completa la identificación de la enfermedad que aflige al *ch'ulel*.

El *pich'awanej* se hace acompañar de un ayudante, quien también es *poxtawanej*; él tiene la labor de mantener siempre el fuego encendido y echa puños de *pom* para avivar el humo y sahumar los pasos del diagnóstico, y al mismo tiempo barrer-limpiar el cuerpo (*ch'ajtayel*) de la mujer de posibles faltas-pecados-culpas (*mulil*). El ayudante permanecerá hincado durante todo el proceso de diagnóstico y proveerá del *ch'ajtayel* (humo de *pom* 

-

<sup>&</sup>lt;sup>175</sup> Diario de campo OSC, entrevista DPD 7/02 en la comunidad de Lumilja, Yajalón, Chiapas, 13/04/06.

<sup>&</sup>lt;sup>176</sup> Para un análisis de los *pik'abal* de Cancuc consultar Pitarch (1996:115), para los tseltales de Oxchoc consultar a Page (2010:166).

para limpiar el cuerpo y *ch'ulel*) al responsable del diagnóstico y lo seguirá atento en todos los pasos que realiza. El diagnóstico es un espacio, es instante de colaboración, intercambio y proceso de aprendizaje entre ambos curadores, sutilmente intercambian métodos de identificación y diagnosis de la enfermedad que aflige a la persona.

El tercer paso del diagnóstico consiste en ir a la cabeza de la enferma, específicamente pulsar las sienes-frente (*yetal stiba*) utilizando ambos dedos pulgares. El *poxtawanej* mantiene sus manos allí y escucha con suma atención la sangre que entra y sale de la cabeza. El *poxtawanej* nos informa que las palabras que enferman están regadas por todo el cuerpo, viajan por la sangre, entran por la cabeza y bajan por el centro, se depositan en el corazón, después circulan por las extremidades, brazos y piernas:

- ¿Entonces solo pulsa en tres partes del cuerpo?
- Sí, si la enfermedad la podemos identificar luego, en los brazos, su corazón y en la cabeza se pulsa. En su corazón se siente rápido si sigue latiendo, pero la enfermedad nos habla, también en medio y atrás de su cabeza, se puede sentir-escuchar. Siempre lo escucho-siento, a través de mi corazón-pensamiento (*ko'tan*) lo que dicen las venas, así es como se llega a saber qué enfermedad tiene. Allí es donde se nos dificulta, depende cómo es la enfermedad y cómo llegó, y si no fallamos y le preguntamos si es la enfermedad que diagnosticamos y nos dice que es esa 177.

La cuarta etapa del diagnóstico (*chanebal p'ich'el*) se dirige nuevamente a los antebrazos de la mujer (*xujk' k'ab*), allí se concentra la atención del *poxtawanej* en aprender (*nopel*) más del pulso y de la sangre, en el brazo izquierdo solo puede hablar una parte de él.

Además, el *poxtawanej* considera que no hay un solo pulso en la sangre que sea único que hable por sí solo; están presentes en todas las regiones corporales y él recorre con la habilidad de sentir-escuchar, ya que es la voz del mismo *ch'ulel* que recorre la sangre de la persona. De cualquier forma él debe de proseguir la búsqueda de esas palabras-signos que pueden identificar a la enfermedad, así que debe de completar todas las etapas del diagnóstico (*xejt'elul pich'el*).

Continúa en su búsqueda y toma el antebrazo derecho para proseguir y sentirescuchar; acto seguido, sujeta ambos antebrazos que pone bajo análisis de pulsación y el ayudante anima el fuego sin pausa y sopla el sahumador para intensificar el humo del *pom* y sahumar a la enferma y *poxtawanej* para obtener un buen diagnóstico.

-

<sup>&</sup>lt;sup>177</sup> Diario de campo OSC, entrevista al poxtawanej JVL 7/03, en la comunidad Lázaro Cárdenas, municipio de Yajalón, Chiapas, 12/04/06 mencionar al principio una sola vez el/los lugar/es donde se desarrolló el trabajo y si se considera necesario el periodo, ej. entre enero de 2006 y diciembre de 2007.

Se cree que usar el *pom* durante el diagnóstico intensifica la capacidad de escucharsentir cualquier enfermedad, ya que no hay signos de enfermedad que se puedan esconder bajo la intensidad del calor del *pom*, elemento constituyente en los procesos de la vida de las personas.

En la sexta etapa de la diagnosis, el especialista vuelve a pulsar con ambas manos las muñecas de la enferma. Por último, y con suavidad, coloca el dedo pulgar en el centro de su pecho (*tantik chanul*) y escucha-siente (*ay ta yo'tan*) atentamente el corazón, hace una lectura de las palabras-signos hasta este momento encontradas y busca en el corazón (*sk'opnel chanul yo'tanil*) de la enferma las palabras que anidan allí.

En este momento, se realiza un diálogo entre ambos corazones, en el sentido semántico, hay una entrega de todo corazón del *pich'awanej* y el de la enferma. Con este último paso complementa un primer ciclo en su búsqueda de escuchar-sentir el pulso en la parte superior del cuerpo, primero los brazos, después la cabeza y por último el centro o corazón, primer eje corporal del diagnóstico de las enfermedades. Los *poxtawanejetik* lo identifican con el *toyol chanul* (el arriba o alto del cuerpo) de la persona, y por tanto, donde reside la mayor fuerza de la misma, la capacidad de lenguaje y conciencia. Del corazón surgen o se crean las palabras pero en la cabeza se procesan y se les da forma y sentido.

El *poxtawanej* colaborador nos explicó que todas las venas del cuerpo llegan al centro, al corazón; allí reside la fuerza del pulso (*yip p'ichel o'tan*) para después distribuirse por las extremidades a través de los ejes del cuerpo, arriba-abajo y derechaizquierda. La sangre sube primero por los brazos, cuello y la cabeza, para después bajar por las piernas, hasta llegar a los dedos de los pies, especialmente a los dedos gordos. Un buen diagnosticador no busca las arterias sino las venas más pequeñas, aquellas en donde las palabras de la enfermedad se esconden con mayor sutileza.

El diagnóstico prosigue su ruta, ahora el *poxtawanej* recorre la zona corporal inferior, se considera el *ye'tal* del cuerpo (la parte baja o debajo del *o'tan*) y es más fría que la anterior. Empieza por los tobillos de la enferma y pulsa primero el pie izquierdo (*k'exan ok'*). Inicia con el tobillo tomándolo con los dedos medio, índice y pulgar, pulsa arriba de la articulación (*yajkolal sit okil*), no sin antes sahumarlo con *pom* y escuchar con atención el murmullo de la enfermedad en sus pies.

Después pulsa el dedo gordo del pie (*smeok*) junto con la articulación del tobillo y lo mantiene suspendido en el aire, mientras que su ayudante lo sahúma. La mujer enferma simplemente entrega su cuerpo en las manos de los dos hombres y con toda tranquilidad acepta cada uno de los pasos de la diagnosis. Hasta este momento, su rostro refleja una cierta complacencia por el trabajo de los *poxtawanejetik*; los familiares están atentos a los pasos del diagnóstico y estarán de acuerdo en el veredicto de la enfermedad.

Dado que diagnosticar las enfermedades es un trabajo sagrado, la familia aceptará todo lo que el *poxtawanej* les ha dicho y lo que recomienda hacer para recuperar la salud de la enferma, en este caso para recuperar el *ch'ulel* y expulsar o sacar las palabras de la enfermedad que están propiciando el mal.

La décima y última etapa del diagnóstico es el tobillo derecho, usa la mismos técnica que la anterior, primero pulsa la articulación y después el dedo gordo del pie. El diagnóstico termina con estos últimos movimientos táctiles del *poxtawanej*. Con los pasos de la pulsación ha podido identificar la enfermedad que aqueja el *ch'ulel* y al cuerpo de la enferma.

Mediante la cuidadosa comparación de los pulsos sanguíneos, la sangre le ha manifestado al *poxtawanej* las palabras que entraron en el cuerpo de la enferma y que por tanto enferman al *ch'ulel*, se le ha diagnosticado la enfermedad de "*kuxul schanul*" (dolor de matriz) misma que se le metió después del parto por un mal echado (*ak'chamel*). Sin embargo, el veredicto no lo recibe la enferma, probablemente por temor a propiciarle miedo (*xi'el*), sino el esposo. La familia completa estuvo observando atentamente todo el proceso de diagnosis, desde su inicio hasta obtener el resultado.

Generalmente el *poxtawanej* da el veredicto de la enfermedad directamente a los enfermos sino a los familiares de ellos, principalmente a los padres, esposos o a la persona con mayor autoridad en la familia (casi siempre es un pariente) que acompaña al enfermo durante el diagnóstico. En la búsqueda de las palabras-síntomas, el *poxtawanej* dirá que la enfermedad vino de afuera de la casa, está en la comunidad, se desarrolló cerca de las casas de los vecinos. Es decir, la enfermedad se recogió entre los intersticios de los solares de las familias emparentadas de la comunidad, llegó por el aire (*te chamel jul ta ik'*), allí atrapó a la mujer recién parida.

El *poxtawanej* le dirá al esposo que no hable con nadie de la comunidad, que no confié en nadie, que no consulte a ningún otro *poxtawanej* de la comunidad, pues puede ser que uno de ellos haya facilitado los conjuros de la enfermedad a su esposa.

Les explica que él puede recuperar la salud de la enferma y que el tratamiento no tiene tiempo definido; en el diagnóstico se ha identificado una enfermedad fría, la enfermedad era engañosa y ocultaba el pulso, los signos-palabras los colectó en la lectura de los pulsos de todo el cuerpo, completando el ciclo de pulsación hasta los dedos gordos de los pies de la enferma.

Les dijo a los *kermanotak* (familiares de la enferma) que si ellos quieren, él puede curarla y recuperar su salud, el significado es más amplio, pues se refiere a recuperar el *ch'ulel* de la mujer y expulsar las palabras u oraciones de la enfermedad que están en la sangre.

A la mujer enferma se le diagnosticó una enfermedad propiciada por un *lab*, entidad anímica que utilizan los *ak'chamel* (el que causa enfermedad) para causar daño o mal echado a las personas.

Por último, la aceptación del diagnóstico y el trato del proceso terapéutico se cierran con un trago de *pox* (aguardiente) que se reparte a cada uno de los presentes; al aceptar el trago tanto parientes de la enferma como el *poxtawanej* quedan un tanto obligados o compelidos a realizar los subsecuentes actos rituales de curar—salvar a la enferma.

## 4.4 Formas rituales de cuidar la salud y protección contra enfermedades

Existen diferentes rituales para el cuidado de la salud. En los ritos observados he identificado aquellos que tienen un carácter preventivo, estos proporcionan a la persona para cada etapa de la vida un abanico amplio de alternativas de protección contra diferentes riesgos o vulnerabilidades y males echados<sup>178</sup>.

<sup>178</sup> Los conceptos de vulnerabilidad y riesgo se usan en la antropología médica para analizar la lógica práctica

vulnerables a los males echados por envidia. Para mayor información sobre vulnerabilidad y riesgo consultar Nichter, 2006:109-132.

\_\_\_

y las estrategias que abordan la prevención y reducción del daño de las enfermedades en las culturas locales. Mark Nichter nos dice lo siguiente: "La vulnerabilidad remite a la percepción real de estar expuesto a algún padecimiento o desgracia. Es un estado de debilidad, miedo y preocupación. El concepto de riesgo tiene un sentido más complejo. En el lenguaje cotidiano se asocia con el peligro, la casualidad y la incertidumbre". En este sentido para los tseltales de Yajalón "las envidias" de los vecinos y parientes constituyen riegos a la salud, según los colaboradores *poxtawanejetik*, las personas *lekil kristianoetik* (buenas personas) son más

Los colaboradores manifestaron haber recibido el conocimiento de los diferentes ritos y sus oraciones sagradas en sus sueños. En el sueño dialogaron con las entidades superiores, que generalmente las definen como *Kajwal*-Dios, *Kajwaltik-Jesucristo* y *Virgen de Guadalupe*, mismas que les revelaron las claves de un lenguaje sagrado, que llegado el momento, ellos deben utilizar para entrar en contacto con los seres superiores de la geografía sagrada.

El proceso de formación onírica de los *poxtawanejetik* concluye cuando han recibido el repertorio completo de las oraciones sagradas. Con la práctica y recitación del lenguaje ritual los especialistas enriquecen, amplían e imprimen su estilo propio en la recitación de las plegarias sagradas. La información etnográfica con la que contamos nos indica la enorme variabilidad existente entre los estilos de recitar las diversas oraciones de los colaboradores tseltales de Yajalón. En ocasiones un mismo recitador o *ujultawanej* (recitador o rezandero), pronuncia y canta diferentes versiones de un mismo rezo, dependiendo de la situación, la persona y el contexto familiar, del desarrollo de la enfermedad o si se trata de un rito de prevención de la enfermedad y contra males echados. Así mismo, hemos observado que no solo los tseltales son ávidos consumidores del lenguaje sagrado y de sus diversos ritos terapéuticos y preventivos, también los *kaxlanetik* (ladinos) del pueblo de Yajalón requieren de los servicios y plegarias de los *poxtawanejetik* tseltales, sobre todo aquellas personas *kaxlanetik*, que por descendencia o por relaciones familiares de compadrazgo, están más relacionados con la cultura tseltal.

Exponer y analizar todos los textos-oraciones de los ritos antes mencionados es una tarea que rebasa los límites del presente trabajo, sin embargo, es una tarea que me he propuesto en el futuro y motivo de mayor investigación etnográfica sobre el tema; pues es allí, en las oraciones sagradas o *k'opontik Dios*, donde se expresa la visión de un mundo lleno de símbolos identitarios, los cuales definen no solo la naturaleza de la etnomedicina tseltal de Yajalón, sino también la reproducción simbólica de las estructuras culturales en general.

Sin lugar a dudas los ritos analizados en la presente investigación no son todos, pero son los que pude observar gracias a la colaboración de los *poxtawanejetik* en el momento de las entrevistas y al acompañar su trabajo terapéutico. Por tanto, podemos afirmar que todos los colaboradores cuentan con un amplio repertorio de rezos, uno para cada

enfermedad, pero también uno para cada acto preventivo y aflictivo de la persona. Pedro Pitarch concluye su etnografía sobre las almas tseltales de Cancuc con una elocuente frase "la vida no es un mito ni un cuento, ni siquiera una biografía, es un interminable texto de curación" (1995:243). Yo agregaría que la vida misma es un texto-oración que expresa diversos actos y hechos, pero que éstos dependen del contexto y de las situaciones donde se desarrolla la vida misma. Pueden ser textos-oraciones curativas, pero también los hay preventivos y peticionarios. Todos los textos-oraciones son sagrados y también un *poxil* (remedio) con los que tratan de remediar las aflicciones e infortunios de las personas en un determinado momento de la vida.

El contexto donde tienen lugar los textos-oraciones nos proporcionan un marco descriptivo del complejo conjunto de variables que afectan al lenguaje sagrado, como es la configuración del espacio y el tiempo, los participantes, el tópico y otros factores que existen cuando se utiliza este tipo de lenguaje ritual.

En todo caso los textos-oraciones sagrados recitados y/o expresados por los *poxtawanejetik* están llenos de creatividad, espontaneidad, disfrasismos y palabras secretas, que en sí mismos, expresan metafóricamente una visión del mundo sumamente compleja y dinámica, y al mismo tiempo, son ambiguos y contradictorios. Están llenos de alegorías, imágenes e iconos, se transforman con mucha facilidad, pues su materia prima no solo son las palabras y metáforas sino también los silencios<sup>179</sup>, los símbolos y los signos se mezclan o acompañan con diversas materias minerales, vegetales, animales, liquidas, aromáticas y ungüentos. Metonimias del pretérito y del mundo presente que expresan un complicado uso y manejo del lenguaje sagrado y ritual con el único fin de expresar lo delicado, lo grotesco, lo inaudito, lo agresivo y, al mismo tiempo, describir el sufrimiento, las aflicciones, diversos dolores y sufrimientos del cuerpo y del *ch'ulel*, pero también recitar y describir lo delicado, lo hermoso y lo humilde de la condición humana.

Podemos afirmar con certeza, que los textos-oraciones son el centro gravitacional del ritual y de la terapéutica tseltal de Yajalón. De hecho, no hay ritual que no contemple

<sup>179</sup> Con silencio me refiero a que no hay texto-plegaria sin el uso de él, en la recitación existen espacios dedicados al silencio total, sobretodo cuando el *poxtawanej* cambia de un épodo a otro. También cuando realiza una limpia manipulando el huevo de gallina, el silencio que impregna el evento es el resultado de la lectura del mal que el *poxtawanej* puede ver o leer en su contenido. Es crucial guardar absoluto silencio, los participantes en los rituales saben y respetan las reglas mínimas de no ocasionar ruido en el momento de la letanía. El *poxtawanej* no recita palabras al unísono, aúna palabras y silencios juntos, sonido y pausa, manifestando una necesidad recíproca de recitar pero también aguardar el efecto de la misma.

palabras y cánticos recitados por el *ujulwanej*; como tampoco hay oraciones recitadas sin altar; y no hay altar sin sus respectivas imágenes e iconos, ataviados por diversos signos y sus significados.

Los rituales son pues verdaderos sistemas de comunicación cultural<sup>180</sup>, encierran una amalgama de lenguajes heterogéneos, las oraciones sagradas son uno de ellos.

El lenguaje sagrado tiene un doble propósito, primeramente, tiene el objetivo de situar el *yo* narrante o recitador en la trama de relaciones sociales y, por otro, tiene el sentido de crear un puente entre el mundo de los vivos y el de las deidades; pero, al mismo tiempo, tiene la intención de propiciar la ascesis de la persona, para ello se valen de la manipulación de diversos signos y símbolos sagrados, diversas esencias y materias, con el objeto de calmar la aflicción de la persona.

Para tener una idea completa y conocer los contenidos de las formas metafóricas del lenguaje ritual, los componentes simbólicos que en ellos aparecen, figuras y lugares significativos de los *poxtawanejetik*, y desde luego, la actualización del conocimiento y la creatividad del uso del lenguaje ritual, hemos elegido un rezo o texto-oración perteneciente a un ritual del tipo preventivo, presentaremos el rito de *yotesel ora* (pedir más tiempo de vida), nos centraremos principalmente en el análisis de las metáforas, alegorías sagradas y silencios empleados por el *poxtawanej*.

# 4.4.1 *Yotesel ora*, un ritual para proteger, alargar la vida y prevenir enfermedades a la persona

Yotesel Ora<sup>181</sup> es un rito de prevención muy utilizado por las familias tseltales del municipio de Yajalón. Es un ritual guiado por los *poxtawanejetik* tseltales yajalontecos con el único propósito de proteger a la persona o personas contra enfermedades o que vivieron enfermedades y males echados; el objetivo es dar o introducir más tiempo de vida al corazón o alargar el tiempo de vida, lo expresan con un concepto que se traduce como larga

-

<sup>&</sup>lt;sup>180</sup> Retomo este concepto de Edmund Leach (1978:15).

La palabra yotesel proviene del verbo intransitivo tseltal cuya raíz lingüística es otsesel se puede traducir al español como: meter, traspasar o introducir; ora proviene de orail que significa tiempo en español. El prefijo posesivo "y" sirve para describir o mencionar que alguien tiene una cosa, por ejemplo: yixim "su maíz", yajan "su elote", yal "su Hijo", en este sentido el verbo yotesel ora se compone de dos verbos que pueden significar muchas cosas en diferentes contextos, en el contexto ritual se puede traducir como "meter, introducir, traspasar o dar más tiempo al corazón de la persona a través de las manos de Dios".

vida *najt yorajil*. Forma parte del sistema de ceremonias relacionadas con el proceso de salud-enfermedad-atención.

En la exploración y análisis de este rito me animan varios propósitos: desentrañar e interpretar el carácter verbal del rito, el análisis de los significados del lenguaje metafórico, religioso y terapéutico y, al mismo tiempo, cómo se expresa el imaginario colectivo de la prevención, protección o reducción del daño de las enfermedades y males echados; así como su relación con la cosmovisión y con el sistema de creencias tseltal.

El guía o ritualista nos informa que las oraciones pronunciadas tienen un efecto en los participantes y son parte de la materia sagrada. Experiencia religiosa de la vida ritual que puede tener varias expresiones subjetivas ya sea místicas, de trance, de meditación, o de estados de conciencia alterados. En ella los actores del rito son capaces de expresarse y comunicarse metafórica y metonímicamente por medio de símbolos, lenguaje verbal y no verbal, acciones corporales y lenguaje gestual, declarar las sensaciones y sentimientos que se provocan en los sujetos, en síntesis una experiencia ritual que se expresa en diferentes fases y conjuga diferentes espacios sagrados, cobijados bajo un manto claramente religioso, donde se tiene contacto directo con el mundo numinoso que integran los diferentes estratos del Mundo *Ch'ul* (Mundo otro).

La voz tseltal para designar una acción ritual o ceremonia religiosa es *skuentail*. Con este concepto se designa toda praxis y acto simbólico que introduce a la persona en un estado liminar; propiamente introduce a la persona o personas participantes del acto al estado o mundo *Ch'ul* o sagrado. Condición fundamental para la comunicación con las deidades que reinan en el Cielo o *Ch'ulchan*, con las que se ubican entre el Cielo y la Tierra o *Chichmamtik*, las que habitan la superficie plana o *Ch'ul k'inal*, las que están debajo de los pies o en el interior de la tierra en el *Ch'ul lum*; y todas aquellas que forman parte de *Balumilal* o cosmos sagrado. Este mismo concepto tseltal no distingue entre un rito religioso del propiamente terapéutico; son la misma cosa en sí. Sin embargo, los actores encargados de organizar, iniciar, introducir, dirigir, suspender y terminar cualquier ceremonia y/o ritual son, para el campo religioso el *abatinel* (el que sirve a su comunidad) y para el campo etnomédico el *poxtawanej* (el que ayuda a recuperar la salud), ambos son ritualistas y especialistas del conocimiento de los códigos culturales, y ambos se pueden considerar sacerdotes con diferente embestidura.

El ritual dura tres días, durante este tiempo los actores viven una experiencia religiosa y terapéutica única, por no decir mística. Aunque la forma de expresión del ritual es de carácter religioso, contienen dispositivos o acciones terapéuticas, el contenido está lleno de significados metafóricos de protección, vulnerabilidad y/o prevención de las enfermedades, contra el mal echado (*ak'chamel*) y de todos los problemas que puedan causar aflicción. El ritual puede tener diferentes lecturas, entre otras, una de tipo religioso donde confluyen costumbres y creencias en torno a símbolos religiosos del catolicismo tradicional <sup>182</sup>.

Por ello, de este tipo de rituales tseltales se puede aprender que los símbolos y metáforas utilizadas no son meros epifenómenos o máscaras de procesos sociales y psicológicos aislados, sino que en sí tienen un valor ontológico (Turner, 1975:35) definiendo a la persona misma.

Yotesel Ora se realiza cuando se cree que un individuo o una familia ha sido atacada por *ak'chamel* (mal echado), en este caso por un *lab*, o por el contrario para prevenir cualquier intención de ataque de esta u otras entidades anímicas. También se utiliza para proteger a un individuo del grupo familiar que por su actividad corre el riesgo de ser atrapado por un *ajaw* (dueño de los lugares sagrados) y/o para dar gracias a las deidades por haber recuperado la salud después de una prolongada crisis de enfermedad. Se realiza para las personas enfermas que no han realizado los debidos honores o hecho las ofrendas y rezos necesarios a *Tatik Kajwal, Kajwaltik Jesucristo* y *Virgen de Guadalupe*, o bien, cuando ha participado en disputas con sus parientes cercanos o con otras familias de la comunidad; pero también se hace simplemente para ofrendar a las deidades y conservar la salud individual y colectiva.

Tal como señala Page Pliego, entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó de los Altos de Chiapas también existen estos rituales que forman parte del sistema etnomédico y que sustentan los elementos de la cosmovisión. Al respecto el autor nos indica que: "estos

<sup>&</sup>lt;sup>182</sup> Calixta Guiteras nos informa de un ritual parecido en el municipio de Chenalhó para prolongar la vida, sin embargo la información etnográfica es escueta y no profundiza en el ritrual, al respecto nos dice: "La palabra hora indica la duración de la vida que se ha acordado a cada ser, y se simboliza con la vela encendida. Se afirma que no puede cortarse y que ha sido decretada por Dios. Cuando sobreviene la muerte se dice que la persona ya no tiene hora, que su tiempo se le ha terminado. Con todo lo fatalista que esta forma de mirar las cosas pueda parecer, la acompaña la creencia de que la vida puede ser prolongada, de que se puede alargar la hora y se pide como en el ritual pagano como en el católico, otro día, otro año. Así mismo se cree que la hora puede ser cortada o disminuida; al hombre se le puede privar de la vida con el empleo de la magia maligna, así como por un voluntad consciente o inconsciente de destruirlo" (1965:236-237).

rituales también son ocasión para pedirle a *Riox* que alargue la vida ya que se considera que los pecados-delitos y no ofrendar debidamente genera 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 la 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 el corazón de un árbol, para que sea duradera, que el cuerpo sea como de plata o de acero, como de árbol difícil de tumbar; un cuerpo al que no entre fácilmente la enfermedad. 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." (2005: 221).

El rito *yotesel ora* se inicia con la visita del *pat o'tan*, una representación de la persona-mensajera por encargo de la familia (generalmente es el jefe o jefa de familia) quien visita al *poxtawanej* y se espera organizará los preparativos del rito.

La función del *pat o'tan* es la de llevar regalos al *poxtawanej* y decir el mensaje de saludo y petición del grupo familiar. Durante el intercambio de saludos se le da un regalo que consiste en un canasto o bolsa de plástico con diferentes productos como son: pan tradicional hecho de trigo (pan coleto), una bolsa de avena, una caja de chocolate y una botella de aguardiente (*pox*), para así pedirle el favor de guiar la celebración, que consiste en quemar las velas y decir las oraciones en el templo del Señor de Tila y expresarlas en la casa de la familia o del poxtawanej. El *poxtawanej* recibe los regalos y procede a organizar y posteriormente realizar el rito.

Por otra parte, el *pat o'tan* de la familia está obligado a comprar la materia sagrada: copal, flores rojas, amarillas, blancas y velas de diferentes tamaños, además de hacer por encargo los sudarios<sup>183</sup> con la imagen del Cristo negro de Tila y la Virgen de Guadalupe para cada persona de la familia que participará en el rito, además de asumir el gasto económico de la comida ritual (que por tradición consiste en carne de gallina de rancho y tortillas de maíz, chocolate, pan tradicional hecho de trigo y varios litros de aguardiente

183 El sudario es una prenda de vestir en forma de capa hecha de satín, generalmente de color verde para los adultos y blanca para los niños y jóvenes: tiene la imagen del Señor de Tila y de la virgen de Guadalune para

adultos y blanca para los niños y jóvenes; tiene la imagen del Señor de Tila y de la virgen de Guadalupe para los niños y adolescentes, se coloca en la espalda del participante o participantes con el fin de proteger el cuerpo de la persona o personas y no dejar salir las oraciones sagradas que se han introducido en el cuerpo durante el rito.

(pox)). Para cerrar el trato, el primer episodio del rito, se concluye con una comida ritual que se realiza entre el pat o 'tan y el poxtawanej.

El segundo acto del rito se inicia al día siguiente con la llegada de los familiares participantes a la casa del *poxtawanej*; llevan la materia sagrada que de antemano se les ha pedido. El *poxtawanej* se encargó de preparar el espacio ritual, que consistió en limpiar el altar y barrer el espacio ritual (*mesna*), condición previa para introducir al grupo familiar en el estado liminar o mundo *Ch'ul*, estado que permite la comunicación entre los actores y las deidades, donde el *poxtawanej* es el puente de unión entre ambos mundos o estados, comunicador e intermediario entre las deidades y los actores del rito.

Primero coloca las flores en los floreros no sin antes sahumarlas con copal y musitar una oración entre dientes dirigida a las deidades del altar, representadas en las imágenes de los santos, vírgenes y una pequeña reproducción del Cristo negro de Tila, además de la virgen de Guadalupe. El altar está dividido en tres estratos, en el primero se encuentran la imagen del señor de Tila, el Cristo negro, la Virgen de Guadalupe; en el estrato intermedio están los santos y vírgenes menores, San Pascual, San Ramón, Virgen de Fátima, Santa Marta. El estrato inferior no hay imágenes, pero es el lugar de la oquedad de la tierra, es un hoyo en donde se vierten copas de *pox* (aguardiente), en este sentido se puede interpretar como la abertura que comunica con las deidades de la Tierra el Chichmamtik (partera-abuelo Tierra); en este estrato también se colocan los velas, los cigarros, el *pox* y el *pom* (copal).

Después colocan seis velas que se quemarán por cada una de las personas de la familia en el altar, espacio sagrado entre la persona y las deidades. Con el fuego encendido en el sahumador vuelve a echar un puñito de copal que toma con sus dedos para sahumar a cada uno de los integrantes de la familia. Todos ellos se encuentran sentados esperando su turno, al extremo izquierdo y derecho del altar.

Acto seguido, el *poxtawanej* sahúma uno por uno a los miembros de la familia, les coloca uno por uno el sudario, una capa de satín de color rojo y azul para los niñas y de color café para los adultos, parándolos con los brazos extendidos a los extremos formando una cruz con la cara mirando al altar y, al mismo tiempo, va repitiendo una corta oración imperceptible para los demás presentes.

Una vez terminada la limpia con humo de copal de cada uno de los miembros de la familia, el *poxtawanej* se arrodilla frente al altar, en una posición de humildad; hincado con el cuerpo echado hacia al frente y la cabeza inclinada en reverencia, postura corporal que mantendrá durante la recitación de los ensalmos, oraciones y cánticos que dirigirá a las deidades durante las diferentes días que dura el rito hasta su culminación.

En estos breves actos se entremezclan símbolos religiosos y diferentes elementos sagrados como el fuego, el humo del copal, el olor de distintas esencias, flores, el humo del cigarro y el aguardiente (*pox*), estos elementos naturales son el *poxil* (remediomedicamento) o materia sagrada para iniciar la comunicación con las deidades.

Las oposiciones entre lo vegetal y lo mineral, la luminiscencia y la oscuridad del centro del altar, lo seco y caliente, los espacios de silencio y los de la oración, donde el cuerpo de los participantes se manipula -pues no tienen voluntad propia- sentándolos, parándolos, manteniéndolos con los brazos extendidos, encorvados y arrodillados en un espacio reducido aguardando frente al altar hasta que el rito culmine. Son acciones, manipulaciones corporales y dicotomías simbólicas que estructuran el mundo sagrado del *poxtawanej* y que están intermediadas en todo momento y en todo acto por el lenguaje sagrado, el *k'opontik Dios*, dirigido a las deidades.

Con las plegarias, los ensalmos y cánticos sagrados introduce a los participantes del rito propiamente al Mundo *Ch'ul* de *yotesel ora*, la siguiente oración es parte del rito de culminación, en el último día del rito el *poxtawanej* dirige seis oraciones distintas por cada persona participante, no sin antes haber pronunciado otros tantos ensalmos durante los diferentes episodios del rito, con el único propósito de introducirlas en el cuerpo de las personas, propiamente en la sangre de los participantes, donde las palabras sagradas deben de meterse o introducirse para que surta efecto el rito completo.

La culminación es el clímax ritual y es la parte más importante del rito, ya que el poxtawanej da su mayor fuerza para introducir las plegarias de protección; es el acto de ujul, acto de petición sagrada donde se pide la intervención de todas las deidades que le fueron entregadas en su mandato onírico con el único objetivo de que intervengan y presten su fuerza para meter tiempo de vida al corazón de las personas; con este hecho ritual quedan protegidos contra infortunios, enfermedades, entidades anímicas y deidades maléficas y males echados.

Sin embargo, las seis oraciones que componen el rezo, no tienen un efecto perecedero y no son de por vida, las oraciones perduran por un lapso de tiempo, escasamente un año, al cabo del cual la persona o personas quedan desprotegidos y compelidos a realizar una nueva ceremonia de protección, pues con el transcurso del tiempo o de las horas de vida, las oraciones sufren un desgaste, las palabras se van haciendo murmullos hasta que se hace el silencio. Es decir, las palabras pierden su fuerza semántica, y por tanto, la persona queda expuesta y las enfermedades, aflicciones y ataques, pueden venir de cualquier flanco.

## 4.4.2 Análisis y comentario a la oración de Yotesel Ora

El texto-oración<sup>184</sup> que recita el *poxtawanej* está integrado por seis oraciones entrelazadas, una para cada participante, recitadas durante tres días que dura el ritual. La plegaria del último día del rito está compuesta por 875 líneas reunidas en las 24 estrofas que a continuación analizaré. Aunque los versos no siempre están en exacta armonía y métrica, las metáforas utilizadas expresan el mundo simbólico del *poxtawanej*. El objetivo del orador es conducir y fungir como intermediario de los diálogos, las peticiones y los cánticos entre los seres sagrados y los ritualistas, que para el caso es la familia que realiza el rito. Para el *poxtawanej* y los participantes el tiempo de recitación de la oración sagrada es un tiempo sagrado. El proceso ritual trata de limar la desavenencia liminar entre los centros anímicos corporales y sus entidades anímicas, prevenir las envidias generadas en el contexto social y las enfermedades echadas durante tres días de oración.

El rezador no realiza ninguna plegaria durante la noche, pues el tiempo del textooración tiene el ciclo del Sol; es decir, el amanecer (*sakubel*) y el atardecer (*tibiltayel*) están simbolizados en la recitación del texto-oración sagrado.

El mismo colaborador nos ha informado que recitar las plegarias tienen un doble significado; el inicio de la recitación de las palabras dentro de las oraciones son el *sakubel-k'anujel* (amanecer-inicio) y la terminación de ellas es el *slajel-k'anujel* (fin de las palabras o rezo) que en un sentido metafórico es el amanecer y atardecer de un día (*bitiltayel*) vivido por la persona.

El presente texto-oración sagrado se compone de tres fases. La primera es la introducción iniciada por el *poxtawanej*, asume la figura de un *pat'o'tan*, pide permiso,

-

<sup>&</sup>lt;sup>184</sup> Consultar los anexos de las oraciones sagradas al final de la bibliografía.

perdón y disculpas a las deidades del *Ch'ulchan* (mundo superior) por interpelarlos y molestarles con el trabajo que él realizará, pues sus actos-palabras-sagrados tiene la intención de interceder por las personas que él protege y representa en los diálogos del *k'opontik Dios*.

La segunda fase consta de diversos episodios, el objetivo general del texto-oración es pedir a las deidades el favor, la bendición y protección de sus compadres y ahijadas. Su fuerza o poder (yu'el) se concentra al inicio de cada una de las 24 secciones del texto-oración una introducción en forma de cántico, cada verso inicia con el tónico ¡Ay! Dios Tatil, Nich'anil, sok te Ch'ul Espiritu Santo (¡Ay! Dios Padre, Hijo de Dios, Ch'ul Espíritu Santo) en un tono de voz humilde y elevado para introducir la fuerza de las emociones en las plegarias sagradas. En estos versos el poxtawanej hace uso de diversas figuras retóricas como el elemento esencial, pues los versos están cargados de símiles, disfrasismos, metáforas y elementos metonímicos. Conjuga, conjura, y a la vez mezcla, dos mundos que en el con-texto ritual se trastocan y complementan, el mundo ordinario Balumilal y el mundo Ch'ul, mundo real y sagrado.

La última fase o sección del texto-oración es la despedida y nuevamente pide perdón a las deidades por los pecados-faltas (*muliletik*) que sus protegidos hayan cometido o que el ritualista, en el momento de la recitación olvide mencionar alguna deidad. Pues, en el *pat'o'tan* el *poxtawanej* abraza y hace suyos los problemas de sus protegidos, las faltas y pecados individuales y familiares se expresan y convierten en asuntos colectivos.

El texto-oración está cifrado por un número relativo de épodos<sup>185</sup> que dan pie al cambio de plegaria a ensalmo y posteriormente a cántico. Sin embargo, las plegarias no son solo versos sagrados recitados, o súplicas humildes y fervientes para pedir alargar las horas de la vida, o conservar la salud; son también ensalmos pronunciados fervientemente como textos curativos y para proteger las entidades anímicas de las personas participantes.

Si analizamos la oración como un texto escrito, podemos encontrar el simbolismo lírico utilizado por el *poxtawanej* dentro del rito, una poesía sagrada concedida por las deidades de la que él es el transmisor. El *K'opontik Dios* (lenguaje sagrado) tiene el propósito de transmitir emociones, sensaciones, sentimientos e imágenes de un mundo

\_

<sup>&</sup>lt;sup>185</sup> Épodo: (del latín épodos, y este de griego έγτφσόζ) Último verso de la estancia, repetido muchas veces. En la poesía griega y latina, combinación métrica compuesta de un verso corto y otro largo. Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, edit 2001.

sensible, intangible e inmaterial, que junto con la ayuda de otros símbolos religiosos, materias médicas y sagradas, tienen el objetivo de repercutir en los sentidos y la perspectiva de vida de las personas, así también en el cuerpo de las mismas y sobre todo en la entidad anímica más importante de los participantes en el rito, el *ch'ulel*<sup>186</sup>.

La geografía sagrada forma parte de las visiones del mundo del orador e implicada dentro del con-texto de las oraciones o ensalmos sagrados es un espacio complejo y dinámico, porque involucra, mediante las marcas de espacios y tiempos, que se comparte el conocimiento del contexto con los interlocutores. Son marcas dentro del texto-sagrado que se forma mayormente con expresiones de tiempo y lugar que indican claramente las coordenadas y relaciones de las personas partícipes del ritual, por ejemplo: "llegué a pedir tiempo de vida (yorajil kuxlejal) (línea 14), o las declara en términos relativos por ejemplo: "su vida no es lugar de enfermedades" (línea: 18) , "lo que te voy a pedir hoy, dámelo, lo que voy a decir escúchamelo" (línea 35-36), "así como hace tiempo que prestaron tu animal vaca" (línea 52), "le pedí en los pies de la sagrada cruz" (línea 75).

Es claramente identificable que los segmentos de las oraciones están marcados o delimitados por una expresión o gesticulación corporal y verbal, pues se utiliza una anáfora que da entrada a nuevos elementos simbólicos y gesticulares, en este caso se utiliza: ¡Ay! Dios Padre, ¡Hijo de Dios!, ¡Dios Espíritu Santo!, expresión repetida a lo largo de toda la oración de yotesel ora. En este caso los participantes del rito pueden reconocer el tiempo y el lugar que se expresa explícitamente en términos convencionales y metafóricos.

En un segundo momento se utilizan las metáforas como expresiones, para quien no esté al tanto del tiempo y el lugar del enunciado, así como de los demás datos resulta incomprensible. Por ejemplo, en las líneas 50-52 se expresa la violencia simbólica ocasionada por actos de mal echado propiciados por un *Lab* y que tienen como fin dañar el *ch'ulel* de la persona y su recuperación que fue lo que logró el rezador.

<sup>&</sup>lt;sup>186</sup> En otros contextos culturales como por ejemplo entre los tseltales de Cancuc las palabras pronunciadas tienen la cualidad de causar enfermedad como señala Pedro Pitarch: "Para dejarse escuchar, la mayoría de las palabras se introducen por el oído, pero no todas. Bajo ciertas condiciones algunas producen enfermedades. Las afecciones del cuerpo estrictamente corporal, es decir, que no sean fruto de algún trastorno de los componentes anímicos (dolores, reuma, dificultadas en el parto, heridas, etc.), 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" (1995:101).

Otro elemento presente en las oraciones, y en las metáforas, que utiliza el poxtawanej, son los rasgos comunicativos que quedan fuera de las palabras transcribibles, que incluyen el tono, la entonación, la inflexión, el timbre vocal, la intensidad (aspectos fundamentales para comprender la poética de una obra y de los que se nos priva cuando asistimos a la proyección de una película doblada, y no poder escuchar la grabación original de la plegaria analizada) y la duración y también las pausas y silencios. Cada segmento de la oración del rito termina cuando el poxtawanej asperja con pox a cada persona de la familia y les pasa por todo el cuerpo un huevo blanco. Por último, al quebrar los huevos en un vaso con agua, observa y lee cuidadosamente en la clara y yema que ya queda muy poca enfermedad, y el poxtawanej dice:

Ya es poco, así dice en sus venas, se ve en el huevo. Nos pregunta si aprendimos, y le contestamos, no, nosotros solo queremos documentar para no perder nuestras costumbres. ¡Está bien! porque los que trabajamos en esto no sabemos leer, tenemos los ojos tapados; pero los doctores son puro estudio y se hacen ricos. Yo no tengo estudio, *Kajwal-Dios* me entregó mi regalo, para conocer las enfermedades no fue de la noche a la mañana, fue poco a poco.

La polifonía de dioses y diosas que nombra a lo largo del lenguaje ritual son las deidades que le fueron entregadas en su mandato, mismas con las que se comunicó en el trance onírico de iniciación<sup>187</sup>. En los ensalmos que el *poxtawanej* realizará en subsiguientes días, y según la gravedad de los males echados, envidias y enfermedades que encontrará al pulsar-diagnosticar a los participantes, son invocadas por su nombre las deidades que habitan el *Balumilal*, aparte de las deidades que habitan el interior de la Tierra y las que viven en el espacio del *Ch'ulchan*.

Al analizar la oración en sí misma, se nos revela un complejo diálogo entre las deidades principales *Ch'ul Tat*, *Ch'ul Kajwal- Dios*, *Kajwaltik* Jesucristo, *Kajwal K'ajk'al* (Dios Sol), *Ch'ul Me'* (sagrada luna o madre) y el *poxtawanej* como interlocutor, en este caso, de todos los miembros de la familia Pérez Sánchez. Por cierto, desde el principio y hasta el término del ritual se nombran y se reconocen entre los jefes de familia y el *poxtawanej* como compadres y a los hijos de éstos como ahijados. Esto significa que una de las funciones del ritual es construir y consolidar las redes sociales de parentesco simbólico, entre los ritualistas y los miembros una comunidad.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>187</sup> Al respecto, Eliade señala: "Cualquiera que haya sido el método de selección, un chamán no es reconocido como tal, sino después de haber recibido una doble instrucción: primero, de orden extático (sueños, trances, etc.) y, segundo, de orden tradicional (técnicas chamánicas, nombres y funciones de los espíritus, mitología y genealogía del clan, lenguaje secreto, etc.). Esta doble instrucción, asumida por los espíritus y los viejos maestros chamanes, equivale a una iniciación" (1976: 29).

Otra de las funciones del rito es mantener el equilibrio entre la salud y la enfermedad, entre la envidia y la conformidad, porque como el especialista dice, soñar también puede ser motivo de enfermedad, ocasiona que el *ch'ulel* salga del cuerpo y se aleje por largo tiempo, y corre el riesgo de ser atrapado por un *lab*, o en caso de caer la persona en los caminos, por un *ajaw*.

Pide a las deidades intercedan en la protección de sus compadres y ahijadas. Reconoce que su compadre Francisco<sup>188</sup> tiene problemas, sufrimientos, pero al sahumarlo (*ch'atabon*) las enfermedades se sudan (*chik'intabon*) pues se considera que el sudor es una bendición que envía *Kajwal-Dios*. El sudor queda simbolizado en las seis llamas y el humo de las velas basta para que las oraciones penetren en la sangre de las personas, que al mismo tiempo son ofrenda y alimento sagrado para las deidades.

Una vez que se ha visitado el santuario del Señor de Tila, el Cristo negro, se inicia el proceso de *orajil kuxlejal* (tiempo de vida) y no se interrumpirá hasta que concluya la última oración de las seis velas y la combustión de las mismas.

Seis llamas y seis humos, como expresa en la deprecación, son necesarios para dar, introducir o meter más tiempo de vida en el corazón de las personas. El *poxtawanej* en todo momento mantiene encendido el fuego del *chik'pom* (sahumador), con el único fín de provocar que la persona sude; el sudor es símbolo de que el cuerpo está animado y trabajando, símbolo de creación y animación de los hombres a partir de los humores corporales. Simbolizan la transpiración de las enfermedades que están en su interior, *chik'intabon bak'et chopol*. Le pide a *Kajwal-Dios* que los haga sudar, para que transpiren, por efecto del humor los sentimientos de aversión provocados por los *muliletik* (pecadosfaltas) y con ello conceda beneficios para la persona que se traducen en sudar las enfermedades.

La base metafórica del sudor es la sal (ats'am) y es que el cuerpo necesita tan preciado mineral que la partera pocas horas después de haber nacido el bebé (alal) le introduce el dedo meñique lleno de granos de sal en la garganta y le empuja para atrás la campanilla, le sopla por la misma para que pueda aprender a hablar y al mismo tiempo

<sup>&</sup>lt;sup>188</sup> Se han cambiado los nombres y apellidos de la familia que realizó el ritual de *yotesel ora* para conservar el anonimato de los informantes.

animarlo. La salazón del cuerpo se asocia a otros componentes humorales de la persona, por ejemplo en la procreación.

Inmediatamente el *poxtawanej* pide a *Kajwal*-Dios proteja a sus compadres y ahijadas de las palabras y chismorreos de los envidiosos, tapándoles la boca para que las palabras que salgan no penetren el corazón de sus protegidos (vv. 1-30).

Seguidamente, con voz humilde y en forma de canto-plegaria (*k'ayojinel*) el ritualista se posiciona ante *Kajwal-Dios* como *anich'anon* = soy tu hijo; en esta estrofa la súplica sintetiza la fuerza emotiva de las oraciones y la fragilidad de las personas ante las deidades superiores del *Balumilal* (Tierra-Cosmos) para que intercedan en nombre de sus protegidos. Los actos y palabras no solo tienen un efecto y fuerza en el sentido de *yu'el* (poder) y eficacia simbólica sino también terapéutica y protectora.

Al mismo tiempo, en las peticiones del texto-oración se mezclan géneros y generaciones, niños y adultos, pide protección para los padres e hijos, hombres y mujeres que integran el grupo familiar. En este sentido los niños y niñas se ven como las personas más frágiles por tener un *ch'ulel* que está llegando<sup>189</sup>, y a los cuales hay que proteger. Se trata de la integrante más joven de la familia, una niña de 6 años, el *poxtawanej* pide a *Kajwal-Dios* la levante del camino; es decir, que su *ch'ulel* no sea atrapado por un *ajaw* (dueño o señor del monte) o por un *lab*, que proteja su *ch'ulel* y le dé vida porque en el mundo hay enfermedades, sufrimientos y preocupaciones. Por eso pide la fuerza de *Kajwal-Dios*, quien está consciente del sufrimiento de los hombres y mujeres, para que no se desvanezca o pierda el *ch'ulel* a medio camino (v. 31-51).

Esto, lo explicó después el propio *poxtawanej* ya que tiempo atrás un *lab* dador de enfermedad que asume la forma de vaca (*wuakax*) dañó el *ch'ulel* de la niña propiciando la enfermedad de *xi'el* (susto). Por ello, el *poxtawanej* pide que mande las tres gracias, las tres bendiciones Sobre Diana Laura Pérez Sánchez y para la protección de su animal compañero y *ch'ulel* (v. 52-64).

El segmento del texto-oración termina cuando el ritualista se santigua y recita un padre muestro, inmediatamente después vuelve a mencionar su condición de vulnerabilidad

\_

<sup>&</sup>lt;sup>189</sup> Lourdes de León nos dice que para Zinacantán, "Ser persona varia entre las culturas[...] En Zinacantán no son personas en sentido pleno zinacanteco (entender, interactuar, y actuar y hablar apropiadamente) al nacer sino que gradualmente se van volviendo personas. Este proceso se va siguiendo respeto a la llegada del ch'ulel y sus señales" (2005:41).

de *anich'anon Kajwal-Dios* (soy tu hijo *Kajwal-*Dios), y pide que las deidades se involucren para su protección y ayuda. Pues en la entrega del mandato las mismas deidades le hacen entrega de los aromas, esencias y emplastos necesarios para curar el cuerpo de las personas, la materia sagrada está simbolizada nuevamente en los olores y sabores de las plantas que utiliza para barrer y/o limpiar el cuerpo de sus protegidos. Él se coloca únicamente como intermediario entre las deidades y las personas que tienen sufrimientos, aflicción y enfermedades, pues está compelido a usar sus conocimientos y ejercer su mandato a sabiendas de que si no lo hiciera así, las deidades lo castigarían revirtiendo las enfermedades que él ha ayudado a expeler en su propio cuerpo y *ch'ulel*. (vv. 65-71)

Tiempos, espacios, cuerpos y palabras se entremezclan para generar una perspectiva subjetiva de lenguaje y crear un cerco protector de vocablos que tengan un efecto catalizador para que no se desvanezcan del corazón de los ritualistas, además de la presencia de otros seres metafóricos participantes en el ritual. Objetos sagrados que de por sí se humanizan, como la cruz que tiene pies al igual que San Antonio, el santo protector de la enfermedades del *Balumilal* (Tierra-Cosmos).

El trabajo del texto- oración se ha completado en tres días, tiempo necesario para congregar a una variada colectividad de seres sobrenaturales, entidades anímicas y personas de diferentes géneros y edades. El segmento de la oración termina señalando los espacios intersticiales por donde la persona deambula, trabaja y goza de placer, y donde se desprende de una parte de ella. (vv. 72-104)

El siguiente fragmento de la oración se enfoca a recrear la imagen de una persona compuesta de diferentes sustancias ligeras y pesadas, mezcla metonímica de objetos de la naturaleza y corporales, presencia estética que entremezcla locuciones y cuerpos, actitudes morales y éticas para proteger a las personas de la envidia y vergüenza.

Al recitar el *poxtawanej* la oración *yotesel ora*, nos da a entender que la persona está compuesta por una pluralidad de fuerzas, su identidad es dinámica y con una complejidad anclada en el contexto histórico y social en permanente lucha. La subjetividad del *poxtawanej* es una construcción generada a partir de la misma estructura del lenguaje. La técnica de recitar la oración sagrada en la primera persona, genera una perspectiva subjetiva, permite al *poxtawanej* profesar puntos de vista diferentes, meterse en la piel del otro, ser otro (sean estos humanos y no humanos). Ejemplo de esto tenemos las líneas 107 –

141, aquí se clarifica la construcción de las metáforas corporales en extensión con la naturaleza.

El cuerpo se concibe y está compuesto básicamente por sustancias y esencias humorales proyectadas y homologadas a objetos de la naturaleza y a cosas divinas. Las analogías son transferencias constantes y contrastan el mundo lírico simbólico de las palabras del texto-acción.

Por ejemplo, el cuerpo se compara con la dureza de grandes árboles, tiene frescura, olores como los grandes bejucos de los ríos, brillo como los grandes zacates de las montañas sagradas, el cuerpo se compara con las grandes cedros (*Thuja alicata*) considerado el árbol de la vida, propio de las montañas sagradas.

El cuerpo, al igual que el *ch'ulel*, tiene capacidad de movimiento, por ello es figura de grandes piedras de los cerros, *Ak'abalna* y *Yaxwinik*; el *ch'ulel* es intocable por eso se habla en sentido alegórico como *ch'abaletik* (los que no han cometido o tienen pecado).

El *poxtawanej* se encuentra en esta parte de la oración o cántico en un estado *bajem yo'tan* (extasiado, literalmente ido o arrebatamiento de corazón), pues al furor de las palabras se entrega de todo corazón en un acto vehemente nombrado *spisil yo'tan* (sincero, abierto, espontáneo, literalmente entregarse de todo corazón), el *ch'ulel* del *poxtawanej* metafóricamente se enreda y se transforma en trece arcoíris, en nubes o ventarrones (*ay bayal oxlajuneb*).

El numero 13 simboliza el espacio sagrado por donde deambula el *ch'ulel* del *poxtawanej* en el *Ch'ulchan* (Cosmos). Pide derramar sobre sus protegidos bendiciones, frescura y paz, que no se enfríen sus cuerpos y no sufran de reumas (*julbaksik'*) pues la enfermedad es una alegórica del aire que se introduce en el cuerpo dañando los huesos e impidiendo la movilidad y causando dolor tanto al cuerpo (*chanul*) y al *ch'ulel*.

El siguiente segmento de la oración, líneas 145-160, está destinado a describir la metafísica del *ch'ulel*, el *poxtawanej* se coloca como mediador entre el *ch'ulel* y las fuerzas sagradas del mundo *Ch'ul*. Primeramente lo compara con una paloma blanca<sup>190</sup>, ave que en el cristianismo sale del corazón y simboliza el Espíritu Santo, elemento importante de la trinidad religiosa cristiana. Sin embargo, no es el elemento que destaca del conjunto alegórico o drama litúrgico, lo sobresaliente es que el *ch'ulel* se nombra y tiene cualidad de

<sup>&</sup>lt;sup>190</sup> En la literatura etnográfica de Cancuc, se conoce como el ave del corazón, consultar Pitarch (1996:33).

xojobil (destello), color y resplandor blanco y verde (yaxal xojobil, sak xojobil) regalo que Kajwal-Dios le concede a cada hombre y mujer, al mismo tiempo el ch'ulel es sakal xojobil xlipipet (luz intensamente brillante), que no se puede esconder, que no se puede quitar de su portador. Es protegido contra los ataques y golpes de la nube negra, en su viaje solitario, el reflejo de luz es metáfora del espíritu de Dios y al mismo tiempo sinónimo de ch'ulel.

La nube blanca es símbolo del rumbo cardinal del sur que llega a posarse en la cabeza de la persona. Sin lugar a dudas los colores y las formas meteóricas, nubes, destellos y resplandores, están asociados a los rumbos cardinales del *Balumilal*, que en el cuerpo se metaforizan. Posteriormente el *poxtawanej* cambia la entonación de la oración a un canto melódico, líneas 161-185, pide el acompañamiento de dos entidades tutelares que le fueron entregadas en su mandato, San Simón y Santiago Apóstol; entidades que en su viaje onírico fueron sus maestros que le ayudaron a liberarse de las dificultades que el *Pukuj* (Diablo) le presentó en el camino.

Inmediatamente después pide a estas mismas entidades tutelares que el cuerpo de su protegida no se enfríe, que su *ch'ulel* no se enfríe, es decir que no pierda destello y/o calor, que el *yu'el* (poder) de la persona no se pierda. Compara el cuerpo de la persona con el de *Kajwaltik-Jesucristo*. Es de suma importancia el segmento de la plegaría-cántico, porque el *poxtawanej* utiliza una metáfora donde el cuerpo se concibe cerrado, hermético, duro o impenetrable. El cuerpo se compara con el acero, los pies, las manos, la piel y aún la sangre es de acero, metal simbólico impenetrable. El cuerpo de acero es impenetrable a la enfermedad y a las envidias. Así mismo, se pide a los seres tutelares que hagan sudar las enfermedades, que las saquen de la sangre de la persona. En el siguiente segmento, el *poxtawanej* refrenda sus votos y juramentos para ejercer su mandato, líneas 189-216, su regalo, el *ch'ul majtan*, es vigente siempre y cuando sirva y ayude a la colectividad, y al mismo tiempo, la colectividad legitima su trabajo terapéutico. A través de su investidura sagrada pide que la persona también sirva a la comunidad, que el trabajo individual traiga beneficios colectivos.

El sudor del cuerpo es el signo de la actividad corporal, en su simbolismo se refleja la división social y genérica del trabajo de una sociedad vernácula cimentada en una cosmovisión donde los ciclos agrícolas marcan el desarrollo de la vida colectiva. En este sentido, pide que su protegida sirva y trabaje para mantener el equilibrio social, pues si esto

se rompe se desestabiliza la armonía familiar y colectiva y la enfermedad se desarrolla. Por ello, pide que el viento se lleve todo mal que provenga de los rumbos cardinales del *Balumilal*, males y conflictos que se metaforizan como nubes negras y ventarrones que tienen el propósito de traer enfermedad a las comunidades tseltales.

En las sucesivas líneas 216-266, nuevamente pide a las entidades superiores del *Ch'ulchan* (Cielo-cosmos), la protección del *ch'ulel* de sus protegidos, entidad etérea que deambula solitariamente entre el mundo ordinario y el mundo *Ch'ul*. Suplica a los seres tutelares que lo acompañen, que no lo vayan a dejar solo, que no lo vayan a tirar o aventar en los cerros sagrados, en las cuevas, que no lo dejen tirado en cualquier parte, provocando espanto a su portador. Pide que lo abracen y lo abriguen, en el sentido de protección, pues en el *Balumilal* hay entidades malas como los *labetik* dadores de enfermedad que propician mala vida y enfermedad al *ch'ulel* y a la persona.

Las entidades malas están en los bordes del camino esperando que la persona tropiece y pierda el *ch'ulel* para atraparlo en el lugar del accidente. En el *Balumilal* también está el *Pukuj* (Diablo) que espera los repentinos accidentes que sufre la persona para atrapar el *ch'ulel*. Por eso pide la intervención del Ángel San Gabriel para que lo proteja en donde camina y en donde paseará.

El *poxtawanej* sabe que las suplicas, son escuchadas por las entidades tutelares, por eso sabe que las plegarias deben de ir acompañadas por la fuerza del corazón (*p'ich o'tanil*), sin el *yu'el k'op* (poder de la palabra) las peticiones sagradas no tienen efecto en la persona, las palabras se desvanecen en los murmullos del *chopol k'op* (palabras de enfermedad).

Posteriormente, líneas 267-339, el *poxtawanej* hace referencia al número sagrado *wakeb* (seis), se hace mención de la relación entre el número con el crecimiento de la persona, compuesta por esencias simbolizada por flores, alimentos sagrados y promesas o palabras sagradas, en el lenguaje sagrado *wakp'al k'op* (seis palabras) representa la promesa de la persona de servir y ofrendar a las deidades y no transgredir las normas sociales de su comunidad. Este número puede significar el equilibrio de la persona, entre su *ch'ulel* y su cuerpo, pero también el equilibrio entre la persona y su relación con la comunidad. Más adelante el *poxtawanej* ratifica que su cuerpo esté feliz y su sangre,

sinónimo de *ch'ulel*, esté contenta. Con las seis velas que cuidan su espíritu, se pide a *Kajwaltik*-Jesucristo, que aclare su pensamiento.

El aroma y la esencia de las materias sagradas simbolizan las bendiciones que sirven para penetrar el cuerpo y alargar las horas de vida. Nuevamente en este segmento del texto-oración el cuerpo se concibe como un árbol de cedro, fresco, fuerte e indestructible, como una piedra dura y cerrada, como los bejucos grandes de los ríos.

Incluso, el cuerpo de la persona es similar a los pueblos y colonias tseltales, igual a los grandes cerros sagrados, en este caso las montañas sagradas. La etérea entidad de la persona, su *ch'ulel* se concibe como una sombra, deambula entre aguas, ríos, cerros y pueblos.

Al mismo tiempo, el *poxtawanej*, en este momento álgido del texto-oración y de las metáforas, acompaña el *ch'ulel* de la persona y entra en contacto con el número sagrado *oxlajuneb sanselaw* (trece arcoíris), con lo que pide a las deidades tutelares mayores que los arroje sobre sus protegidos, para que los libre de las envidias y de los malos *kristianoetik* (personas); nuevamente con seis flores y humos crea un cerco de protección contra las personas malsanas que puedan atentar contra la voluntad de sus protegidos. Refrenda su *yu'el* (poder) al mostrar que puede expulsar las enfermedades utilizando la fuerza de las palabras y las esencias –materia sagrada- para hacer sudar a las personas y expulsar todo mal que hay en ellas.

Las líneas 340-375, hacen mención al tiempo equivalente a la metáfora del día, la recitación de los textos sagrados se realizan únicamente bajo la mirada del astro mayor, *te K'ajka'l* (el Sol).

El día simboliza la buena conducta moral y las acciones de las personas; es decir, en el sistema de valores y creencias tseltales, el día representa los actos sagrados, la persona se percibe y está compuesta íntegramente, es consciente de sus actos, el *ch'ulel* está anclado o fijo en el cuerpo. Durante la noche acontecen eventos que facilitan la salida del *ch'ulel*, ejemplo de ello es el sueño, donde la persona de tanto soñar puede llegar a enfermar.

Otra creencia es que *Kajwal-Dios* camina a las 12 del día sobre el *Balumilal*, a esta hora el *poxtawanej* está compelido a realizar un rezo para congratular a las deidades. En contraposición, la noche (*te ajk'abal*) se coloca como el espacio/tiempo donde se movilizan las fuerzas de la destrucción de la persona con *yu'el* (poder). Durante este lapso el *ch'ulel* 

se desprende con facilidad del cuerpo y queda a merced de actos de mal echado; es decir que los actos del *ak'chamel* (dador de enfermedad) se realizan clandestinamente en rituales nocturnos o en la oscuridad de las cuevas.

En cada ritual que realiza el *poxtawanej* es necesario entregar el *sjelel* (trueque), o como los colaboradores expresan sembrar el trueque, un regalo sagrado simbolizado en un gallo que significa la figura masculina y una gallina para la femenina. Con estos elementos metonímicos, el rezador ofrenda y acompaña sus actos-palabras para proteger a los participantes del rito de las personas malas, librarlas de las envidiadas de vecinos y parientes. Porque como el *poxtawanej* afirma *Kajwal-Dios* hizo por igual a todos los *Kristianojetik batsil winik* (personas tseltales).

Las envidias provienen principalmente de los mismos coetáneos que habitan la comunidad. Por medio de las envidias se gestan conflictos que en ocasiones perduran generaciones entre diferentes familias y grupos de parentesco, pero principalmente generan actos de mal echado<sup>191</sup>.

Para el *poxtawanej* es claro que las personas que envidian son el principal motivo de mal echado, que está estrechamente relacionado con los impulsos de vida y muerte. Nuevamente hace uso del número seis para tapar las envidias y actos de mal echado para que no penetren en la vida de sus protegidos.

En las líneas 376-427, hace mención de las deidades que le fueron entregadas para acompañar su trabajo terapéutico. El colaborador nos ha informado que los santos, San Simón y Santiago Apóstol, le acompañaron en su proceso de iniciación; fueron ellos, junto con otras deidades, quienes le enseñaron las plegarias que utiliza en sus diferentes ritos.

En opinión del colaborador Xuno, todos los santos tienen un resplandor (xojobil) que los caracteriza y con este el poxtawanej se apoya para curar-salvar. Utiliza el xojobil, simbolizado en las seis velas que hay para cada participante del rito, para traer calor y protección al cuerpo; el calor los hace sudar y con la rameada (mesel) barre o limpia la enfermedad. Compara el cuerpo de la persona con el cuerpo de Kajwaltik-Jesucristo,

<sup>&</sup>lt;sup>191</sup> George Foster (1972) caracteriza la envidia como una institución propia de las sociedades campesinas o "tradicionales". La envidia, la desconfianza sistemática (no solo del exterior de la comunidad sino de los propósitos de los del "interior") forma parte de este modo de vida en el que si alguien tiene más que los demás, es que se lo ha arrebatado a los otros (la categoría que acuñaría como "bien limitado").

impenetrable, duro y cerrado como el acero para que no penetren los problemas y la enfermedad y, al mismo tiempo, que suden las que ya existen en su sangre.

En las líneas, 428-473, el *poxtawanej* describe el mundo como el lugar donde existen toda clase de males, la entidad que los provoca es el *Pukuj* (Diablo), simbolizado en las nubes rojas y negras, símbolos de aires malos (*chopol ik'etik*); la exégesis del rezador hace referencia a los puntos cardinales que integran la estructura del mundo sagrado, el Norte y el Este, pues de esos rumbos provienen también los vientos o aires que traen infortunio a las comunidades tseltales.

En el mismo fragmento se refiere al *ch'ulel* como un espíritu solitario e interpela a las deidades para que lo cuiden en su viaje por el *Balumilal* (Tierra-cosmos) para que los vientos o aires no lo atrapen y golpeen. El *ch'ulel* en su viaje solitario está a merced de posibles ataques de diversas entidades meteóricas malignas, el *Pukuj* (Diablo) o los *labetik* se consideran los cargadores o abrazadores del *ch'ulel*. El *poxtawanej* interpela a los santos San Gabriel y San Miguel para proteger al *ch'ulel* en todo momento: donde camina, trabaja y sirve la persona.

Por último, menciona que el *Pukuj* (Diablo) está suelto en el *Balumilal*, es decir, la posición de la persona en la estructura del mundo se concibe frágil, porque no es el único ser que habita la superficie de la Tierra, ya que existen una diversidad de seres o entidades anímicas que pueden dañar a las personas.

El tiempo de vida (*orajil kuxlejal*) de la persona se refleja en la metáfora de corazón largo (*najt'il o'tanil*), sinécdoque de un día largo (*najt'il k'ajkal*), la persona florece con seis humos y velas (*wakeb ch'ayiletik, wakeb kandelas*) en el transcurso del día. Con estos símbolos la vida de la persona obtendrá lo que necesite para vivir cada día, pues Kajwal-Dios es el único que protege y mantiene con las materias sagradas la vida de la persona.

El *poxtawanej* lanza una advertencia (líneas 474-550), y se posiciona en una relación de igualdad con las deidades superiores, en este sentido se considera un propiciador para alargar las horas de la vida de sus protegidos, propicia cambios en las personas más jóvenes de la familia, que le salgan canas, símbolo de vejez y de una larga vida. Los regalos sagrados a los que hace mención, fueron entregados por la familia ritualista en la iglesia de Tila el día anterior; consistieron en la quema de seis velas grandes por cada una de las personas y una larga plegaria simbolizando la limosna y promesa de la

familia para seguir ofrendado a las deidades del *Balumilal* (Tierra-cosmos), guardar el orden social y moral de su familia y su comunidad. La síntesis de creencias y valores se plasman en la relación que hay entre la vida de la persona y el consumo de las velas grandes. <sup>192</sup>

En efecto, las velas simbolizan lo permanente e invariable que todo ser trae consigo al nacer, *K'ajk'* es la parte luminosa y calórica que proporciona el ímpetu que necesitan la sangre (*ch'ich'*) para dar fuerza y movimiento a las personas. Las velas y veladoras se consideran objetos sagrados, hechos de materia caliente, por ello pide a las deidades que no consuman su hora y su día, es decir, que no se consuma la vela de la vida.

La utilización de las esencias, *pom* (copal), *pox* (aguardiente) y *nichimetik* (flores), son sustancias que vinculan las entidades anímicas al cuerpo de la persona y, al mismo tiempo, el *ch'ulel* sufre una metamorfosis, pues se compara con grandes cerros, árboles de cedro, bejucos grandes, colonias grandes y sombras grandes. La entidad espiritual, materia ligera, se enreda con los trece arco iris (*sok oxlajuneb sanselaw*), número sagrado que representa el mundo *Ch'ul*.

Posteriormente en las líneas 551-602, pide la ayuda o intervención de los santos, San Simón y San Sebastián, entidades auxiliares que acompañan y alumbran el trabajo terapéutico del *poxtawanej*. En esta sección aparece un nuevo lamento simbólico, se hace mención al color moreno, como una característica de los tseltales, el corazón moreno es introspección del mundo exterior, efecto de la intrusión del proceso de identidad.

El retoño de vida es alusión al *ch'ulel* pues se considera que la vida toda es una metáfora de un ser vegetal que retoña, reverdece y posteriormente se seca, la esencia vital, como ya se mencionó, es la calórica (*k'ajk'*) y luminosa (*xojob*).

Nuevamente compara el cuerpo y el *ch'ulel* de sus protegidos con el cuerpo de los santos, considerados materias pesadas, fuertes como el metal o el acero.

El cuerpo entero es anáfora del sudor de las enfermedades, pues se considera signo de equilibrio dinámico entre calor y frío para lograr salud y bienestar (en cuerpo y espíritu).

\_

<sup>&</sup>lt;sup>192</sup> Alessandro Lupo y Italo Signorini mencionan que la vela es un elemento que deriva de las creencias católicas europeas comparándola con el alma humana y utilizada en las ceremonias del bautismo. Sin embargo, también mencionan que en Mesoamérica se ha enriquecido con nuevos valores simbólicos (véase 1989:48-49).

Este pensamiento dialéctico, determina, entre otras cosas, la clasificación de los alimentos, plantas (especialmente medicinales), fases de la vida humana (parto, menstruación, matrimonio, muerte), emociones fuertes como la envidia, vergüenza, odio, irascibilidad y sexualidad. La pronunciación misma de las palabras sagradas o *K'opontik Dios* impiden el calentamiento de las personas al refrescarlas periódicamente.

En la concepción etiológica de las enfermedades se considera que los vientos o aires traen frialdad, es el caso de la enfermedad de *xi'el* (susto) que es la pérdida o salida del *ch'ulel*; en caso contrario las enfermedades calientes como el *nich k'ajk' paslam* (*Paslam* chispas de fuego) son ocasionada por la intromisión de una entidad de la Tierra, en este caso por la intervención de un *ajaw* de las montañas sagradas.

La siguiente sección, líneas 603-730, comienza aludiendo al *ch'ulel* como entidad anímica corporal solitaria que viaja en la estructura del mundo, pide la intervención de las deidades superiores para evitar que entidades peligrosas lo arrojen a las cuevas sagradas o que los habitantes o seres telúricos, también considerados ángeles malos, lo atrapen.

En las subsiguientes líneas el *poxtawanej* se refiere a los alimentos sagrados. Por un lado, los que alimentan y nutren a las personas, especialmente el maíz como planta sagrada y a los derivados de esta, el pozol, alimentos que dan fuerza a las personas en las actividades que realizan. Por otro lado, menciona los que nutren al *ch'ulel*, que consisten en esencias y aromas, alimentos básicos para fortalecer y situar el *ch'ulel* en el cuerpo de su protegidos.

Toda la sección está expresada o entonada en un delicado canto, el *poxtawanej* canta el texto-oración y cántico como encarnación de las entidades anímicas humanas y de las múltiples situaciones del ser en el mundo, es el vehículo expresivo de los anhelos humanos, de ahí que no prescinda de su ligazón con las raíces ontológicas y con la complejidad psíquica del ser humano.

Inmediatamente después, el *poxtawanej* hace un recorrido por las toponimias sagradas de las 44 capillas de los municipios tseltales, nombra a los patrones o patronas, diversos santos y santas del panteón católico. Pide su ayuda e intermediación para la protección y alargamiento de la vida de los miembros de la familia. En las líneas 734-836, el *poxtawanej* llega al clímax del texto-oración, con enunciados interrogativos se pregunta cuantas deidades menores abrazan y lanzan su resplandor sobre *anich'anab* (sus hijas).

El *yu'el* (poder) de las deidades intermedias se concibe como constituido por luces o resplandores (*xojobil*); pide especialmente que lleguen los resplandores sobre la cabeza (*jol*) y corazón (*o'tan*) de las personas; es decir, que las palabras emitidas se aniden en los principales centros anímicos de la persona, crea un cerco semiótico de protección contra las enfermedades y las envidias.

Al mismo tiempo, implora protección para él mismo, pues sus palabras fueron sinceras y pronunciadas con todo el conocimiento y fuerza de su corazón (*spixil ko'tan*). Hasta este momento el *poxtawanej* expresa una fluidez oral, su palabra es la expresión oral del pensamiento y este, la ordenación conceptual de ideas, sensaciones, sentimientos, emociones y presentimientos, etcétera. Su fuerza radica en el tono, exaltación y animación de la voz, que cumple una doble posibilidad comunicativa, entre él y las deidades y entre las personas. El uso de los símbolos orales es una de las manifestaciones sagradas del hombre y alcanza mayor significación y, por lo tanto, posee una trayectoria individual y colectiva superior.

Por último, reitera el referente más importante de la vida y la humanidad, el signo superior de su imaginación colectiva: la Tierra (*Balumilal*), un ser que nutre y que al mismo tiempo exige ser respetado por la humanidad, bajo la amenaza de castigar a las personas si no le ofrendan. En las últimas líneas, 837-874, el *poxtawanej* culmina el texto-oración con la expresión de una bella metáfora *li lajix ko'tan* (aquí terminó mi corazón), hasta aquí el uso de las palabras sagradas, sus significados polisémicos y polivalentes fungen como textos curativos o terapéuticos porque poseen una acción eficaz contra diversos males víricos y anímicos; es decir, el texto-oración no solo tiene un efecto metafísico y protector sobre las entidades anímicas de la persona, sino actúa sobre la sangre y el cuerpo de la persona misma.

El texto-oral pronunciado despierta en las personas, por su configuración artística y estética, una sensación de peculiar agrado, gozo y éxtasis, así como una potenciación expresiva, debido, en gran medida, al papel ineludible, aunque no exclusivo, que juega la intuición sensible del *poxtawanej*.

En el texto-oración o *k'ompotik Dios*, como en cualquier otro símbolo religioso, se homologan, se mezclan y armonizan debidamente el plano sensible y el inteligible, la estructura y el contenido, la forma y la materia, etc. Con el único fin de cumplir y evocar

palabras sagradas e iniciar y concluir una comunicación entre las deidades y estructura del mundo con el objetivo de alargar la vida de las personas en el *Balumilal* (Tierra-cosmos), que se imagina como un hilo que anuda el amanecer y atardecer.

## **Conclusiones generales**

Los datos etnográficos presentados a lo largo de esta investigación son la materia prima del análisis y, al mismo tiempo, sirven para hacer comparaciones entre los diferentes sistemas etnomédicos de la región, como las visiones que sobre la noción de persona existen entre los mayas de Chiapas de una realidad social que está en constante cambio.

No es mi propósito extrapolar los hallazgos etnográficos a la totalidad del grupo etnolingüistico maya-tseltal de la región norte, tal postura es errónea y descabellada. Sino por el contrario situar en su contexto natural, social e histórico al grupo de tseltales yajalontecos, al cual me he referido a lo largo de este trabajo.

Sin duda, los sistemas etnomédicos tseltales de la zona norte tienen sus especificidades, pero, comparten algunos rasgos culturales comunes, por ejemplo: las cosmovisiones y sus elementos son una expresión de esas diferencias, el sistema de creencias es una más. Los rasgos compartidos se expresan en los elementos estructurantes del ritual, en el manejo de los símbolos religiosos, las materias médicas y sagradas, y la expresividad metafórica del lenguaje sagrado o *K'opontik* Dios, partes esenciales del núcleo duro de la memoria ritual.

La vida rural-urbana yajalonteca está inmersa en una dinámica de cambio social vertiginoso, podemos observar diversos procesos sociales que coinciden en un mismo espacio-tiempo: la urbanización exacerbada de las comunidades tseltales; el desdibujamiento de las fronteras territoriales y simbólicas de las comunidades tseltales conectadas a una compleja y amplia red translocal; la aparición de diversas mercancías y nuevos hábitos de consumo entre la población rural y urbana. Las constantes migraciones de jóvenes en busca de oportunidades laborales y económicas a lugares transnacionales o translocales; la influencia institucional de diversos actores sociales y políticos; múltiples grupos religiosos que disputan nuevos neófitos; todos estos y muchos otros fenómenos acontecen en un espacio intercultural y ocasionan diferentes tensiones sociales, económicas y políticas.

Los *poxtawanejetik* observan y están inmersos en la vorágine de los cambios sociales en sus comunidades y miran cómo la vida de sus coterráneos tseltales también se va modificando. Nuevos actores sociales surgen y alternan con las formas tradicionales de

concebir la espiritualidad de la persona y, al mismo tiempo, cómo ésta se relaciona con sus otros correligionarios y con la naturaleza.

Sin duda, las nuevas iglesias evangélicas y pentecostales son actores importante que influyen en el cambio de las nociones y percepciones de la persona tseltal de la perspectiva tradicionalista, una nueva forma de *ser*, estar y relacionarse en el mundo social. Las nuevas creencias evangélicas interpretan y conciben a la persona tseltal como otra persona renovada y la hacen partícipe de un conjunto de creencias que la sitúan consigo misma, ante sí misma, y ante los demás. Su identidad individual se ve trastocada a una nueva identidad religiosa colectiva, influida por nuevos valores y principios éticos en un mundo donde ella misma pretende encontrar alivio y consuelo ante las desgarraduras de la exclusión social y es involucrada en el destino colectivo de su nueva congregación de fe.

A la par de los acontecimientos y fenómenos religiosos locales, observamos que la cosmovisión de los *poxtawanejetik* yajalontecos está inmersa en un proceso dinámico y se configura social, cultural, económica y políticamente en el devenir histórico. Expresa las contradicciones de la vida social y proporciona las imágenes colectivas para vivir la identidad personal y social. Es decir, no hay grupo humano sin cosmovisión, y no hay cosmovisión desprovista de elementos ideológicos que la estructuren. La cosmovisión no es una esencia inmutable en la construcción de la identidad social, se transforma e incorpora nuevos elementos en su matriz cultural. En las narrativas de los *poxtawanejetik* se constata el vaivén de la cosmovisión-identidad, nos permiten analizar e interpretar la complejidad y diversidad de los mundos vitales de la persona y de las colectividades. Los cambios y los procesos de experiencias y la subjetividad de los *poxtawanejetik* permiten la construcción y reconstrucción de la identidad.

En este mismo tenor, la cosmovisión como proceso ontológico tiene una base territorial, indispensable para crear los imaginarios sociales; pues, no hay mitos y ritos que no tengan un referente espacial. Todo el paisaje indígena tseltal yajalonteco, es paisaje humanizado y por eso tiene una carga simbólica. Todo grupo humano es siempre y simultáneamente un conjunto socio-territorializado, inmerso en su propia visión del mundo temporalizada. Así lo confirman los *poxtawanejetik* al observar en la naturaleza una diversidad de personas y seres extrahumanos que la habitan –tanto en el interior de la Tierra como en la superfície de ella-, y coexisten con la humanidad. Los cuerpos humanos se

alimentan de los frutos de la Tierra que cultivan, y las otras entidades o personas extrahumanas se alimentan del *ch'ulel* de los hombres y mujeres que transgreden los códigos sociales y normas de acceso a los recursos naturales o no realizan las ceremonias apropiadas para ofrendar a las deidades superiores o inferiores.

Por eso, la Tierra sigue siendo un elemento dinamizador de los procesos ontológicos de los tseltales yajalontecos. Por un lado, la Tierra (*Balumilal*) es el bien que permite la reproducción económica y social de los grupos campesinos; por otro, es el elemento simbólico (*Ch'ullum*) que anima a la reproducción social-cultural de las familias y comunidades campesinas.

En este sentido, los territorios comunales yajalontecos tseltales están compuestos de geo-símbolos: las montañas y cerros (*witsetik*) tienen género, nombres propios y parentesco entre ellas; las cuevas (*ch'enetik*) son los espacios abiertos que permiten la entrada al mundo telúrico; en su interior existen innumerables riquezas y animales vigilados por los *ajawetik* (dueños o cuidadores).

Del interior de la Tierra brota la vida y es motivo de orgullo y celebración y por ello hay la necesidad de alimentarla en diversos actos rituales del *skuentail-ujultayel* (ritos y ofrendas dirigidas a las deidades de la Tierra y del Cosmos). La Tierra lo devora todo, pero, también provee de todo para vivir. Por ello, los colaboradores en sus narraciones dicen: "*lo que le hagas a la Tierra, repercute en tu cuerpo, y lo que le hagas a tu cuerpo repercute en la tierra*".

Los *poxtawanejetik* conciben la vida como un ciclo continuo relacionado con los de la naturaleza, sus formas y objetos poseen un *ch'ulelal* (entidad anímica). Existe la necesidad de refrendar el mito y vivir el rito en cada ciclo agrícola. Si bien la cosmovisión local está cimentada en las taxonomías y en los tiempos del crecimiento de la planta sagrada del maíz, nuevos elementos se están acoplando a la matriz cultual e imprimen un nuevo dinamismo a la cosmovisión local.

Los territorios tseltales son lienzos escritos, y por reescribir, están llenos de geografías que permiten la identificación del cruce de fronteras de diferentes mundos, el Mundo *Ch'ul* (Mundo-Otro) y el *Balumilal* (Tierra). Pero, los territorios también son espacios abiertos y, por ello, son espacios porosos, muchas personas y objetos entran y salen de ellos. Como dice Zygmunt Bauman (2003) los espacios sociales configuran fronteras liquidas. La liquidez de la vida es la característica de la modernidad fluida. Los elementos de la "tradición" garantizan, hasta cierto punto, la permanencia del cambio manteniendo una apariencia de continuidad, sin perder el sentido de sus prácticas culturales (antiguas y nuevas) y le dan cuerpo a la identidad social.

Las cosmovisiones no pueden ser vistas, pues, solo como un mero producto de la colonización o neocolonización, un producto y artificio o una expresiva fuente de control social. Sin duda, se estructura como fenómeno del devenir histórico, y refleja las contradicciones y dialéctica de la vida social. Por el contrario, la cosmovisión surge y se estructura a partir del mismo proceso que nos permite construir el mundo y, en especial concebir las ideas que tenemos de los demás y de nosotros mismos. Es producto ideacional de la persona, así como de los demás, mediante un procedimiento análogo nos permite concebir en el narrador los elementos expresados en primera persona y descubrir la conducta y los pensamientos de los personales sociales en tercera persona. Mal que nos pese, todos somos producto de nuestras visiones del mundo. Como atestiguan los poxtawanejetik, ellos encarnar las palabras de los jme'tatik (padres-madres): somos lodo, somos Tierra (achlotik, lumotik).

Afirmamos que los sistemas de creencias tseltales soportan las tradiciones y costumbres y dan sentido a las prácticas culturales del catolicismo tradicional, como también lo hacen las nuevas congregaciones pentecostales o evangélicas, estructuras que permiten resignificar los sentidos y prácticas sociales de pertenencia a una comunidad de creyentes.

Cuando los *poxtawanejetik* afirman que una persona ya no cree en las tradiciones y costumbres de lo *jme'tatik*, esta persona ha perdido su conocimiento y el *ch'ulel* de los *jme'tatik* es olvidado. Cuando se cree en una forma específica de enfermar, también se cree en una forma explicita de recuperar la salud. Porque, en la creencia se est y en la creencia se está, en este sentido el proceso de salud-enfermedad-atención está imbuido de representaciones sociales que, al fin y al cabo, explican ese delicado proceso corporal de enfermarse, atenderse y sitúan a la persona en el dilema del destino personal.

En el transcurso de las narrativas personales los *poxtawanejetik* hacen la presentación de la persona tseltal de Yajalón. La persona yajolonteca no se concibe como

un individuo aislado, por el contrario es persona porque pertenece a una familia y, al mismo tiempo, a la compleja red de parentesco. Las estructuras de parentesco son el soporte y contribuyen a las representaciones sociales de la noción de persona. Estructuras de parentesco y comunidades son el eje que estructuran los diversos componentes que constituyen la persona tseltal. Son el eje del *axis mundi* tseltal. Las analogías entre la comunidad-territorio y relaciones de parentesco son de tal importancia que muchos términos de parentesco se extrapolan más allá del cuerpo de parientes. *Mam* o *chich* (abuelo, partera) son términos usados analógicamente para designar la relación que existe entre personas y espacio habitado.

Me he referido más detenidamente al análisis de la materia corporal y las coesencias que lo integran. He enfatizado el análisis del proceso de configuración de la persona tseltal como un conjunto heteróclito de diferentes cuerpos: social, biológico y simbólico. El ejercicio de deconstrucción y construcción de categorías nativas me permitieron trazar líneas de interpretación para desentrañar lo que se nos presenta como un todo unificado; un sistema integrado donde las fronteras de lo mórbido se diluyen en lo simbólico y lo religioso, donde las aflicciones corporales expresan los estados y calamidades de lo anímico.

Así, el recorrido por las diferentes nociones o concepciones de los cuerpos tseltales yajalontecos nos muestra el imaginario y las diferentes representaciones sociales que de la materia pesada tienen del *bak'etal o chanul* (el cuerpo biológico); las materias ligeras que lo componen, el *ch'ulel*, el *lab*, el *chambalmam*, entre otros animalillos que lo habitan, *sja'juletik'* (elementos del cuerpo simbólico). Configuraciones que implican diferentes procesos ideacionales y múltiples relaciones sociales. La persona tseltal yajalonteca se nos presenta en su apariencia corporal exterior como un compuesto homogéneo, mientras que en sus perspectivas interiores es un compuesto heterogéneo y dinámico. Pero las mismas categorías nativas son dinámicas y polisémicas, dependiendo del contexto se utilizan como metáforas para explicar los procesos de aflicción o regocijo.

Podemos concluir que los cuerpos tseltales encierran otros muchos cuerpos y esencias, otras formas culturales de asumirse y asumir a otras personas de su comunidad. Por ejemplo, el cuerpo social coloca a la persona en una multiplicidad de relaciones, estructuras organizadas colectivamente que tienen como fin proporcionar un marco

participativo de la misma en el complejo sistema de cargos cívico-religiosos; y exigir por completo la plena entrega personal e identificación y arraigo al terruño que lo vio nacer, crecer, formar una familia, adquirir responsabilidades comunitarias y formarse como personas completas: *winikubon, antsubon* (hombres y mujeres completos).

Consideré y analicé la importancia del cuerpo biológico —la materia pesada de la persona— como la materia manipulable y relacionada a la Tierra en las prácticas rituales de los *poxtawanejetik*. El *chanul* (el cuerpo biológico), la parte visible, construye estrategias identitarias para enfrentar y resistir los cambios culturales y sociales; desde el nacimiento es algo dado que procura rasgos particularizantes de la cultura tseltal. Pero, las fisonomías corpóreas son homogéneas y se distinguen lo menos posible del colectivo social y mucho menos del de su grupo familiar, porque la forma corporal exterior refleja la herencia de los rasgos de los *jme'tatik* (los antepasados padres-madres) y su *stalel* (carácter) es producto de la herencia y vida social familiar y como se dice en lengua tseltal: *sjeltajtatik' k'ojem* (es como mi padre. Lit. ha llegado a ser como mi padre).

Los cuerpos de las personas tseltales (*chanuletik*), en sí mismos, han de analizarse dentro de sus contextos económicos, políticos y sociales. Los cuerpos son metáforas del mundo social que habitan, sus prácticas no solo se diferencian entre masculino y femenino, sino además cuando llegan a la edad madura se considera que han alcanzado un grado de madurez corporal; lo que a decir es alcanzar un lugar y responsabilidad social aceptable en la comunidad.

Los cuerpos "encarnan" las relaciones de poder entre diferentes actores, la permanencia de las creencias y las prácticas de mal echado (*ak'chamel*) son manifestaciones de las complejas relaciones sociales. Los cuerpos imitan y proyectan las imágenes y valores hegemónicos de la sociedad dominante en las sociedades locales en las que viven.

Así, los cuerpos de hombres y mujeres tseltales yajalontecos son la puesta en escena de las envidias, la diferenciación y las desigualdades sociales, de las manifestaciones corporales de la cultura hegemónica, lo considerado erótico, deseable, despreciable, imitable, prohibido, invisible, etc. Los cuerpos tienen una dimensión material, metafórica, discursiva, imaginada, socializadora, subversiva, alineada, transformadora, está en estrecha

relación con los sistemas ideológicos que integran la cosmovisión existente de la cultura local.

Para los tseltales yajalontecos, el principal centro vital y gravitacional de la persona es el corazón (*o'tan*), generador del pensamiento, del lenguaje y las emociones más antagónicas; punto de anclaje de las diversas entidades anímicas que configuran a la persona en otros cuerpos espirituales o simbólicos.

La carne (*bak'et*) reviste a la persona tseltal yajalonteca, pero es solo el ropaje y aparenta lo que la persona no es, su interior es mucho más complejo, heterogéneo, dinámico y encierra el verdadero ser de la misma. Su corazón es el elemento enigmático y principal centro anímico; órgano que, al mismo tiempo, enlaza a la persona corporal y espiritual, es el signo metafórico que define los símbolos de la nociones de las personas tseltales.

La percepción cromática que los *poxtawanejetik* tienen del corazón de las personas (verde, blanco, rojo y negro), coloca a los especialistas del infortunio como observadores perspicaces e indican cómo la persona tseltal cambia en el transcurso de su vida, el corazón es algo indefinido, inaprensible y cambiante. Porque es centro y abrevia en su interior *las fuerzas anímicas* de la persona.

Las entidades anímicas como el *ch'ulel* y *lab*, el uso de la mismas palabras tienen diferentes significados, podemos afirmar, siguiendo las narrativas de los *poxtawanejetik*, que son unas figuras espirituales polisémicas, la emplean aposta para entender los múltiples significados de las acciones buenas y punibles de las personas en el mundo. Es decir, mientras el *ch'ulel* se relaciona con la conciencia, el aprendizaje, la creación y el uso del lenguaje, con el corazón como centro gravitacional donde surgen las buenas acciones de la persona, indispensables para la convivencia social, el *lab* se define por ser polifásico, multiforme, transmutable y polivalente, es la entidad utilizada para causar enfermedad y males echados en diversos actos, pero también lo contrario para proteger de diversos actos de brujería.

Entonces la noción de persona se relaciona con las estructuras de poder que imperan a nivel de las localidades y sintetiza las estrategias que desde el aspecto simbólico y cultural emplean los individuos para imponer su voluntad y fuerza.

El *lab* significa el revés y lo irregular de la persona tseltal, y como dice Page Pliego: "Se constituye como una categoría central en torno a la construcción del infortunio" (2008: 10). Es una categoría compleja, extraña y dinámica, situada en una red de relaciones sociales, donde el poder (*yu'el*) simbólico de la persona se emplea para transformar su cuerpo espiritual en distintos seres, objetos y formas meteóricas, se asocia con las emociones más disímiles y conflictivas y representa las desavenencias personales. Actúa en un contexto de adversidad y desventura personal y familiar.

Para los tseltales yajalontecos el *lab* también se relaciona con el corazón, porque se dice que las personas que tienen *lab* son al mismo tiempo *pich'o'tan* (doble corazón, literalmente se puede traducir por envidia de corazón), ya que la persona envidiosa desea lo que sus familiares y vecinos poseen, ya sean estatus y roles sociales importantes, objetos materiales o simbólicos, y prefiere enfermarlos y verlos en las mismas circunstancias de pobreza y infortunio, o por el contrario, que no sobrepasen o rebasen a la persona con poder.

Asimismo, la persona con *labetik* pone los poderes del *lab* al servicio del mejor postor en diversos actos de mal echado. Yajalón se considera un pueblo de *ak'chameletik* (echadores de mal), porque sus servicios se venden bien y muchas personas de diferentes regiones del estado y de otros estados del sureste acuden para contratarlos.

El *lab* en Yajalón es una entidad temida y como también está asociado a palabras y oraciones o plegarias sagradas que propician enfermedad no se puede nombrar. Porque según las creencias de los *poxtawanejetik* lo que se nombra en el lenguaje sagrado, invoca la presencia de entidades sagradas nocivas y, por tanto, la persona es objeto de ellas y puede ser vulnerable y presa fácil a los ataques de los *labetik*. Los *ak'chamel* son las personas encargadas de invocar a los dadores de enfermedad y utilizar el poder de las palabras y oraciones para causar cualquier tipo de daño a terceras personas.

Es aquí donde nos interesa reforzar la hipótesis que guió el presente trabajo; el mundo social-espiritual de la persona tseltal está lleno de metáforas y alegorías utilizadas y expresadas en las oraciones sagradas durante el *skuentail* (ritual). No hay acto ritual privado y ceremonia pública que carezca de palabras, símbolos, materias sagradas y médicas que involucren y reúnan los fragmentos de la persona. El *yu'el* (poder) de los *poxtawanejetik* se define y discrepa por la creatividad espontánea del uso de plegarias terapéuticas utilizadas

para extirpar o neutralizar las palabras de enfermedad introducidas por los *ak'chamel* empleando la fuerza anímica del *lab*. Una oración terapéutica sin la fuerza, el ánimo y vigor del *poxtawanej* no tiene ningún efecto sobre el cuerpo del paciente.

El *ko'pontik Dios* debe ser pronunciado con toda la *fuerza anímica* que caracteriza al *poxtawanej*, él no duda en poner a prueba la eficacia simbólica del lenguaje empleado. El especialista no titubea en ningún momento en lo que hace y dice; es decir, los haceres y decires rituales están en perfecta sintonía y/o armonía y soportan los elementos ideológicos de las prácticas etnomédicas.

Así llegamos a afirmar que el cuerpo del enfermo no es tan solo un espacio-cuerpo sometido por la aflicción sino un cuerpo ceremonial, es la expresión de dominio y espacio ritual constituido por diversas sustancias corpóreas e incorpóreas, que aparecen elaborados y minuciosamente constituidos@pasaste al plural@ por los ingredientes de la ofrenda o smajtan Dios.

De esta forma el *poxtawanej* accede y se proyecta al interior del cuerpo del enfermo, sin necesidad de abrirlo, tocarlo o mancillarlo; sus palabras pronunciadas en largas sesiones de oración y cánticos sagrados tienen eficacia en el espacio y tiempo determinado. Es decir, las oraciones y cánticos del *k'opontik Dios* modelan un cuerpo espiritual y, al mismo tiempo, reproducen un cuerpo físico, ceremonial y social, mezclando las diferentes materias sagradas y médicas destinadas a configurar un cuerpo volátil y ligero, con el propósito de fíjarlo en el otro cuerpo de carne y hueso, y que será el propósito de recuperar la salud del paciente a cambio del trueque (*sjelel*), para la liberación del *ch'ulel* que ha sido recluido contra su voluntad.

Observamos que el cuerpo social se engarza y define por el cuerpo biológico y, a su vez, integran el cuerpo espiritual o simbólico de la misma persomna. Un conjunto heterogéneo reunido y reconfigurado por el uso del lenguaje.

Por ello, el proceso de salud-enfermedad-atención está contextualizado en los límites y fronteras del lenguaje. El límite de las palabras y sus metáforas es el límite del mundo social y cultural de la cosmovisión de los *poxtawanejetik*.

Las oraciones sagradas empleadas por todos los colaboradores tienen autonomía que ellos manifiestan y afirman les fue enseñada y/o entregada durante su proceso de iniciación

onírica. Las deidades superiores son las únicas que confieren el verdadero lenguaje (*smajntalk'op*) utilizado por los *ujulwanejetik* (anunciadores, oradores).

El mandato del *poxtawanej* es renovar y colocarse como el anunciador colectivo que le da poder y anima las formas de expresión verbal, gestual entre otros lenguajes que utiliza en el *skuentail* (ritual).

También analizamos los rituales para conservar la salud, en este caso el rito de yotesel ora, como en muchos otros rituales domésticos, agrícolas, de nacimiento y diversos rituales terapéuticos escuchamos las palabras sagradas pronunciadas con elocuencia por el poxtawanej, es un acto de comunicación que enuncia sus pensamientos en un lenguaje común. Traduce los infortunios personales en metáforas sociales. El poxtawanej tiene como propósito en el rito cambiar la perspectiva de los oyentes y participantes. En primer lugar, todos los participantes deben de entender las plegarias y metáforas empleadas para recuperar la salud, alargar y proteger la vida de las personas y apropiarse de los símbolos, metáforas e imágenes en los términos del lenguaje sagrado común.

En segundo lugar, el ritual y su lenguaje constituyen un acto simbólico nada sencillo en la vida de las personas, pues la vida de las mismas, se desarrolla y acontece en un contexto sumamente adverso, cambiante, lleno de contradicciones, dificultades económicas, escasez de bienes y pobreza extrema, falta de oportunidades laborales y educativas, amenazas constantes de envidias y males echados, accidentes, expresiones culturales de exclusión y racismo, el acto mismo sitúa a la persona y le ayuda a mantener el débil orden del cosmos personal y social.

La locución del texto-oración sagrado coloca no al *poxtawanej* como el centro gravitacional de las plegarias recitadas, sino a la colectividad. La familia tseltal yajalonteca o la comunidad son el eje de las plegarias, con el único fin de introducir ensalmos y fortalecer la relación entre los centros y entidades anímicas de la persona y fortalecer los lazos que la unen con su colectividad; además de crear un escudo protector, un acto discursivo contra acciones, emociones y palabras de envidia, actos de mal echado y problemas que están fuera de la voluntad de los ritualistas.

El *poxtawanej* al recitar los ensalmos o plegarias sagradas utiliza una alegoría metafórica como instrumento central de su creatividad e imaginación que está acorde con su mandato, se entrega de todo corazón en un acto sagrado, las oraciones sagradas no están

por encima del entendimiento de las personas. Por ello, la metáfora empleada expresa la capacidad heurística del lenguaje poético o terapéutico, porque la oración sagrada es íntima, personal y colectiva, pueden percibirse las conexiones entre las cosas y significados, entre objetos y sujetos, y hacer de ellos sujetos interactuantes y crear nuevos significados a partir de la materia humana; o más bien lo privado y personal de las oraciones sagradas son mediatizadas por su carácter común de símbolos, signos y metáforas sociales.

Podemos afirmar que en los textos-orales tseltales la metáfora expresa un pensamiento complejo, dúctil, manipulable, recreado y acontecen diversos tiempos ancestrales y míticos. El uso de las analogías expresadas en el *k'opontik Dios* mantiene vivos dos pensamientos, el primero expresa los conocimientos y tradiciones orales, el segundo ejemplifica los significados de la cosmovisión enlazando a la persona espiritual en diversos eventos, tiempo y espacios.

Por eso, observamos que el lenguaje sagrado se coloca entre el cuerpo del paciente, la familia y el *poxtawanej*, como el puente que conecta diferentes escalas de la realidad y del cosmos personal y social. Las oraciones sagradas son multidimensionales, diversas, llenas de palabras secretas y disfrasismos, para nombrar lo delicado y lo que no se puede invocar con un lenguaje ordinario. Sin duda el lenguaje sagrado está relacionado con lo que el *poxtawanej* no dice en el lenguaje ordinario. Es decir, lo que dice en los actos rituales debe ser tomado como valor directo de su capacidad de significar a la persona integral, no porque las oraciones mientan, sino porque el universo de pensamiento y práctica recen en el sentido de pertenencia social, cultural, política (*taslumalyu'untayej*).

La finalidad de presentar diferentes textos-oraciones de diferentes rituales realizados por los *poxtawanejetik* no ha sido la de explicar unívocamente el texto oral, de encontrar el significado último que proponer, sino la de entrar, según la expresión de Roland Barthes, en el juego de los significados y "dar cumplimiento al plural del texto". Ya que la construcción misma de los significados y la interpretación final pertenecen a los sujetos que la recitan, la recrean y de la cual participan como actores fundamentales y donde el textooral es polivalencia semántica y hace vivir las palabras en su multiplicidad, hace vivir a la persona en su lenguaje.

<sup>&</sup>lt;sup>193</sup> Barthes, R., (1996:206)

Por último, el *poxtawanej* además de sumergirnos en el ritual, en el mundo anímico de la persona o personas, la acción misma, nos permite experimentar diferente emociones. De hecho, los mismos *poxtawanejetik* consideran que la función central del ejercicio de recuperar la salud de las personas consiste, más que en hacer pensar a la persona enferma, en hacerla sentir y emanar las más disímiles sensaciones del centro corporal, expresar el dolor y sufrimientos; lo expresan con una frase elocuente: *Bayel ya jmelko'tanyu'unta chanul, ta ch'ulelal* (lo siento mucho en mi corazón y en mi cuerpo). Fuera del contexto ritual para la persona no es lícito mostrarse, exhibir el dolor y la enfermedad, porque eso la coloca aun más en posición vulnerable y en desventaja social, mostrar así como así las emociones es riesgoso. El ritual en cambio, les concede el permiso provisional para exhibirlas en público con la aparente tranquilidad de expresar las emociones y aflicciones más desgarradoras; ritualizar la enfermedad para recuperar la salud es una práctica cultural que remite a la compresión total de la persona tseltal de Yajalón.

### Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1986) *Antropología médica*. Secretaría de Educación Pública-Cultura. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Aguado Vázquez, José Carlos (2004) *Cuerpo humano e imagen corporal, notas para una antropología de la corporeidad*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultada de Medicina, UNAM.

Alejos Garcia, José (1999) Ch'ol/Kaxlan, Identidad étnica y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940, México, UNAM

Alejos Garcia, J. (1995) "Los choles en el siglo del café: Estructura y etnicidad en la cuenca del río Tulija", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, *Chiapas Los rumbos de otra historia*, México, UNAM, IIF, CEM, CIESAS, CEMCA y UdeG.

Alejos García, J. (1994) Mosojäntel, etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas, México, UNAM.

Augé, Marc (1998) La Guerra de los sueños, Barcelona, Editorial Gedisa.

(1998) Dios como objeto, símbolos-cuerpos-materias-palabras, Barcelona, Gedisa editorial.

Arias, Jacinto (1975) El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios Contemporáneos, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura.

Anzures y Bolaños, María Del Carmen (1995) "Los Shamanes, conductores de almas" en Lagarriga, Galinier, Perrin (Coord.), *Chamanismo en Latinoamérica*, México, Universidad Ibero Americana - Plaza y Valdés - Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Abric, JeanClaude, (2005) Las representaciones sociales: Aspectos teóricos, en Gilberto Giménez, Teoría dela Cultura,

Barthes, Roland (1996) El grado cero de la escritura, México, Siglo XXI Editores.

Bartolomé, Miguel Alberto (2004) Gente de Costumbre y Gente de Razón, las identidades étnicas en México, México, Siglo XXI.

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 No.* 158, México, Coordinación de Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México.

Bastide, Roger (2001-[1972]) El sueño, el trance y la locura, Argentina, Amorrortu Editorial.

Caillois, Roger (1989) El hombre y lo sagrado, México, Fondo de Cultura Económica.

De León Pasquel, Lourdes, (2005) La llegada del alma, lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán, México, CIESAS, CONACULTA, INAH.

Eliade, Mircea, (1976 [1968]) *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, Fondo de Cultura Económica.

Esponda Jimeno, Victor Manuel (1994) La organización de los tzeltales, Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura.

Erosa Solana, Enrique (2006) Histori of misfortun. Afliction and mental illnes in the Chiapas Highlands México. Phd Dissertation, Repart a mentof human sciences, Brunel Universuty of West London.

Florescano, Enrique, (2000) "La visión del cosmos de los indígenas actuales", en Desacatos No. 5, La cosmovisión de los actuales indígenas de México, México, CIESAS, pp. 15 – 29.

Favre, Henri (1984) *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Figuerola Pujol, Helios (2010) Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista, Cancuc en Chiapas, Centro Penunsular en Humanidades y Ciencias Sociales. UNAM.

Foucault, Michel (2002) Las palabras y las cosas, México, 30ª edición, Siglo XXI.

Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker (1999) El cosmos maya, tres mil años por la senda de los chamanes, México, Fondo de Cultura Económica.

Galinier, Jacques, (1990) La mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales de los otomies, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

Galinier, Jacques, Perrin Michel (1995) "Introducción" en Lagarriga, Galinier, Perrin (Coord.), *Chamanismo en Latinoamérica*, México, Universidad Ibero Americana / Plaza y Valdés / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Garcia Canclini, Nestor (1990) *Culturas híbridas, Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, CNCA-Grijalbo.

Geertz, Clifford (1991) "Desde el punto de vista de los nativos" sobre la naturaleza del conocimiento antropológico, en Revista Alteridades año 1 núm. 1 Antropología y epistemología, México, UAM-Iztapalapa, pp. 102 – 110.

Giménez Montiel, Gilberto (2005), *Teoría y análisis de la cultura*, México, CONACULTA, Colección Intersecciones, Dos volúmenes.

(2005) "Prolegómenos" en Gilberto Giménez Montiel 2005, Teoría y análisis de la cultura, México, CONACULTA, Colección Intersecciones, Dos volúmenes.

Guiteras Holmes Calixta (1961) "La magia en la crisis del embarazo y parto en los actuales grupos mayances de Chiapas", en Textos de Cultura maya Volumen I, México, pp. 159-166.

Económica, México. (1965) Los peligros del alma, Fondo de Cultura

Groark, K. P. (2005) Pathogenic Emotions: Sentiment, Sociality, and Sickness Among the Tzotzil Maya of San Juan Chamula, Chiapas, Mexico, A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in Anthropology, University of California, Los Angeles.

Haviland, John B. (2003) "Dangerous places in zinacantec prayer" en: Alain Bretón, Aurora M. Becquelin y Mario Humberto Ruz, (editores), Espacios Mayas, Usos, representaciones y creencias. México, Centro de Estudios Mayas, IIFL, UNAM, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 383-428

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 chamanismos en el umbral del nuevo milenio No.* 158, México, Coordinación de Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México.

Helimski, Evgeni A. y Kosterkina, Nadezhda T. (1992) "Pequeñas sesiones de un gran chamán Nganasan" en *Revista Diógenes: Chamanes y chamanismos en el umbral del nuevo milenio No.* 158, México, Coordinación de Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México.

Hernández Díaz, Gonzalo (1986) El Cultivo de Café en la Zona Norte de Chiapas, UNACH, mimeo, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Hermitte, M. Esther (1970) *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya Contemporáneo*, Chiapas, México, Colección Cuadernos Municipales, Consejo Estatal de fomento a la Investigación y la Difusión de la Cultura.

Holland R., William (1963) *Medicina maya en los altos de Chiapas: Un estudio del cambio socio-cultural.* México, Instituto Nacional Indigenista.

Juárez Cerdi, Elizabeth (1995) ¿De la secta a la denominación? El caso de los presbiterianos en Yajalón, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia,.

Jung, Carl Gustav1994 [1948] Los complejos y el inconsciente, Barcelona, Altaya

Laughlin, Robert (2003) "*The golden bough*", en: Alain Bretón, Aurora M. Becquelin y Mario Humberto Ruz, (editores), Espacios Mayas, Usos, representaciones y creencias, México, Centro de Estudios Mayas, IIFL, UNAM, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 489-498

Lagarriga, Isabel, Perrin, Michel (1995) El chamanismo en Latinoamérica: una revisión conceptual, México, Universidad Iberoaméricana, CEMCA, Plaza y Valdez,.

Le Bretón, David (1995) Antropología del cuerpo y modernidad, Buenos Aires, Nueva Visión.

(2002) Sociología del cuerpo, Buenos Aires, Nueva Visió	n.
---	----

Lévi-Strauss C. (1974) "La familia", en José R. Llobera (comp.) *Polémica sobre el origen y universalidad de la familia*, Barcelona, Cuadernos Anagrama.

López-Austin, Alfredo (1984) Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas, México, IIA, Universidad Nacional Autónoma de México, Serie Antropológica: 39.

Laughlin, R. M. y Karasik, C. (1992) *Zinacantan: canto y sueño*, México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo para la cultura y las artes,.

Lisbona Guillén, Miguel (2005) La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo, México, Colegio de Michoacán, UNICACH,.

Lupo, Alessandro, (1995) *La Tierra nos escucha*, México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional de Cultura y las Artes.

Lounsbury, F. G. (1964) "A formal account of the Crow and Omahat type terminologies", en Goodenough, W. H. (edit.) Explorations and cultural anthropology, New York.

Martínez González, Roberto (2011) El Nahualismo, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Mauss, Marcel, (1979) Sociología y antropología, Madrid, Tecnos.

Maurer, Eugenio (1983) Los tzeltales ¿paganos o cristianos?: su religión ¿sincretismo o síntesis?, México, Centro de Estudios Educativos.

Maure, Eugenio y Abelino Guzmán Jiménez (2000) *Gramática tseltal*, México Centro de estudios educativos A.C.

Meslin, Michell (1978) Aproximación a una ciencia de las religiones, Medrid, Ediciones Cristiandad,

Marion, Marie-Odile, (1995) "La voz de lo infinito. Una contribución a la redefinición del "chamanismo" en el mundo maya", en Lagarriga, Galinier, Perrin (Coord.), *Chamanismo en Latinoamérica*, México, Universidad Ibero Americana, Plaza y Valdés editores, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Maduro, Otto (1980) Religión y conflicto social, México, Centro de Estudios Ecuménicos.

Medina Hermández, Andrés (2000) En las cuatro esquinas, en el centro, Etnografía de la cosmovisión mesoamericana, México, IIA-UNAM.

(S/N) "El marco antropológico para el estudio de la familia mexicana", Biblioteca Jurídica Virtual, UNAM, http://www.bibliojuridica.org/libros/5/2106/6.pdf, consulta el 10 de agosto de 2013.

Nichter, Mark (2006) Reducción del daño: una preocupación central para la antropología médica" en Desacatos No 20, enero-abril de 2006, México, CIESAS.

Ortega y Gasset, José (1977 [1942]) *Ideas y Creencias*, Madrid, Revista de Occidente.

Paoli, José Antonio (2003) Educación, autonomía y *lekil kuxlejal*: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales, México, UAM-Xochimilco

Page Pliego, Jaime Tomas (2001) "Construcción de la noción de persona entre los tzotziles de San Juan Chamula y Pedranos de Chenaló, Chiapas", en Revista Pueblos y Revistas Digital No. 1, PROIMMSE-IIA-UNAM

(2005) El mandato de los dioses: Medicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas. México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste - Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Serie: Científica 11.

(2006) Ayudando a sanar, biografía del j'ilol Antonio Vásquez Jiménez. México, PROIMMSE-IIA-UNAM, Serie: Científica 12, 237.

Oxchuc, Chiapas", en Revista Pueblos y FronterasDigital, No. 4, La noción de *lab* en México y Centroamérica, Diciembre 2007 – Mayo 2008, MÉXICO, PROIMMSE-IIA-UNAM, , Web, htp://www.pueblosyfronteras.unam.mx, pp 1-56.

<u>mirada a la etnomedicina en Oxchuc, Chiapas a partir de los j-poxtawanejetik organizados.</u> Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste/Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. ISBN 978-607-021655-8.

Paoli Bolio, José Antonio, (2004) Educación, autonomía y Lekil kuxlejal: aproximación a sociolingüística en la sabiduría de los tseltales, México, UAM-X.

Perrin, Michel (1995) "Lógica chamánica", en Lagarriga, Galinier, Perrin (Coord.), *Chamanismo en Latinoamérica*, México, Universidad Ibero Americana / Plaza y Valdés Editores / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Pinzón C., Carlos E. (1995) "Lo cotidiano cultural" en Lagarriga, Galinier, Perrin (Coord.), *Chamanismo en Latinoamérica*, México, Universidad Ibero Americana / Plaza y Valdés / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Pitarch Ramón, Pedro (1996) Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales, México, Fondo de Cultura Económica.

Polian, Gilles (2006) Éléments de Gramamire du tseltal, Une langue du Méxique, Edit. L'Hartman (71, 80)

Rivera Farfán, Carolina, et al (2005) Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, COCYTECH, Secretaria del Gobierno del Estado de Chiapas.

Sánchez Carrillo, Oscar (2008) "Cuerpo, *ch'ulel* y *lab*, elementos de la configuración de la persona tseltal", en Revista Pueblos y FronterasDigital, No. 4, La noción de persona y México y Centroamérica, Diciembre 2007 – Mayo 2008, México, PROIMMSE-IIA-UNAM, pag Web, htp://www.pueblosyfronteras.unam.mx, pp 1-58

(2010) "Los avatares chamánicos. Técnicas de pulsación y diagnóstico de los *poxtawanejetik* yajalontecos, en Antonella Fagetti, Investigaciones sobre chamanismo en México, México, Plaza y Valdés Editores, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Sperber, Dan (1988) El simbolismo en general, Barcelona, Anthropos.

Shmitt, Jean Claude (1992) "La moral de los gestos", en Feher, Michel, Ramona Naddaf y Nadia Tazi, Fragmentos para una historia del cuerpo humano, Madrid Taurus, pp.129-148

Signorelli, Amalia (2005) "Antropología, culturología y marxismo" en Gilberto Giménez Montiel 2005, *Teoría y análisis de la cultura*, México, CONACULTA, Colección Intersecciones, Dos volúmenes. ISBN Vol. 1 970-35-0950-9

Romero López, Laura Elena (2006) Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, PueblaMéxico, INHA.

Roullet, Juliette (2003) "Espacio ordenado, espacio dilatado: metamorfosis del día y de la noche" en Alain Bretón, Aurora M. Becquelin y Mario Humberto Ruz, (editores), Espacios Mayas, Usos, representaciones y creencias. México, Centro de Estudios Mayas, IIFL, UNAM, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp.303-326.

Sánchez Gómez, Francisco J., et al, (2003) *Sk'op Bats'il winiketik, Gramática Básica de la Lengua Tseltal*, Tuxtla Gutiérrez, CNCA-UNEMAZ a.c.

Servicios Educativos para Chiapas (1999) Xcholoji'bal k'op yu'un tseltal, Proyecto "Diseño y elaboración de gramáticas y diccionarios en lenguas tseltales", Gobierno del Estado de Chiapas, Dirección de Educación Indígena.

Silver, Daniel (1966) "Enfermedad y curación en Zinacantán: Esquema provisional", en Evon Z. Vogt (comp.) Los zinacatecos: un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas, México, Instituto Nacional Indigenista.

Thompson, John B. (2005) "La concepción simbólica y la concepción estructural de la cultura" en Gilberto Giménez Montiel (2005) *Teoría y análisis de la cultura*, México, CONACULTA, Colección Intersecciones, Dos volúmenes.

Turner, Victor, (1999) La selva de los símbolos, aspectos del ritual ndembu, España, Siglo XXI

Villa Rojas, Alfonso (1990) Etnografía tzeltal de Chiapas, modalidades de una cosmovisión prehispánica, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para el fomento a la investigación y Difusión de la Cultura, MIGUEL ÁNGEL PORRÚA.

Vogt, Evon 1980 (1966) "Conceptos de los antiguos mayas en la religión zinacanteca contemporánea", en Evon Vogt, Los Zinacantecos, México, Instituto Nacional Indigenista.

\_\_\_\_\_ (1979) Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos, México, Fondo de Cultura Económica.

Zubiri, Xavier (1984) El hombre y Dios, Madrid, Alianza Editorial.

Zubiri, Xavier (1986) Sobre el hombre, Madrid, Alianza Editorial.

# Anexos 1. Oraciones sagradas de los rituales comentados

# Oración de la siembra del maíz

1 41 12 1 1 1	W
1 Ahora <i>ch'ul chich</i>	Mato
sagrada partera	
ch'ul mam,	
sagrado abuelo,	
ch'ul balumilal,	
sagrada tierra-mundo,	
vine a visitarte,	
vine a visitarte,	
pero perdóname por mis palabras	
6 pero primero le pido a <i>Kajwal</i> -Dios,	
Kajawal-Dios voy a trabajar la tierra	
el mundo es tuyo	
<i>Kajwal</i> -Dios perdóname	
voy a hablar,	
voy a naolai,	
11 utsil chich,	
utsil mam	
utsil k'inal	
utsil balumilal	
los animales de tu ojo	
jchambalmetik ay ta jsit yelaw	
16 de tu cara,	
jsit yelaw	Ch'ul chich
tu cara, no los saques	Ch'ul mam
jsit yelaw mu'yuk la slok'es	ch'ul ajauw
éste señor mi compadre	<b>J</b>
ja'ini kermano jcompare	tij k'han perton
se preocupó	ti k'usitik chopol jpasel
ay mel yo'tan	tij k'han vokol yuun jmultake
ay mer yo tan	tij k'ajan wokol ti k'usitik jpase
20 Dongé norque este milno es de 41	
20 Pensó porque esta milpa es de él	chaj k'opon jp'el chap'eluk, tsak bun ti jloile
nopojel k'altik	1.1
por eso viene a platicar contigo	chi abtej ti a' lume,
	tij tuch' ti at'eetik,
aquí te traje un poco de comida	tij sokes ti a' lume,
	tij yajes ti a lume,
le doy un poco de trago	tij ten ti a t'eetik
	juun ti a keremtake
24 Sagrado Padre	yu'un ti jnae
Ch'ul tatil	yu'un ti skuxelal contone
Ch'ul chich,	yu'un xba o noox jkux
Cii ul ciiicii,	yu un aua u nuua jkua

Ch'ul mam Sagrada Tierra *Chu'ul Balumilal* Sagrado Ajauw

Recita un padre nuestro.

29 Dios que estas en todos los lugares kajwal oyo't ti sjunlejal balumilal Pido perdón por todas mis acciones

Perdona mis delitos Perdona mis acciones

- 33 Hablaré dos o tres palabras, tómamelo en cuenta, Voy a trabajar en tu tierra Voy a cortar tus plantas, Voy a dañar tu suelo
- 38 Voy a herir tu tierra, voy a tumbar tus árboles, por mis hijos por mi casa por mi descanso
- 43 porque tengo que descansar porque somos tus hijos porque somos tu semilla por eso no tomes en cuanta mis delitos aquí estoy arrodillado en tus ojos
- 48 aquí estoy arrodillado en tus pies aquí estoy inclinado mi rostro hacia ti no desprecies mis palabras no desprecies mi oración
- 51 venditos cerros ventas aguas venditos ajauwetik estoy hablando a tus pies que me des permiso
- 56 para que me protejas en mi camino que nada le pasa a tu semilla hijos) cuídanos a todos a todos tus hijos y todos los regalos que nos has brindado.
- 61 Es por eso que estoy aquí en tu ch'ul balumilal tierra sagrada hiriendo para darle de comer a mis hijos tómamelo en cuanta mis dos y tres palabras

recita un padre nuestro un avemaría.

a o' noox a keremuntutik a o' noox a ts'unub bun tu tik

mu xa tsak bun ti un tij mule ojos li kejelun ti a' sati li kejelun ti a' vakani li ts'i' jilun ta tojoli mu xa p'ajbun ti jk'ope mu xa p'ajbun ti jloile

ch'ul witsetik ch'ul ja ch'ul kajwaltik li chi k'opoj ti a vakani

que me des permiso a' kun yu'un cha ch'inun tij be muk'u si mes pas ti a' tsunube xojob tajesun tu tik me

sk'otol a' keremtake xchiuk' jmoton k'usitik'a vak'oj bun titike.
a' ech' oy li oyun ti a lekil balumilale
tij yajes yu'un xkak' be sveel a nich namtak
tsak bun me ti ti jp'el chap'el iloile.

una gloria.

-no vemos quien toma el regalo sólo lo introducimos en el agujero, así se debe hacer y lo acepta.

#### Oración de Smak'inel na

Se santigua e inicia recitando Un padre nuestro Un Avemaría

- 1 Ya sembré la santísima cruz, en medio del *k'inal*, en medio de tu *balumilal*. para que respetemos )
- 5 nuestros lugares de cultivo en donde vivimos, en donde crecemos, sobre el *Chichmamtik*, que nunca nos olvidemos de él,
- 10 cuando se dejó sacrificar en la cruz, cuando los pecados se borraron, te dañaron, no olvidamos la cruz, lo respetamos,
- 15 lo sembramos en medio de nuestro solar,para que nos de más bendición, reciba esto padre,

guardián nuestro, recíbamelo, no me bayas a dejar solo,

- 20 <u>en el nombre del padre,</u> <u>del hijo y del espíritu santo</u>.

  Mira tu bendición
  lo que te pido aquí a la luz del día, con todo mi pecado, sé comportarme )ya jna kinal).
- 25 Hoy Tatik Dios, ahí están mis dos flores )velas), tengo obligación, mi compadre y su esposa, quiere respetar y mantener su solar,
- 30 en donde viven, en donde piden sus alimentos,

La jtsunix te santísima cruz Ta yojlil k'inal, Ta yojlil a balumilal Yu'un ya kichtik ta muk'

- 5. Jlum k'inaltik
  ta banti kuxulotik,
  ta banti skolotik
  ta yajkulal chichmamtik
  ayuk ma xchay ta ko'tantik
- 10. bin ora la yak' sba ta lajel ta cruz bin ora tup' te mulil la yuts'inex ma xchay ta ko'tantik te cruz, ya kichtik ta muk
- 15 ya itsuntik ta yojlil isitiotik

yu'un yabotik bayel ch'ultesel tsakaj ini jtat, kanan ku'untik, tsakbonme, mame x-awikitayon jtukel,

- 20. ta sbijil te tatil, te nich'anil sok espiritu santo. Ila te a ch'ultesel Te bin ya jk'anbat ta jatal k'inal, Sok spisil jul, Ya jna k'inal.
- 25. yotik tatik dios, te ay te jnichim ay j-obligacion, te jcumpare sok te yijnam, ya yich ta muk y yabey smatan sitio,
- 30. ta banti aynemik, ta banti ya sk'an yuch'bajelik,

en donde esta sus animales, ojala que no venga viento, ojala que no venga nubes,

35 se ha tapado bajo los pies, de la santísima Cruz, se visita el sagrado *k'inal*, el sagrado *balumilal*, es por eso que vine,

40 que vine a visitarlo-ofrendarlo en esta hora sagrada, pero no vine solo, con mi Cristo, me está acompañando en donde camino,

45 no vine a hacer un trabajo descuidado, no vine a hacer un trabajo alcoholizado, vine limpio y terminaré limpio, lo dejo tapado, ahí esta mi trabajo,

50 la bendición, es por eso que te digo, Dios Padre, ya voy a hacer mi trabajo, en el nombre del padre,

55 del hijo y del espíritu santo, amen,

Un padre nuestro Una ave María

Tatik Dios ya dame tu sagrada, bendición, ya estoy hincado, bajo los pies del sagrado balumilal, lo voy a respetar-ofrendar,

60 en donde pido nuestros alimentos, creo que es en donde sembré la, santísima cruz, tapa el viento, la nube, y hoy dame permiso, voy a bajar en la tierra, voy a baja en el lodo,

65 en donde comemos.

Hoy sagrado solar,
sagrado balumilal,
mi sagrado partera )kutsil chichat),
mi sagrado abuelo )kutsil mamat),

ta banti ay schambalik, ayuk ma xtal ik', ayuk ma xtal tokal

35. makotix ta yok
ch'ul cruz
ya kulutay te ch'ul k'inal,
te ch'ul balumilal,
ja yu'un talon,

40. talaj kulutay

ta ini ch'ul ora, pe ma jtukeluk talon sok jcristo yakal sjokinbelon ta banti ya sbenon

45. ma ch'ajyem a'teluk tal jpas, ma yakubel a'teluk tal jpas sak jku atalon y sak jku ya xla ko'tan, ya jmak jilel, te ay te ka'tel,

50. te ch'ultexwanej ja yu'un kalbat, tatik dios, xa jpas te ka'tel ta sbijil te tatil,

55. nich'anil sok te espiritu santo, amen,

tatik dios abonix te achu'ul benticion

kejelonix, ta yetal yok ch'ul balumilal ya kulutay,

60. ta banti ya jk'antik kuchbajeltik jawan manti la jstun , te ch'ul cruz maka' te ik', tokal yotik abon permiso ya xkojon ta lum, ya xkojon ta ajch'al

65. ta manti xwe'otik.
Yotik ch'ul k'inal,
Ch'ul balumilal,
kutsil chichat),
kutsil mamat

70 sagrado ajaw )ch'ul ajaw), 70.ch'ul ajauw sagrada Tierra )ch'ul lum), ch'ul lum sagrada tierra con dueños )ch'ul ajaw ch'ul ajauw k'inal que vine a visitarte-ofrendarte, talai kulutavat )kulutayat) por una hora, ta jun ora, que vine a visitarte-ofrendarte, talaj kulutayat por dos horas, ta che ora 75 que ya sembré la santísima cruz, 75. la jts'unix te ch'ul cruz, tu cruz padre, te atat cruz tu cruz Kajwal, acruz kajwal, lajwan tejk'ak ta yojlil k'inal, creo que lo paré en medio del solar, en medio del balumilal, ta yojlil balumilal 80 dicen que para que pidamos algo, 80. yu'unla ay bin ya jk'antik ay bin ya ika;aybeztik te ch'ul k'inal, le pedimos algo el sagrado solar, el sagrado balumilal, te ch'ul balumilal, ya jkantik we'el-kuchbajeltik, pedimos nuestros alimentos, en nuestros maíz, ta kiximtik, 85 en nuestros frijoles, 85. ta jchenektik en nuestros verduras. ta kitajtik, en nuestros animales. ta jchambalamtik en nuestras propias vidas, ta įkuxlejatik, pedimos larga gracia, ya jk'antik najtil gracia 90 larga bendición, 90. najt'il ch'ultesel, en donde caminamos, ta banti xbenotik. en donde paseamos, ta banti xpaxiajotik, en donde engendramos )*x-alajinotik*). ta banti x-alajinotik Él nos tiene abrazados ja spetojotik 95. ma jxolotik, 95 no lo rebasamos, mayuk banti ma jehunbeztik smantar, no lo desobedecemos, ta sit. en su vista. en su cara, ta yelaw, en los caminamos. ta bejetik, 100. ya xpaxiajotik ta yutil jk'inaltik, 100 paseamos adentro de nuestro terreno, dentro de nuestro solar, ta yutil jk'inaltik, mayuk bin ay, que no hayan cosas, que no hayan culebras, ayuk mayuk chan debajo de los pies de la santísima cruz. ta yetal yok ch'ul cruz. 105 Es por eso este trabajo, 105 ja yu'un te in a'tel para pedir bendición, yu'un sk'anel ch'ultesel. del sagrado solar, yu'un ch'ul k'inal, yu'un ch'ul balumilal, del sagrado balumilal. sagrado *chich*, ch'ul chich, 110 sagrado mam. 110. ch'u mam. No he olvidado. ma ch'avem ta ko'tan, ta banti kuxulotik. en donde vivimos. no he olvidado, ma ch'ayem ta ko'tan,

la santísima cruz,

- 115 ya nos hemos perdido, tierra con años, balumilal con años, no lo visitamos-ofrendamos, nos perdimos, nos desviamos,
- 120 pero hoy ya lo revivimos, lo estamos reviviendo, nuestra costumbre, de nuestros antiguos, de nuestros *jme'tatik*, ellos ya pasaron,
- 125 en la luz del día en la luz del balumilal, así ofrendaban sus terrenos, así pedían bendición en sus cultivos,

así pedían bendición en sus animales,

- 130 y así pedían mas tiempo de vida, y es por eso que ya revivió, ya nos acordamos de nuevo, ya pedimos bendición, se esta acabando nuestros alimentos,
- 135 se esta acabando nuestros animales, pero no, puede ser que Dios, nos de más gracia, mas bendición, ofrendemos nuestras tierras, que no nos perdamos,
- 140 que no nos desviemos,
  pero sólo del sagrado terreno,
  del sagrado balumilal.
  No voy a empezar un trabajo
  alcoholizado,
  no pasaré mi obligación,
  en un trabajo alcoholizado,
- 145 así como esté, no a mi me vinieron a visitar, no a mi me vinieron a ofrendar, no sagrado terreno, sagrado balumilal, no es sobra de mi boca,
- 150 no es obra de mi barba, que paso mi obligación primero el sagrado terreno, el sagrado balumilal,

115. chajyemotikix, jabil lum, jabil balumilal, ma xkulutaytikix,

Te ch'ul cruz.

ya xch'ayotik, ya xjowijotik,

- 120. pe yotik la jkuxatextikix, yakal jkuxatexbeltik, te jtaleltik, yu'un Niamey jme'tatik, yu'un jme'tatik, kaxikix jtukel,
- 125. ta sakal k'inal ta sakal balumilal jich ya yulutayik sk'inalik jich ya sk'anik ch'ultesel ta sts'unubik, jich ya sk'anik ch'ultesel ta schambalamik,
- 130. jich ya sk'anik bayel kuxlejal, ja yu'un kuxajix, la jcha na'tikix, la jk'antkix ch'ultesel, yakal ta lajel te jwe'el-kuchbakeltik,
- 135. yakal ta lajel te jchambalamtik, pe ma'a, jawan te kajwaltik, yabotik bayel gracia, bayel ch'ultesel, ya kabeytik smatan te jk'inaltik, ayuk ma xch'ayotik,
- 140. ayuk ma xjowijotik, pe janax yu'un te ch'ul k'inal, yu'un ch'ul balumilal. Ma me jach yakubel a'tel

Ma jk'ajex j-obligacion, Ta yakubel a'tel,

- 145. jich bit'il ayon,
  majukon tal yulutayonik,
  majukon tal smataltesonik,
  majauk ch'ul k'inal,
  ch'ul balumilal,
  ma sts'ubiluk kej,
- 150. ma sts'ubiluk kixim, ya la jk'ajexbey j-obligacion ja najil te ch'ul k'inal, te ch'ul balumilal,

creo que quedará sobra de su boca, 155 creo que quedará sobra de su ojo,

creo que vamos a alcanzar un poco,

de los que estamos aquí, de los que estamos reunidos.

debajo de los pies de la luz del terreno,

160 de la luz del balumilal.

Es por eso que le pido al sagrado terreno

al sagrado balumilal,

es por eso que mi sagrada partera,

mi sagrado abuelo,

165 escúchamelo,

estamos en sagrado martes,

hoy es sagrado martes,

tienes tus ojos abiertos,

tu cara esta abierto/a,

170 yo se trabajar en todo el balumilal,

le pido bendición

ayúdame dios padre,

ayúdame dios hijo,

ayúdame sagrado espíritu santo,

175 entrego la obligación,

que me concedieron,

mi sagrada partera,

mi sagrado abuelo.

No voy a medir tu copa

no voy a medir tu vaso,

180 todo este litro es tuyo,

sagrada partera,

sugrada partera

sagrado abuelo,

creo que alcanzaré también,

ya en copas,

185 ya en vaso,

aunque nos toque poco a todos,

pero primero a ti,

mi sagrada partera,

mi sagrado abuelo,

190 acéptamelo,

recíbemelo.

no sólo es esto mi obligación,

también pasaré de nuevo al rato

pasaré dentro de una hora

195 acéptalo sagrada tierra

sagrado solar,

sagrado balumilal.

Mi sagrada partera

ay to wan ya xjil st'ubil yej,

155. ay to wan ya xjil sts'ubil sit,

ya to wan jtatik xut'uk, te mach'atik liyotike',

te mach atik nyotike, te mach'a itsobo ibatik,

ta yetal yok sakil k'inal,

160. ta sakal balumila.

Ja yu'un ya jk'anbey te ch'ul k'inal

Te ch'ul balumilal

Ja yu'un te jch'ul chich,

Te jch'ul mam,

165. aybonme,

ayotik ta ch'ul martes,

yotik ch'ul martes,

jamal te asit, jamal te awelaw,

170. jo'on ya jna a'tel ta spisil balumilal

ya jk'an ch'ultesel

koltayon tatik dios

koltayon dios nich'anil

koltayon ch'ul espiritu santo,

175. la kak' te obligación,

te la yabonik

te jch'ul chich,

te jch'ul mam.

ma jp'is te a copa

ma jp'is a baso,

180. spisil te litro awu'un,

ch'ul chich,

ch'ul mam,

ya to wan jta'ek,

ta kopajix,

185. ta basojix,

xuchanix ya jta jpixiltik,

pe ja najilat,

ich'ul chich,

jch'ul mam,

190. tsakbonme,

ich'bonme,

majuk nax ini te j-obligacion,

yato xk'axon ta jts'in

xk'axon ta jun ora

195. tsaka ch'ul lum

ch'ul kinal,

ch'ul balumilal.

Jeh'ul chich

mi sagrado abuelo

200 en donde están tus ajauwetik?, que llegue la bendición, con miedo y pena, sobre mi compadre Urbano Constantino, con mi comadre Oliva Díaz

205 respetamos en donde se baña, respeta en donde crecen su animales,

tiene animales, no les des viruelas, no le des el calor de tus pies,

210 no le des tos,

no quiero sagrada tierra, es por eso que vine a visitarteofrendarte, una hora, dos horas, pero trabajo con Dios, con Cristo,

215 en el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo. Regalo de dios regalo del sagrado terreno. Señor de Tila,

220 Señor Esquipulas, Señor san Francisco, Señor San Antonio, ya no llegué, ya no me desvié,

225 están respetando sus terrenos, encarama tu sagrada bendición.

Cuando le dan la copa de trago para que la tome reza lo siguiente antes de tomarla:

Sagrada tierra, sagrado balumilal, todavía hay sobra de tu boca, 230 todavía hay sobra de tu orilla,

230 todavía hay sobra de tu orilla, todavía hay sobra de tu barba, no te di sobra de mi boca no te di sobra de mi barba, mi sagrada partera,

235 mi sagrado abuelo, a ti primero te respeté me disculpé, todavía hay, Jchul mam

200. banti ay te a-ajauwetik?, juluk te ch'ultesel, sok xi'el sok k'exlal, ta yajk'ulal te jcumpare Urbano Constantino, Sok jcumare Olivia Diaz

205. ya kich'tik ta muk banti x-atin, yich' ta muk' banti skol schambalamik, ay schambalam, maxa wabey chuyel, maxa wabey sk'ajk'al awok,

210. maxa wabey o'bal majk'an ch'ul lum ja yu'un tal kulutayat,

> jun ora, che ora, pe x-a'tejon sok kajwaltik, sok cristo, 215. ta sbjijil dios tatil, nich'anil sok espiritu santo. Smatan kajwaltik Smatan ch'ul k'inal. Señor de Tila

220. Tatik Esquipula,
Tatik San Francisco,
Tatik San Antonio,
Ma k'ojonix,
Ma jowijonix,

225. yakal yich'belik ta muk sk'inalik kajana te ach'ul ch'ultexwanej.

Ch'ul lum, Ch'ul balumilal, Ay to sts'ubil awej,

230. ay to sts'ubil awakan ay to sts'ubil awixim ma la ka'bat sts'ubil kej ma la ka'bat sts'ubil kixim, jch'ul chich,

235. jch'ul mam, ja'at najil la jpatbat awo'tan la jk'an perton ayto, sobra en un baso,

240 que todos probemos un poco, así se toma en cuenta nuestras tierras así se toma en cuenta en donde pedimos bendiciones, sagrado Tierra,

245 sagrado Terreno, la que mantiene, es nuestra madre, es nuestra abuela, nos mantiene eternamente,

250 te agradezco mi sagrada partera, te agradezco mi sagrada abuelo, te agradezco sagrado terreno, te agradezco sagrado balumilal, mi sagrado partera,

255 mi sagrado abuelo.

Al terminar dice salud compadre, salud comadre y toma el trago.

Es para que pidan bendición en el maíz, en el frijol

260 en todos los tiempos, eternamente, que no tenga fin, que no se agrave,

que este bien en su casa mi compadre 265 que haya bendición

en su maíz, en su frijol, en su verdura en todo lo que hay, en lo que se siembra que haya todo el tiempo, mañana, pasado mañana,

270 el poco de dinero que se incremente, ojalá que lo que tengan en el terreno, no les acabes, así también santísima cruz, no seas, no midas las cosas

275 adentro del balumilal, los cuatro esquinas del balumilal, es tuyo...... que ya amanezca, quiero que des paz,

280 en donde quiera que hayan sembrado sus hijos, que este bien su corazón sts'ubil ta baso

240. spisiltik pastik prueba xutuk', jich ya kich'tik ta muk jlumk'inaltik jich ya yich ich'el ta muk ta banti ya jk'antik ch'ultesel, ch'ul lum

245. ch'ul k'inal, mach'a smak'inwan, jme'tik, jchichtik, ya smak'inotik sbatel k'inal,

250. ya kabat jokol awal ch'ul chich, ya kabat jokol awal ch'ul mam, ya kabat jokol awal ch'ul k'inal ya kabat jokol awal ch'ul balumilal jch'ul chich

255. jch'ul mam.

Yu'un ya sk'anik ch'ultesel Ta ixim, ta chenek'

260. ta spisil ora, sbatel k'inal, mayuk slajib ak'a ma juchuk, lekuk ay ta sna te jcumpare

265. ayuk ch'ultesel ta yixim, ta schenek', ta yitaj ta spisil bi ay, ta bin ya sts'un, ayuk spisil ora, pajel, pajel chawej,

270. te xujt' tak'in mijubuk, ayuk te bin ay yunik ta sk'inalik, maxa lajinbey, juchukek ch'ul cruz, maxa p'is te bijluk

275. ta yutil balumilal, ta schan sujkul balumilal, awu'un...... sakubukix, yajk'an ya wak lamal k'inal,

280. ta bayuk la yik tsumbajel snich'anab, lekuk ay yo'tan

en el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo. Que no tengamos enemigos,

285 el poco de camino, nuestra casa pequeña,

todos tenemos un poco de cosas.

Hoy sagrada casa, vine a ofrendarte,

290 con todo mi corazón, que hay otro poco para la casa, que hay otro poco de comida, para respetarte, que estemos tranquilos,

295 dos horas, tres horas, de bajo de ti. Recibe un plato de tortilla, recibe un plato de comida, así dice mi compadre,

300 por lo que está pidiendo, bendición en sus animales, le gusta, le gusta que es bonito, no le desprecies, no le tapes,

305 no le des aire, no le des nubes, no le des viruela, mira pues éste, esta hinchada su cara,

310 no le gusta, se preocupa, pero no nos la desprecies sagrado balumilal, es por eso que hoy te voy a mantener, sólo el día sabe cómo quiere,

315 hoy estoy trabajando, aquí estoy arrodillado Kajwal, ya lo sembré en la Tierra, ya te di tu comida, hago completo mi obligación,

320 y te lo voy a entregar, mírame santísima cruz, aquí estoy pidiendo bendición, lo estoy haciendo completo mi trabajo, que todavía hay otro,

325 que todavía hay otro humo, que todavía hay una gallina más, dos gallinas de obligación, ta sbijil dios tatil nich'anil sok espiritu santo. Ayuk mayuk jeontratik,

285. Ta xujt' bej,
Ta xujt'il jnatik
Pisil ay xujt' jbiluktik.
Yotik ch'ul na,
Tal kulutayat,

290. sok spisil ko'tan, ay to la xujt'xan yu'un na, ay to xujt'xan waj, yu'un kich'at ta muk', lekuk ayotik,

295. che ora, oxeb ora, ta awetal. Tsakaj pachuk waj, Tsakaj pachuk we'elil, Jich ya yal jcumpare,

300. te yu'un bin yakal sk'anbel, ch'ultesel ta schamsbalam, ya smulan, ya smulan te wenj t'ujbil, maxa p'aj, maxa mak,

305. maxa wabey ik', maxa wabey tokal, maxa wabey chuyel, ilaj te ini, xijt'em yelaw,

310. ma smulan ya smel yo'tan pe maxa p'ajbotik ch'ul balumilal,

> ya yu'un te yotik ya smak'inat, janax te k'ajk'al ya sna bit'il sk'an,

315. yotik yakalon ta a'tel, li kejelon kajwal la jts'unix ta lum, la kabatix a we'el, tsakal ya spas te j-obligacion,

320. xa kabat, ilon ch'ul cruz, li yakalon ta sk'anel ch'ultesel, ts'akal jpasbel te ka'tel, ayto la yan,

325. ayto la yan ch'ayil, ayto la kochan mut, cha kot mut yu'un obligación, dos limosnas, dos obligaciones,

- 330 con dos gallinas te respetan, así también mi comadre, tiene animales, pero cuando camine, no saques tu lombriz,
- 335 no saques tus gusanos, no saques cosas malas, tápalos, guárdalas, tiene una utilidad para ti, lo pediste para tus animales,
- 340 *Kajwal*-Dios, *Tatik* Dios sólo es un sagrado rezo, lo que te hago, mándame la bendición, aquí estoy sentado pidiendo, en donde estoy visitando-ofrendando
- 345 nuestro solar-terreno kajwal tu haces las medicinas, tienes poder, tienes bendición en el nombre del padre,
- 350 del hijo y del espíritu santo.

  Te pido tu tiempo,
  con esto ya van tres......
  que todavía hay,
  sobra,
  se puede tomar,
- 355 en el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo. Gracias mi sagrado partera, gracias mi sagrado abuelo, reciba esto sagrado balumilal
- 360 vamos a hablar, que lo que te pedí, santísima cruz, hay enemigos, hay Satanás,
- 365 derrama la bendición, en donde estamos reunidos, es nuestra sagrada casa, sagrado balumilal, es en donde mamamos,
- 370 el sagrado balumilal, ahí sembramos nuestros cultivos, ahí pedimos nuestros animales,

cheb limosna, cheb obligacion

- 330. sok cha kot mut yichex ta muk, jichek te jcumare, ay schamsbalam, te bin ora sben, maxa lokex a lukumil,
- 335. maxa lokex a jajul, maxa lokex chopol bijluk, maka, k'eja ay stujul awu'un, la ak'an yu'un achambalam,
- 340. kajwal dios, tatik dios ch'ul k'opnax, te bin ya jpas, abontal te ch'ultesel, li nakalon ta sk'anel, ta banti takal kulutabelat
- 345. te jk'inaltik kajwal ja'at ya apas te pox ay awu'el, ay a ch'ul ta sbijil dios tatil,
- 350. nich'anil sok espiritu santo.
  Ya jk'anbat a ora,
  Sok ini oxebix-a...
  Ayto la,
  Sts'ubil,
  Ya xju ta uch'el,
- 355. ta sbijil dios tatil, nich'anil sok espiritu santo. Jokol awal ch'ul chich, Jokol awal ch'ul mam, Tsakaj ini ch'ul balumilal
- 360. ya sk'opojotik, te bin la jk'anbat, ch'ul cruz, ay contra, ay satanas,
- 365. malchunatal a ch'ultesel, ta banti jtsobo jbatik, jch'ul jnatik ch'ul balumilal, ja banti jchunotik,
- 370. te ch'ul balumilal, tey ya ts'untik jtsunubtik, tey ya jk'antik jchambalamtik,

ahí vivimos. tey aynemotik-a, todo, los árboles, las plantas spisil, te'etik, jamaletik 375 hay cultivos, 375. ay ts'unubil que no se arrepienta, ak'a ma xut yo'tan, que no se transforme, ak'a ma xutp'ijuk, en plagas, ay jajetik, no quiero lombriz, majk'an lukum, 380 no quiero bejucos, 380. majk'an chox, no quiero, majk'an, lo que quiero, mame jk'an son las cosas buenas, ja lekil biluketik, kajwal, no estoy haciendo un trabajo kajwal ma jpasbel uch' trago a'tel alcoholizado, 385 que hay dos tortillas más, 385. ayto la chapech waj, que también hay para mí, avto la kunek, ya son las doce del día, o'lilix k'ajk'al, recíbelo sagrado balumilal. ts'akaj ch'ul balumilal. Ya pasaron más del medio día Kajwal, Kaxix ta o'jlil k'jk'al kajwal, 390 en donde le di de comer, 390. banti la kabey swe'el, en donde lo visité. banti la kulutay, sagrado solar, ch'ul k'inal. sagrado balumilal, ch'ul balumilal, tienes mucha gracia, ay bayel agracia, 395. ay jukeb gracia ta atojol, 395 tienes siete gracias a tu cargo, que llegue en su casa de mi compadre juluk ta sna te jcumpare Urbano, Urbano con mi comadre Oliva, Sok te jcumare Olivia, hasta donde tienen juntos a sus hijos, K'alal banti stsoboj yuntikil, que tengan bendición. Ayuk sc'ulteselik. 400 Ya le voy a tapar, 400. ya jmakix, la cara, te yelaw, el ojo, te sit. al sagrado balumilal, te ch'ul balumilal, este es la venda de tus ojos, ini ja smakil a sit, 405 sagrado solar, 405. ch'ul k'inal, sagrado balumilal, ch'ul balumilal, yo no fui el que tomo de más, mame joukon mi la kuch, mi trabajo no se excedió, ma me k'ax te k'atel, a ti te di, ja'at la kabat, 410 así como es mi obligación, 410. jich bit'il te j-obligacion, así como se pide la gracia, jich bit'il ya yich k'anel te gracia, en la luz del día, ta sakal k'inal en la claridad del balumilal, ta sakal balumilal, te pido bendición santísima cruz, ya jk'anbat ch'ultesel ch'ul cruz, 415 te quedas sembrada en medio del 415. ts'unul sjilat ta yojlil k'inal, terreno. este es el fin del rezo, ja slaib k'op,

el fin de mi trabajo.	slajib k'atel.
-----------------------	----------------

## Oración para proteger y alargar la vida: Yotesel Ora

Oracion para proteger y atargar ta vita. Toteser Ora			
1.	En el nombre del Padre,	Ta sbijil te Dios Tatil	
	del Hijo y del Espíritu Santo	te nich'anil sok te ch'ul Espiritu Santo	
	Ch'ul Tat, Ch'ul Kajwal,	Ch'ul Tat, Ch'ul Kajwal,	
	Ch'ul k'ajk'al, Ch'ul Me'	Ch'ul k'ajk'al, Ch'ul Me'	
	danos tu bendición sobre esta muchacha.	Abontal awu'el ta yajk'ulal te ini ach'ix	
5	Dios mío ,señor Jesucristo	5 Kajwal ku'un, Tatik Jesucristo	
	no vayas a dejar sola a tu hija	Ma me x-awikitay stukel te a nich'an	
	desde que sale y se oculta el sol	K'alal ya slok te k'ajk'al, k'alal ya smalj	
	Dios mi compadre Francisco Pérez Sánchez	Kajwal te cumpare Francisco Perez Sánchez	
	tiene problemas, sufrimientos,	Ay swokol, skuxul	
	pero tú me lo vas a bendecir	10 Ja'at ya ch'ultesbon	
10	ahumamelo, hazlo sudar	Ch'ajtabon, chik'intabon	
	con seis llamas,	sok wakeb k'ajk'	
	con seis humos.	sok wakeb ch'ajyil	
	Ya llegue hasta los pies del Señor de Tila,	k'ojonix ta yetal yok Señor de Tila	
	llegue a pedir tiempo de vida	k'ojonix ta sk'anel kuxlejal	
15	no quiero que haya enfermedad,	15 majk'an ayuk chamel	
	oscuridad, nubes,	ijk'al k'inal, tokaletik	
	su cuerpo no es lugar de enfermedad,	ma yawiluk chamel te schanul	
	su vida no es lugar de enfermedades.	ma yawiluk chamel te skuxlejal	
	Dios los mandó para vivir,	akotal ta aynel yu'un Kajwaltikl	
20	pero con las tres gracias,	20 sok te oxeb gracia	
	tres bendiciones,	oxeb ch'ulteswanej	
	házmelo sudar,	chik'intabon	
	sácales la enfermedad.	lok'esbeyaj te schamelik	
2.5	En el nombre del Padre,	Ta sbijil te Dios Tatil	
25	del Hijo y del Espíritu Santo.	25 te nich'anil sok te Ch'ul Espiritu Santo	
	Dios mío,	Kajwal ku'un	
	Señor mío,	Jtat ku'un	
	toma en cuenta este tu Hijo,	Ich'a ta muk te ini a nich'an	
	hazle sudar todas las enfermedades que	Chik'intabeyaj spisil te chamel	
30	lleva dentro,	te ay ta yutil	
30	hay envidias, a los envidiosos, tápales la boca.,	30 ay pich' o'tantawanej Makbeyaj yej te pich' o'tantawanejetik.	
	En el nombre del Padre, del Hijo y del	Ta sbijil te Dios Tatil, te Nich'anil sok te ch'ul	
	Espíritu Santo.	Espiritu Santo	
	Padre soy tu Hijo,	Anich'anon Kajwal	
	Señor soy tu hijo.	Anich'anon Tak	
35	Lo que te voy a pedir hoy, dámelo	35 abontal te bin xa jk'anbat yotik	
	lo que voy a decir escúchamelo,	aybon te bin xa kalbat	
	por tu hijo Francisco Pérez Pérez,	yu'un te a nich'an Francisco Pérez	
	en el nombre del Padre del Hijo y del	ta sbijil te Dios Tatil, te Nich'anil sok te ch'ul	
	Espíritu Santo.	Espiritu Santo	
	•		
	2. Ahora señor por tu hija Diana Laura	2. sokxan te a nich'an Diana Laura Peréz	
	Pérez Sánchez	Sánchez	
40	es una niña,	40 a la ach'ix	
	te pido que me la levantes,	ya jk'an te ya jachbon	
	que le des vida,	yajuk a wabey skuslejal	
	hay enfermedades, sufrimientos,	ay chameletik, ay wokoliletik	

preocupaciones

mel o'tan

- 45 pero gracias a Dios Padre, le pedimos su fuerza, pero esta conciente, tiene el Espíritu Santo, que no se desvanezca a medio camino,
- que no se pierda,
  alúmbramela en toda su vida,
  así como hace tiempo que prestaron tu
  animal vaca,
  tu Balumilal que también nosotros nos des
  esa oportunidad
  en el nombre del Padre,
- 55 del Hijo y del Espíritu Santo. Tapa la nube negra, manda las tres gracias, las tres bendiciones, sobre Diana laura Pérez Sánchez.
- 60 En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.
  Padre soy tu Hijo,
  Señor soy tu Hijo,
  ayúdame Dios Padre
  ayúdame Hijo Dios,
- 65 ayúdame sagrado Espíritu Santo, me entregaste el aroma de tus pies, el aroma de tus manos, estoy trabajando estoy ayudando a mi pueblo,
- 70 a los que tienen sufrimientos, a los que tienen enfermedades, pero en el nombre del Padre del Hijo y del Espíritu Santo. ya llegue con el Señor de Tila,
- 75 le pedí en los pies de la sagrada cruz, en los pies de San Antonio, le pedí desde lejos y me escucha mis palabras. Ahora Dios Padre,
- 80 ya son tres días que te pido, por la enfermedad, ya metió los mandamientos, su limosna y su promesa, debajo de los pies del Padre
- 85 que estaá en el Cielo
  del Hijo y del Espíritu Santo
  que no se apague a medio camino
  el Espíritu Santo que ellos tienen
  que no se desvanezca de su corazón de Aída
  Pérez Sánchez
- 90 que esté presente en tus tres días que esyé presente en los tres días en que te estoy pidiendo hoy termina mi trabajo después de tres días en el Cielo está sentado mi Padre
- 95 el Cristo, para que ya me mande que ya llegue

- 45 jokoyal te Dios Tatil
  ya jk'anbeytik yip
  sna'o k'inal
  yich'oj te Ch'ul Espiritu Santo
  ak'a ma tup'uk' ta ojlil bej,
- 50 ak'a ma ch'ajyuk
  xojobtayboy ta sbatel skuxlejal
  jich bit'il namey la smajanbeyex te a
  chambalam wakax
  te Abalumilal ayuk
  ya awabotikek
  ta sbijil te Dios Tatil
- 55 te Nich'anil sok te Ch'ul Espiritu Santo makaj te ijk'al total abontal te oxeb gracia te oxeb ch'ulteswanej ta yajk'ulal te Diana Laura Pérez Sánchez
- 60 ta sbijil te Dios Tatil, te Nich'anil sok te Ch'ul Espiritu Santo anich'anon Tat anich'anon Kajwal koltayon jtat koltayon Dios nich'anil
- 65 koltayon ch'ul espiritu santo la awobon te xojobil awok te xojobil ak'ab yakalon ta a'tel yakal jkoltabel te jlumal
- 70 te mach'atik ay swokilik te mach'atik ay schamelik ta sbijil te Dios Tatil, te Nich'anil sok te ch'ul Espiritu Santo k'ojonix sok te Señor de Tila
- 75 la jk'anbey ta yetal yok te ch'ul cruz ta yetal yok san Antonio namalnax la jk'anbey ya yaybon te jk'op. ja yu'un Dios Tatil
- 80 oxebix k'ajk'al jk'anbelat, yu'un te chamel, la yotexix te mandamientojetik te slimosna sok te spromesa ta yetal yok te jatik
- 85 te ay ta ch'ulchan
  te nich'anil sok te ch'ul espiritu santo
  ak'a ma tup'uk ta ojlil bej
  te ch'ul espiritu te yich'ojik
  ak'a ma tup'uk ta yo'tan te Aida
  Pérez Sánchez
- 90 ayuk ta yoxebal ak'ajk'al ayuk ta yoxebal k'ajk'al te yakalon ta sk'anel yotik ya slaj te ka'tel te oxebix k'ajk'al jkajo nakal ta ch'ulchan te jtat
- 95 te Cristo, yu'un ya yabonixtal Julukix

mi trabajo ya se completó te ka'tel ts'ajkayix ya lo entrego ya kakix jilel cuando me lo entregó para que le ayude te bin ora la yabon yu'un ya jkoltay 100 ahora ya te lo entrego 100 votik va kabatix cuídamelo en donde trabaja kanantabon banti ya x-a'tej en donde pasea ta banti yaiy paxyal en donde se baña esta tu hija Aída Pérez ta banti ya x-atin te ini anich'an Aida Pérez Sánchez Sánchez en el nombre del Padre, ta sbijil te Dios Tatil, 105 del Hijo y del Espíritu Santo 105 te Nich'anil sok te ch'ul Espiritu Santo 3. ¡Ay! Dios Padre, del Hijo y 3. ¡Ay! Dios Tatil, nich'anil del Ch'ul Espíritu Santo sok te Ch'ul Espiritu Santo me diste el aroma de tus pies la awabon te yutsil awok el aroma de tus manos. vutsil ak'ab el aroma de tu cuerpo vutsil achanul que no se destruva ak'a ma lajuk 110 que no se acabe Dios mío 110 Kajwal ku'un ak'a ma lajuk que este presente eternamente, que madure kuxuluk sbajtel k'inal, muk'ubuk que envejezca, mamalubuk p'oluk que se reproduzca sakubuk que se aclarezca Así como los árboles grandes jich' bit'il te muk'ul te'etik 115 grandes bejucos 115 muk'ul ch'oxetik grandes zacates muk'ul aketik grandes cedros muk'ul ch'ut' te' grandes pueblos muk'ul lumetik suban grandes cerros mujan muk'ul witsetik suban grandes piedras 120 mujan muk'ul tonetik suban grandes santos mujan muk'ul santojetik suban grandes ch'ajbaletik (los que no han mujan muk'ul ch'ajbaletik pecado o intocables) creo que voy a entrar yawan x-ochon por los cerros grandes ta muk'ul witsetik 125 creo que voy a pasar debajo de las piedras 125 yawan xk'axon ta yetal muk'ul tonetik llego a salir debajo de la sombra xk'ojon ta lok'el ta yetal yaxinal de los grandes árboles te muk'ul te'etik creo que traigo prestado yawan kich'tal ta majanel creo que vengo rodando stseleletwan ya stalon 130 creo que vengo enredándome 130 sbech'etwan ya stalon con los trece arco iris y nubes sk te oxlajunek sanselaw sok te tokal sok te ch'ultesbil oxlajuneb sanselaw con los trece arco iris bendecidos malch'unbontal ta yajk'ulal te Aida Pérez S. derrámamelo sobre Aída Pérez Sánchez que se sienta fresca siketuk k'inal yaiy 135 135 lamaluk k'inal ta skuxlejal que tenga paz en la vida que no tenga reumas ayuk mayuk' ik' que no se enfríe su cuerpo a'a ma sikubuk schanul Dios Padre, Hijo de Dios Dios Tatil. nich'an Dios. Dios Espíritu Santo Dios espiritu santo 140 que llegue su poder en su cuerpo 140 juluktal te awu'el tas chanul que no se desvanezca ak'a ma tup'uk 4. ¡Ay! Dios Padre 4. ¡Ay! Dios Tatil, Hijo de Dios Nich'anil Ch'ul Espíritu Santo sok te Ch'ul Espiritu Santo dame la paloma blanca 145 a'bon te sakil paloma

dame la luz blanca a'bon te sakil xojobil dame la luz verde a'bon te yaxal xojobil el sagrado regalo que tú le das te ch'ul majtanil te la awabey que no lo golpeen por la nube ak'a ma majotuk ta tokal 150 que no lo golpeen por la nube negra 150 ak'a ma majotuk ta ijk'al tokal que baje la nube blanca hacia ella kojuktal ta yajk'ulal te sakil tokal envuelto por el sagrado Espíritu Santo potsbil sok te ch'ul espiritu santo que llegue en su cabeza juluk ta sjol jich bit'il xojoba' como un reflejo de luz 155 se ve no se puede esconder 155 chikan ma xju ta nak'el no se puede quitar ma xju ta pojel el Hijo de Dios te Dios Nich'anil mandó el espíritu para ella la yabeytal te smajtan es su guardián del Dios Padre ja ya xkanantayot yu'un te Dios Tatil 160 que está en el Cielo 160 te av ta ch'ulchan 5. ¡Av! Dios Padre 5. ¡Av! Dios tatil, Hijo de Dios Nich'anil Dios Espíritu Santo ch'ul espiritu santo les voy a prestar al Señor ya jmajanbeyex te kajwal 165 que me acompaño a caminar 165 te la sjokinon ta bejel creo que es el maestro San Simón jawan te maestro San Simon creo que es el maestro Santiago Apóstol jawan te maestro Santiago Apostol que no se enfríe sus pies ak'a ma sikubuk te yok que no se enfríe su cuerpo ak'a ma sikubuk te schanul 170 que no se enfrie su ch'ulel, 170 ak'a ma sikubuk te sch'ulel que no se enfrie su poder ak'a ma sikubuk te yu'el el poder de su cuerpo te vu'el schanul el poder de su vida te vu'el skuxlejal ayuk sgloria bit'il ja'at que tenga gloria como tú 175 su sangre como la tuya, 175 te sch'ich'el bit'il a wu'un su mano como la tuya te sk'ab bit'il a wu'un su cuerpo como el tuyo, (se refiere a Dios y te schanul bit'il a wu'un los santos) acero yok sus pies son de acero sus manos son de acero aero sk'ab 180 sus sangre son de acero 180 acero sch'ich'el sus pieles son de acero acero snujkulel que no sientan las envidias ak'a ma ya'iy te pich'o'tan sácalos, hazlos sudar cada nube lo'k'esa, chik'intabeyaj te Jujun total cada enfermedad a través del Tatik que está jujuy chamel sok te tatik te ay ta ch'ulchan en el Cielo 185 a través del regalo de Cristo, 185 ta smajtan te Cristo, que está en el Cielo te ay ta ch'ulchan 6. ¡Ay! Dios Padre 6- ¡Ay! Dios Tatil, Hijo de Dios Nich'anil Dios Espíritu Santo Ch'ul espiritu santo a que hora bin ora 190 en que día 190 bin k'ajk'alil mandaste el regalo en el pueblo la awak'tal te majtanil ta lum encontraste bienestar la ataj lekilal encontraste enfermedad la ataj chamel en dos mil, en tres mil, en cuatro mil, en ta cha'mil, ta oxmil, ta chanmil, ta jo'mil cinco mil, en seis mil, en siete mil, en ocho ta wakmil, ta jukmil, ta waxakmil, mil, nueve mil, en diez mil Balunmil, ta lajunmil

105	and had an a suring	105 ak'a alo akoi
195	que busque su camino	195 ak'a sle sbej
	que sirva	tujnuk
	que sude en sus mandados	chik'inuk ta mantaril
	en los trabajos de la cocina	ta a'tel ta cocina
200	en la limpieza de su casa	ta smexel sna
200	que sude por Cristo	200 chi'k'inuk yu'un Cristo
	que lo asperje	ak'a sjuch'iy
	que lo lleve el viento	ak'a yik' bajel te ik'
	que se vaya con las nubes	Bajtuk sok total
205	sea con quien sea	mach'ajuk sok
205	con un señor poxtawanej	205 sok jtul poxtawanej
	Cristo es poxtawanej	Cristo poxtawanej
	curó a los enfermos	la spoxtal te chameletik
	curó a ciegos	la spoxtay ma'sitetik
	a los que no podían caminar	te mach'atik ma xju sbejelik
210	a los que tenían enfermedades	210 te mach'atik ay schamelik
	que hacía pudrir al cuerpo	te ya sk'ates te chanulil
	tiene poder bendición	ay yu'el sbenticion
	tenemos salvación	ay jkolibtik
	le pidamos	jk'anbeytik
215	y démosle gracias	215 kabeytik jokoyal
	que no nos abandone	ak'a ma yikitayotik
	Dios Padre	Dios Tatil,
	Hijo de Dios	Nich'anil
	Dios Espíritu Santo	ch'ul Espiritu Santo
220	7. ¡Ay! Dios Padre,	220 7. ¡Ay! Dios tatil,
	Hijo de Dios,	Nich'anil
	Dios Espíritu Santo	ch'ul espiritu santo
	cuídamelo su ch'ulel solitario	kanantabon te stukel sch'ulel
	el solitario cuidador	te stukel skanan
225	el solitario espíritu	225 te stukel ch'ulel
	no me lo vayas a dejar solo	ma me x-awikintabon stukel
	no me lo vayas a aventar en el cerro	ma me x-ajach'ibon ta wits
	no me lo vayas a tirar	ma me x-achaybon
	a la orilla de los cerros	ta sti'il te witsetik
230	no me lo vayas a tirar	230. ma me x-achaybon
	en la orilla de las cuevas	ta sti'il te ch'enetik
	no me dejes tirado	ma me x-ach'aybon jilel
	en cualquier parte	ta bayuknax
	abrácenmelo	petbonik
235	abrígamelo	235 mujkbonik
	su ch'ulel solitario	te stukel ch'ulel
	el solitario trabajador de ella	te stukel a'tel yu'un
	en el nombre de Dios	ta sbijil te kajwaltik
	Todavía hay servidores malos	ay tome chopol a'teletik
240	en el Balumilal	240 ta Balumilal
	hay espíritus malos en el Balumilal	ay chopol espiritujetik ta Balumilal
	hay mala vida	ay chopol kuxlejal
	no la dejes venir	ma x-awak' ta aynel
	no me lo dejes caer sobre ellas	ma me x-awak' kojel ta yajk'ulalik
245	no me dejes caer en su camino	245 ma me x-ayaltesbontal ta sbej
	cerca de ella	ta sts'el
	los malos existen	ay me te chopoletik
	el Satanás esta ahí	li'me ay te pukuj
	aléjalo	namal x-awak' bajel

250 majk'an ya kil no lo quiero ver yo quiero tu espíritu ja ya jk'an te a wu'el tus ángeles que son servidores de ti ja te a angeletik a'teleti a wu'un ángel San Gabriel angel San Gabriel pónmelo cerca de ella abonme' ta sts'el 255 que Él lo cuide en donde camine 255. jame ak'a skanantabon banti ya sbejn en donde pasee ta banti ya spaxia Dios Padre del ch'ulchan Dios Tatil yu'un ch'ulchan es lo que te pido ja me te bin yakal jk'anbelat siempre hay quienes piden joyme ay mach'a te ya xk'anbaj 260 ¡dame lo que te pedí! 260 ¡aybonme' te bin la jk'anbat! escucha lo que te dije aybonme te bin la kalbat y que llegue el bienestar julukmetal te lekilal la paz te lamal k'inal son tus hijas anich'anab 265 265 awilalaktat tus nietas bendicemelos Señor ch'ultesbon me Kajwal 8. ¡Ay! Dios Padre 8. !Ay! Dios tatil Hijo de Dios Nich'anil Dios Espíritu Santo Dios espiritu santo 270 sakubtesbon te skolel 270 Aclárame su crecimiento son seis tus flores wakeb te a nichimetik son seis tus alimentos wakeb te a we'elaletik wakeb te promesajetik son seis las promesas que esté contenta su sangre tse'elekme te sch'ich'el 275 que esté feliz su cuerpo 275 tse'elukme te schanul su vida skuxlejal najtil kuxlejal vida larga camina en su pueblo ya sbejen ta slumal camina en su trabajo ya sbejen ta ya'tel 280 te kajwaltik ay yu'el 280 Dios tiene poder Cristo ayuda skoltawan te cristo kalbeytik le digamos le pidamos jk'anbeytik Él nos cuida ya skoltayotik 285 que nos cura 285 ak'a xpoxtayotik Dios nos mandó la stikunotiktal te kajwaltik nos trajo al Balumilal la yak'otiktal ta balumilal Hoy Dios Padre, votik tatik Dios te vov a sobrepasar ya me xk'axon ta a tojo por el miedo hacia las personas, ta xi'el te kristianojetik 290 pero solo Tú Dios Padre tienes poder y 290 pe ja'at nax Tatik Dios bendición. ay a wip sok a wu'el 9. ¡Ay! Dios Padre, Hijo de Dios, 9. !Ay! Dios Tatil Nich'anil Dios Espíritu Santo Dios Espiritu Eanto no vayas a dañar su pensamiento, ma me x-awutsinbon te yo'tan no le quites días, maxa pobey skuslejal 295 me diste el aroma de tus manos, 295 la awabon te yutsil ak'ab el aroma de tus pies, yutsil awok lo aceptamos, ya jts'aktik, es para alargar la hora, yu'un snat'ubtes korajiltik para alargar la vida, snat'ubtes kuxlejal, 300 que se vuelva viejita, 300 me'lubuk, que le salgan canas, sakubuk sjol,

así como los árboles grandes, jich bit'il muk'ul te'etik, muk'ul ch'ajanetik hilos grandes, bejucos grandes, muk'ul ch'oxetik 305 como los cedros grandes, 305 jich bit'il muk'ul chujt' te'etik, pueblos y colonias grandes, lumaletik sok muk'ul koloniajetik cerros grandes. muk'ul itsetik suban piedras grandes, mujan muk'ul tonetik, es fresca tus aguas, ax sik te awa'al, 310 es fresco las sombras, 310 sik te axinal descansa debajo de ellas, skuxo yo'tan ta yetalik creo que también yo entro yawan x-ochonek en los cerros grandes, ta muk'ul witsetik, creo que paso debajo yawan sk'axon ta yetal 315 315 te muk'ul tonetik de las piedras grandes, llego a salir debajo de la sombra sk'ojon ta lokel ta yaxinal de los árboles grandes, te muk'ul te'etik, creo que traigo prestado tu nombre, vawan imajantal abijil, creo que vengo rodando stseletwan ya stalon 320 y enredándome con los trece arcoiris, 320 ya jbech' jba sok te oxlajuneb sanselaw, arrójamelos sobre tu hija, abontal ta yajk'ulal te anich'an, sobre tu nieto, Francisco Pérez Pérez, ta yajk'olal a mam, Francisco Pérez Pérez, que desaparezca lo que está llegando, ak'a tup'uk te bin yakal ta kojel, que desaparezcan las cosas malas, tup'uk te bintik ma lek, 325 Hay envidias de las personas, 325 ay pich'o'tan yu'un ermanojetik vu'un kristianojetik, de los cristianos, no le pedimos nada. mayuk' bin jk'anbeytik no le quitamos nada, mayuk' bin jpobeytik no le pedimos nada, mayuk' bin jk'anbeytik 330 lo tapo con seis flores, 330 ya jmak sok wakeb nichimetik, los tengo tapados con seis humos, jmako sok wakeb ch'ayiketik si hablan con un cigarro, yawan sk'opojik yu'un may yawan sk'opojik yu'un pox, si hablan por una copa de trago, estoy completo en pedirlo, ts'akalon ta sk'anel, 335 estoy completo en rezarlo, 335. ts'akalon ta yujultayel, lo empujo hacia afuera, ya jten lok'el ta juera, lo hago sudar, ya jchik'intay pero Dios Cristo pe Kajwal Cristo me entrego mi forma de trabajar. la yabon te bit'il x-atejon 340 10. Hay! Dios Padre, 340 10. ¡Hav! Dios Tatil Nich'anil Hijo de Dios, Dios Espíritu Santo Espiritu Santo ya pasaron las horas, k'axix te ora ya se fue el día, majlix te k'ajk'al 345 este fue un día sagrado, 345 Ch'ul te ini k'ajk'al si me entregas la paloma blanca, te me ya awabon te sakil paloma, la paloma grande te muk'ul paloma si me entregas el gallo blanco, te me va awabon te sakil tatmut. el pollo grande, te muk'ul mut, 350 si me entregas el huevo blanco, 350 te me ya awabon te sakil ton mut, me mandaste sagrados regalos, la awabon ch'ul majtaniletik, pero que no lleguen los amigos malos, ak'ame ma juluk te chopol mojlolabil, las personas malas, te chopol Kristianojetik, las envidias malas, te chopol pich'o'tan 355 350 ma me jk'an tatik Dios Tatik Dios eso no quiero,

kajwaltik pajal la yak'otik

Dios nos hizo iguales,

el Tatik Dios nos hizo iguales te Tatik Dios pajal la yajk'otik mayuk' mach'a mayuk' sk'ab, nadie está sin manos, mayuk' mach'a ma'sit nadie está ciego, 360 nadie está sordo, 360 mayuk' mach'a ts'ochikin, a todos nos hizo por igual, pajal la spaxotik, tenemos manos. ay jk'abtik, ay koktik, tenemos pies, trabajemos, a'tejukotik, 365 Cristo nos da. 365 Cristo ya xkoltawan, ya yabotik te espiritu, nos da el espíritu; el que no trabaja te mach'a ma x-a'tej no alcanza nada, mayuk' bin ya staj, que encuentra paseando, bin ya xtaj ta paxial, 370 que encuentra caminando, 370 bin ya xtaj ta bejel, que encuentra haciendo maldades, bin ya xtaj ta spaxel chopolil, mayuk' bin ya xtaj no encuentra nada, tev va xtal te pich'o'tantawanej es ahí en donde viene la envidia jmaktik sok wakeb nichimetik, la tapemos con las seis flores, 375 sok wakeb ch'ayil. 375 con los seis humos. 11 ¡Ay! Dios Padre, 11. Hay! Dios Tatil, Hijo de Dios, Nich'anil Dios Espíritu Santo Espiritu Santo eres el dueño de mi compañero de trabajo, Yajwalat te jmolol ta a'tel, 380 creo que te voy a prestar su resplandor. 380 yawan imajanbat te xojobil creo que voy a prestar su luz, yawan jmajanbat sk'ajk'al creo que es el maestro San Simón, jawan te maestro San Simon, jawan te maestro Santiago Apóstol creo que es el maestro Santiago Apóstol mándamelos tikunbontal 385 385 ak'a ma sikubuk te schanul, que no se enfríe su cuerpo, que no se enfríe todo su cuerpo, ak'a ma sikubuk spisil te schanul, ak'a ma ochuk te chamel que no entre la enfermedad en su cabeza. ta sjol, en su mano, ta sk'ab, 390 házmelo sudar, 390 chik'intabon raméamelo, wejlubon, que su cara sea como la tuva, te velaw jichuk bit'il a wu'un te sch'ich'el jichuk bit'il a wu'un, que su sangre sea como la tuya, te schanul jichuk bit'il a wu'un, que su cuerpo sea como el tuyo, 395 sus manos son de acero, 395. acero sk'ab sus pies son de acero, acero yok acero sch'ich'el sus sangres son de acero, sus cuerpos son de acero, acero schanul sus cabezas son de acero acero sjol 400 400 jichuk ek te bijluketik que sean también así las cosas te yakal jk'anbelat kotik que te estamos pidiendo, dales bienestar, abeya lekilal dales paz. lajmantesbeyaj k'inal que desaparezcan los problemas, tup'uk te wokoliletik 405 que los suden, 405 ak'a schik'intayik la enfermedad que tienen es malo, chopol chamel yich 'ojik los problemas que tienen son malos. chopol wokolil yich 'ojik. 12. ¡Ay! Dios Padre, 12. ¡Ay! Dios tatil, Hijo de Dios, nich 'anil Dios Espíritu Santo 410 Ch'ul espiritu santo

ya que quede jilukix ta manti pakalon, en donde estoy echado, a que hora, bin ora en que día bin k'ajk'alil 415 me mandaste tu bendición 415 la awabontal te majtanil en donde camina. ta banti sbejen, si es que encuentra te me ya staj' de dos mil, tres mil, cuatro mil, ta cha'mil, ta oxmil, ta chanmil, cinco mil. seis mil. siete mil. ta jo'mil Ta wakmil, ta jukmil, 420 ocho mil, nueve mil, diez mil; 420 ta waxakmil, Balunmil, ta lajunmil ik'bontal llámamelo. tulanubuk que se esfuerce, tujnuk que sirva, que sude en su trabajo chik'inuk ta ya'tel 425 ahí es donde servimos. 425 tev ya stunotika ahí desaparecerá la enfermedad, te ya sch'ayaj te chamel se va en la nube y llega con Dios. ya smuj bajel ta tokal, sk'ot sok kajwaltik. 13. ¡Ay! Dios Padre, 13. ¡Ay! Dios tatil, Hijo de Dios, Nich'anil 430 Ch'ul Espíritu Santo 430 Ch'ul Espiritu Santo cuídamelo kanantabon su vida en crecimiento. ykal ta ch'ijel sus ángeles solitarios, te stukel x-angeletik su espíritu solitario Señor; te stukel ch'ulel Kajwal; 435 que no vengan las nubes rojas, 435 ak'a ma taluk te tsajal tokal, las nubes negras, te ijk'al tokaletik las maldades son muchas, axbayel te chopolil. el puerco Satanás lo tiene cargado, te puerco satanas spisil skuchoj, no es de él, ma yunuk', 440 Dios Padre, 440 Tatik Dios su trabajo no lo quiero, majk'an te ya'tel, ak'a ma yaluk ta yajk'ulal que no caiga sobre ella en donde trabaja, ta banti x-a'tej, en donde sirve. ta banti ya xtujn, 445 en donde camina, 445 ta banti xbenj que esté protegida, kanantabiluk que venga San Miguel, taluk' San Miguel, San Gabriel San Gabriel jame ak'a xkanantavik, que ellos lo cuiden 450 445 lekil abatetik stukelik ellos son siervos buenos, el siervo del Balumilal x-abat Balumilal que es el Satanás, te satanas sácalo, córrelo, lo'k'exa, nutsaj kaxel, él no sirve. max jun stukel 455 Dios danos tu bendición. 455 abotiktal a wu'el Kajwal. 14. ¡Ay! Dios Padre, 14.. !Ay! Dios Tatil, Hijo de Dios. Nich'anil Ch'ul Espíritu Santo Ch'ul Espiritu Santo que aparezca su lugar de vida, chiknajuk te yawil xkuxlejal, 460 que aparezca su diversión, 460 chiknajuk te xbujts' k'inal, que aparezcan sus verduras, chiknajuk te vi'taj ¿Qué es lo que me escondes?, ¿bina te ya anak'bon? ¿Qué es lo que me das cada día?, ¿bina te ya awabon jujun k'ajk'al? Padre nuestro eres el que mantiene, jtatik ja'at me ya kanantay

465 ja'at ya awabotik te bintik ya xtujn ku'untik, tú nos entregas lo que nos está sirviendo, pero solo Tú, ja 'atnax las seis flores, te wakeb nichimetik los seis humos, te wakeb ch'aviletik, que su sangre esté feliz, tse'eluk yo'tan te xch'ich'el, que su cuerpo esté feliz, 470 bujts'anuk k'inal yaiy te xchanul, te xkuxlejal, su vida, najt'il o'tanil un corazón largo, a lo largo del día. ta xnajt'il k'ajk'al. 15 ¡Hoy Dios Padre! 15. ¡yotik Tatik Dios! 475 te voy a sobrepasar 475 ya me xk'axon ta atojol en pedir por esta niña ta k'anbajel yu'un te ini ala ach'ix Señor mío que cambie, Kajwal ku'un jelunuk me'elubuk. que envejezca, que le salgan canas, sakubuk sjol, 480 ja yu'un la yabat majtaniletik 480 por eso te dio estos regalos que no se riegue ak'a ma pujkuk en los pies del Ch'ul Espíritu, ta yetal yok Ch'ul Espiritu, Diana Laura Pérez Sánchez Diana Laura Pérez Sánchez ya metió su limosna, ya yotexix slimosna, 485 su promesa, 485 spromesa, que no se acabe su hora, ak'a ma lajuk te yorajil, que no se acabe su día, ak'a ma lajuk te sk'ajk'al, la awabon vutsil awok, me diste el aroma de tus pies, el aroma de tus manos, vutsil ak'ab 490 alárgame su hora, 490 najt'uptexbon yorajil, su día, sk'ajk'alel. recibele su hora. ich'beyaj te yorajjil, recibele su día, ich 'beyaj te sk'ajk'al, se va a envejecer. va me sme'elub. 495 le van a salir canas, 495 xa lokuk' sakal sjol, ta ak'ab, entre tus manos, en tus ojos, ta a sit. por eso Dios Padre ja yu'un Dios tatil así como te digo tus bendiciones jich bit'il ya kalbat te wu'el, así como los árboles grandes, 500 jich bit'il muk'ul te'etik, hilos grandes (hilo de la vida), muk'ul ch'ajanetik, bejucos grandes, muk'ul ch'oxetik cedros grandes, muk'ul ch'uit te'etik, colonia grande, muk'ul lumaletik, 505 sombra grande 505 muk'ul axinal suban cerros grandes, mujan muk'ul witsetik, suban piedras grandes mujan muk'ul tonetik sus sombras son frías, sik te yaxinal, yawan creo que también 510 entro en los cerros grandes, 510 x-ochonek ta muk'ul witsetik, creo que también paso vawan xk'axonek debajo de las piedras grandes ta vetal te muk'ul tonetik llego a salir con lo que me mandaste, xk'ojon ta lok'el sok te binti la awabontal creo que vengo rodando, stseleletwan ya stalon, 515 enredándome, 515 xbech'etwan, sok oxlajuneb sanselaw, con trece arco iris. con trece arco iris de hilo sok oxlajuneb chajan sanselaw arrójamelo ch'obontal sobre Diana Laura Pérez Sánchez ta yajk'ulal Diana Laura Pérez Sánchez

520 Kajwal ku'un. Dios mío. que su cuerpo esté fresco, siketuk te xchanul, que su vida esté fresca, siketuk te xkuxlejal, que no se sienta mal, ak'a ma chopol k'inal yaiy, que no vea oscuridad, ak'a ma yil ijk'al k'inal, 525 que sude, que sirva, con seis flores, 525 chik'inuk, tujnuk', sok wakeb nichimetik, con seis humos. sok wakeb ch'ayiletik. 16 ¡Ay! Dios Padre, 16. ¡Ay! Dios Tatil, Hijo de Dios, Nich'anil Ch'ul Espíritu Santo, Ch'ul espiritu santo 530 Ch'ul Balumilal 530 Ch'ul Balumilal si me entregas la paloma blanca, a'bon te sakil paloma si me entregas el rayo verde a'bon te vaxal chawuk si me entregas el huevo blanco, a'bon te sakil ton mut el huevo verde. te vaxal ton mut 535 eres el regalo sagrado de Dios. 535 Ch'ul majtanilat vu'un Kajwaltik la awabon te ch'ul majtanil me diste el regalo sagrado, que no venga la nube roja, ak'a ma taluk te tsajal tokal la nube negra, te iik'al tokal que venga la nube blanca taluk te sakil tokal 540 envuelta en el Ch'ul Espíritu Santo, 540 potsol ta ch'ul espiritu santo llega sobre su cabeza, juluk ta sjol sobre su cerebro, juluk ta xchanul que resplandezca, xojobuk que aparezca, chiknajuk 545 se ve 545. chikan no se puede esconder ma xiu ta nak'el k'anantabil yu'un Kajwaltik es vigilado por Dios, es vigilado por el Tatik Dios, kanantabil yu'un Katik Dios a ti te pido. ja'at ya jk'anbat 550 a ti te digo Dios Padre. 550 ja'at ya Kalbat Dios tatil. 17 ¡Ay! Dios tatil, 17. ¡Ay! Dios Padre, Hijo de Dios, Nich'anil Ch'ul Espíritu Santo Ch'ul Espiritu Santo Tatik Dios este domingo Tatik Dios ini domingo 555 creo que voy a prestarte 555 yawan jmajanbeyex mis compañeros de trabajo te imololab ta a'tel quienes me alumbran, te mach 'atik xojobtayonik te mach'atik ya xk'anbajik ta ku'un quienes piden por mi, creo que es el maestro San Simón, jawan te maestro San Simon 560 creo que es el maestro San Sebastián 560 jawan te maestro San Sebastian que no se quede raquítica su vida, mame xujt'uk jiluk te kuxlejal que no se quede raquítico su retoño (retoño mame xujt'uk jiluk te spujl de la vida), su sudor es moreno, ijk' te sch'ik' 565 su corazón es moreno, 565 ijk' te yo'tan que alumbre, tijluk, que sea como sus manos, jichuk' bit'il a k'ab como sus pies, bit'il awok bit'il ach'ich'el como sus sangres, 570 como sus cabezas, 570 bit'il a jol que sea así también jichuk' ek de Diana Laura Pérez Sánchez. yu'un te Diana Laura Perez Sanche jichuk' ek bit'il ja'ex te Laura Laura que sea como ustedes,

sus pies son de acero, acero yok 575 sus manos son de acero, 575 acero sk'ab acero xch'ich'el sus sangres son de acero, sus cuerpos son de acero, acero xchanul sus ch'uleletik son de acero acero xch'uleltik aue sea también así jichuk yunik' ek 580 Diana Laura Pérez Sánchez. 580. Diana Laura Perez Sánchez. 18. ¡Ay! Dios Padre, 18. ¡Ay! Dios tatil, Hijo de Dios, Nich'anil Dios Espíritu Santo Ch'ul Espiritu Santo Señor Jesucristo, Kajwal Jesucristo 585 a que hora, 585 bin ora bin k'ajk'alil la awabontal en que día me mandaste el adorno de la Tierra, te xch'alil te balumilal el adorno del pueblo, te xch'alil te lumal si encontraste enfermedad lajwan ataj chamel 590 en tres mil, cuatro mil, cinco mil, 590 ta oxmil, ta chanmil, ta jo'mil seis mil, siete mil, ocho mil, ta wakmil, ta jukmil, ta waxakmil, nueve mil, diez mil, balunmil, ta lajunmil que pase, k'axuk que camine, bejnuk 595 que vuele, 595 wijluk que sude en sus quehaceres chik'inuk ta ya'tel en el terreno. ta xk'inal, en los quehaceres de la casa, ta ya'tel ta yutil sna ta yixta' en sus juegos, 600 ch'ik'inuk 600 que sude. lok'uk' que salga, que derrame fuerza de su cuerpo. majluk yip' ta schanul. 19. ¡Ay! Dios Padre, 19.. !Ay! Dios Tatil, Hijo de Dios, Nich'anil 605 Dios Espíritu Santo 605 Spiritu Santo cuídame su ch'ulel solitario, kanantabon te stukel ch'ulel su ángel solitario, stukel angel el espíritu solitario; stukel sch'ulel no me lo vayas a dejar ma me x-awikitabon stukel 610 que lo arrojen en las cuevas, 610 sch'aybonik ta ch'ejn, no me lo vayas a dejar ma me x-awikitahon que lo enfermen por los malos, x-abot chamel yu'ul labetik taluk te angel San Miguel que venga el Ángel San Miguel, el Ángel San Gabriel, angel San Gabriel 615 ellos son tus ángeles buenos, 615 ja me te alekil angeletik, tus siervos buenos; alekil a'bat, hay ángeles malos del Balumilal, ay chopol angeletik yu'un Balumilal hay siervos malos del Balumilal, ay chopol abatetik yu'un Balumilal ja ya'tel te puerco Satanas es el trabajo del puerco Satanás 620 no lo queremos aquí, 620 majk'atik li-i córrelo de entre nosotros, nuts'aj k'axel ta manayotik solo tú puedes hacerlo Señor mío. ja'atnax xju awu'un kajwaj. 20. ¡Ay! Dios Padre, 20. !Ay! Dios Tatil, Hijo de Dios, Nich'anil 625 Dios Espíritu Santo 625 Dios Espiritu Santo que saboreen sus comidas, bujts'anuk yaiy swe'el

bujts' anuk yaiy smats' que saboreen su pozol, bujts'anuk yaiy yitaj ta balumilal que saboreen sus verduras en el Balumilal en cada día, ta jujuj k'ajk'al 630 en cada fiesta 630 ta jujun k'in te ay a te wakeb nichimetik, Ahí están las seis flores, seis humos. wakeb ch'avil que esté feliz su sangre, bujtsanuk k'inal yayiy sch'ichel, su cuerpo, schanul, 635 su vida eternamente. 635 te sbatel skuxlejal, eternamente claridad. sbatel sakil k'inal. En todo lo que te pedí ta spixil te bin la k'anbat Dios Padre del Ch'ulchan, Tatik Dios ta Ch'ulchan. con miedo. sok xi'el. 640 con penas, 640 sok k'exlal, mi compadre, te jcumpare, mi comadre, te jcumale, ta vantsil nich 'anab por sus muchachas que pedí bendición hacia ellas, te la k'anbey benticiòn ta stojolik, 645 dales bendición en sus maíz, 645 abeya benticion ta yiximik, dales bendición en sus dineros. abeya benticion ta stak'inik dales bendición en sus cosas. abeya benticion ta snajik dales bendición en sus animales, abeya benticion ta schambalami un peso, dos pesos de dinero, jun peso, che peso tak'in, 650 entrégales, dales bendición, 650 abeya, abeya benticion, ak'a ma lajuk que no se acabe en toda la vida eterna, ta sbatel k'inal, abeya najtil kuxlejal dales vida larga, días largos. najtil k'ajk'al, guárdales sus animales, 655 k'ejbeya te schambalamik, k'ejbeya te schamelik, guárdales sus enfermedades, que va desaparezca ch'ajvukix lo que les duele en el cuerpo, te bin k'ux ta schanulik que se refresque, sikubuk 660 660 lajmajukix k'inal, que ya haya paz, que ya esté feliz en su trabajo, bujts'anukix k'inal ta ya'tel, que ya esté sonriente tsetsunukix cuando vaya en su parcela, k'alal xbatj ta sk'al, que ya esté sonriente tsetsunukix 665 en sus trabajos y quehaceres, 665 ta ya'tel sok ta biluk bin ya xpas, todo lo que tenga sembrado spixil bintik sts'unoj que estén contentos. tse'elukukix. por eso hov, ja yu'un yotik k'alal man ju ku'un ya k'akix, hasta donde pude ya te lo entrego, 670 después de tres días 670 oxebix k'ajk'al que ya trabajamos ta a'tejotikix tú ya lo viste. ja'at la wil. Tú nunca pierdes la mirada, mayuk bin ora sch'ay asit, mayuk bin ora stukel ya awikitay te anichanab nunca dejas solos a tus hijos 675 Aída ya dejó su bendición, 675 la me yikitayix sbenticion te Aida, mi comadre vino con todas sus hijas a te jcumpare taluk sok spixil yantsinichanab visitarte Tatik Dios. taluk yulutayat Tatik Dios. Por eso Señor de Tila, ja yu'un Señor de Tila Señor Esquipulas, Tatik Esquipula, 680 Señor San Francisco, 680 Tatik San Francisco, Señor San Antonio, Tatik San Antonio, Señor San Nicolás, Tatik San Nicolas

	~ ~ ~ ~ ~ .	
	Señor San Esteban,	Tatik San Esteban
	Señor San Lorenzo,	Tatik San Lorenzo
685	Señor San Jorge,	685. Tatik San Jorge,
	Señor San Miguelito,	Tatik San miguelito,
	Señor San Pascualito.	Tatik San Pascualito.
	Tatik San Pedro,	Tatik San Pedro
	San Juan, San Pablo,	Tatik San Juan Pablo,
690	Santo Domingo,	690 Santo Domingo
	Tatik San Jerónimo,	Tatik San Jeronimo
	Tatik San Martín,	Tatik San Martin
	Tatik San Juan Chamula,	Tatik San Juan Chamula
	Tatik San Juan Cancuc,	Tatik San Juan cancuc
695	Tatik San Juan Oxchuc,	695 Tatik San Juan Oxchuc
	Tatik San Andrés,	Tatik San Andres
	Tatik San Tomas,	Tatik San Tomas
	Tatik San Ignacio,	Tatik San Ignacio
	Tatik San Agustín,	Tatik San Agustin
700	Tatik San Caralampio,	700 Tatik San Caralampio
	Tatik San mateo,	Tatik San Mateo
	Tatik San Isabel,	Tatik San Isabel
	Tatik Santiago Apóstol,	Tatik Santiago Apostol
	Tatik San Martín,	tatik San Martin
705	Jesús Nazareno,	705 Jesus Nazareno
	Virgen Guadalupe,	Jalametik Guadalupe
	Virgen del rosario,	Jalametik del Rosario
	Virgen Candelaria,	Jalametik Candelaria
	Virgen del Carmen,	Jalametik Del Carmen
710	Virgen Martina,	710 Jalametik Martina
	Virgen Santa Lupe,	Jalametik Santa Lupe
	Virgen Santa Norma,	JalametikSanta Norma
	Virgen Santa Elena,	Jalametik Santa Elena
	Virgen Santa Teresa,	JalametikSanta Teresa
715	Virgen de Dolores,	715 Jalametik Dolores
	Virgen de Fátima,	Jalametik Fatima
	Virgen Vianda,	Jalametik Vianda
	Virgen Santa Ursula,	Jalametik Santa Ursula
	Virgen Mercedes,	Jalametik Mercedes
720	Virgen Santa Martha,	720 Jalametik Santa Martha
	Virgen Santa Lucía,	Jalametik Santa Lucia
	Tatik San José; (44)	Tatik san Jose
	¿cuántos serán los Apóstoles,	¿Jayeb wan te apostoletik
	los profetas que estoy prestando?	Te profetajetik te yakal majanbel?
725	por favor Dios Padre	725 O'bolajan Dios Tatil
	que llegue la luz	juluktal te xojobil
	sobre Aída Pérez Sánchez ,	ta yajk'ulal Aida Perez Sánchez
	¿cuántos serán los servidores tuyos	¿jayeb wan te tuneletik awu'un
	que he prestado?	te la jmajan?
730	por favor Padre	730 o'bolajan jtat
	que llegue la luz	juluktal te xojobil
	sobre mi compadre	ta yajk'ulal jcumpare
	Francisco Pérez Pérez.	Francisco perez Pérez.
	21. ¿Cuántos serán las luces de los	21. ¿Jayeb wan te xojobil yu'un te
	Apóstoles	Apostoletik?
735	que he prestado,?	735 te la jmajan?
, , , ,	su resplandor,	te xojobil
L	ви гориниот,	ic nojovii

por favor Padre o'bolajan jtat que llegue la luz juluktal te xojobil sobre Diana Laura Pérez Sánchez ta yajk'ulal Diana Laura Pérez Sánchez 740 ¿cuántos serán los servidores, 740 ¿jayeb wan te tujneletik siervos tuyos que le he prestado su luz?, tujneletik a wu'un te la jmajanbey xojobil? ojalá que llegue sobre sus hijas, ayuk ya xjul ta yajk'ulal te anich'anab, ¿cuántos serán los profetas ¿jayeb wan te profetajetik que les pedí su luz?, te la jk'anbeyik xojabalik? 745 745 o'bolajan Jtat por favor Padre que llegue la bendición juluktal te benticion sobre Aída Pérez Sánchez, ta yajk'ulal te Aida Perez Sanchez sobre mi compadre Francisco Pérez Pérez. ta yajk'ulal te jcumpare Francisco Pérez Pérez también con Diana Laura Pérez Sánchez sok ta yajk'ulal Diana laura Pérez Sánchez 750 abontal te benticion ta yajk'ulal 750 dame la bendición sobre ella. ¿jayeb wan te jalametik Maria ¿cuántas serán las Vírgenes Marías te la jk'anbeyik sbenticionik? que les pedí sus bendiciones?, están cerca con el Dios Padre avik ta stsel tatik Dios que está en el Cielo, te ay ta ch'ulchan, 755 ojalá que pase por su cabeza 755 ayuk sk'ax ta yo'tan lo que pedí, te bin la jk'an ojalá que pase por su cabeza ayuk sk'ax ta yo'tan lo que dije, te bin la kal que le pida favor o'bolajan Ak'a sk'anbey 760 al Dios Padre, 760 te tatik Dios nopol av están muy cerca de lo que pedí sobre las hijas, te bintik la jk'an yu'un a nich'anab una que es su primer hija, jun xich 'ukal, que reza la Virgen María por ellas. va ik'opon jalametik Maria ta stojolik por eso hasta donde estoy pidiendo 765 ja yu'un te bank'alal la jk'anbat que también me de la bendición sobre mi, a'bontalek te benticion ta k'ulal por favor Virgen María o'bolajan Jalametik Maria reza por tu hija Aída Pérez Sánchez k'opojan yu'un te awal Aida Perez Sánchez por favor Virgen María o'bolajan Jalametik Maria 770 reza por xich'ukal Francisco Pérez Pérez 770 k'opojan yu'un xich'ukal Francisco perez Perez 22. Por favor Virgen María 22. o'bolajan Jalametik Maria reza por tu hija Diana Laura Pérez Sánchez. k'opojan vu'un awal Diana laura Perez Sanc. Esto es todo lo que les pido janax te bin jk'anbelat con todo mi corazón, ta spixil ko'tan 775 de todo lo que dije hoy 775 te spixil bin la kalbat yotik escojan lo que es bueno tsajajik te bin lek escojan lo que sirve tsajajik te bin ya stun aboniktal entréguenmelo que llegue el bienestar juluktal te lekilal 780 la paz, 780 te lamal k'inal puede ser que con otro poco de medicina, sokwan xuchan pox puede ser que con otro poco de aceite, sokwan xuchan aceite con un poco de pomada, sok xujt' pomada con un poco de plantas amargas, sok xujt' ch'ajal jamal 785 con un poco de hoja dulces, 785 sok xujt' chi'il jamal lo lavemos con eso. jpoktik sok jchik'intestik sok lo sudemos con eso. pero ya se pidió con Dios Padre del Cielo, la jk'anbevix sok Tatik Dios ta ch'ulchan ya me dio su poder, la yabonix yu'el 790 ya me dio su bendición, 790 la yabonix sbenticion que escuche lo que pedí, ak'a yayiy te bin la jk'an

que escuche lo que dije y ak'a yaiy te bin la kal que me lo dé por ellas ak'a yabon yu'un te ach'ixetik ta ini oxeb k'ajk'al a'tel durante estos tres días de trabajo 795 ya les entregó 795 ya kabeyexix mi trabajo aquí terminó li ya xlaj te ka'tel En este día ta ini k'ajk'al ¿manti wan ¿En que parte me habré echado?, pajkajon? 800 ¿Dónde dejé las flores en 800. ¿ta ini oxeb k'ajk'al banti wan la kikitay te estos tres días?, nichimetik? ¿banti wan ay yelaw? ¿Dónde estará la cara? del sagrado abrasador nuestro (Balumilal), te ch'ul petwanej jbalumilaltik ya tejk' beytik sit le pisoteamos sus ojos, ya tejk' beytik yajk'ulal le pisamos su superficie 805 que no se vaya a enojar 805 ma me ilinuk nosotros no sobrepasamos jotik ma k'axotik nosotros obedecemos la jch'untik mantar nosotros envejecemos sobre ella ya xmamalubutik ta yajk'ulal ¿Cuánto tiempo estamos vivos? ¿Jayeb wan k'ajk'al kuxulotik? 810 estamos jóvenes en la luz 810 keremotik ta k'ajk'al con el Balumilal sok te Balumilal Ahí comemos tev sweotik-a ahí caminamos tey sbenotik-a tey jkux ko'tantik-a ahí descansamos 815 que no hava viento en la nube 815 ayuk mayuk ik' ta tokal por eso pido tu permiso ja yu'un jk'anbat a permiso tu perdón a perdon tu bendición a benticion que también escuche lo que pedí ak'a yayek te bin la jk'an 820 no contesta por contestar 820 ma biluknax bit'il ya xjak' no puede entrar nada en su corazón mayuk bin oxch ta yo'tan No Tatik Dios. ma'uk Tatik Dios Hoy que es la culminación yotik xlajibalix de lo que pedimos te bin la jk'anbat kotik 825 Hoy señor por hacer el terreno 825 yotik Kajwal la jpastik te k'inal por hacer la tierra la jpaxtik te lum Señor aquí los amarre (problemas) Kajwal li la chuk' te wokolil señor aquí los aplasté li la jten jilel en el término de tu palabra ta slajib ak'op en el término de tu mandato 830 ta slajib a mantar ay to wan anichim todavía hay flores para ti hay tusub ay tusub en el termino de tu palabra ta slajib ak'op en la culminación de mi trabajo ta slajib ka'tel 835 en el nombre del Padre 835 ta sbijil Dios tatil Nich'anil sok espiritu santo del Hijo y del Espíritu Santo 23. Dios mío 23. Kaiwal ku'un Señor mío. Tatik ku'un soy tu Hijo, Padre Anich'anon tat 840 soy tu Hijo, Señor, 840. Anic'anon Kajwal lo que estoy haciendo hoy te bin yakal jpasbel yotik Tatik Dios Dios Padre, tú mismo me lo entregaste Padre, ja'at nix la awabon Jtat, tú mismo me diste la señal ja'at nix la awabon te señajil 845 li lajix ko'tan Aquí terminó (mi corazon)

Ya llegué en los pies del señor de Tila k'ojonix ta yetal yok señor de Tila li lajix te ka'tel y aquí termina mi trabajo después de tres días oxebix k'ajk'al ya pedimos perdón Tatik Dios la jk'antikix perdon tatik Dios 850 en el nombre del Padre, 850. ta sbijil Dios tatil del Hijo y del Espíritu Santo Nich'anil sok espiritu santo 24. Padre ya completo mi trabajo 24. Jtat tsajkayix te ka'tel cuídame mi trabajo kanantabon te ka'tel ya terminó hasta el <u>atardecer (amanecer)</u> lajix kalal ta tibiltayel (sakubel) 855 855 jokinon Kajwal acompáñame Dios mío no me vayas a dejar solo mame xa wikitayon jtukel cuídame en donde trabajo kanantayon banti x-a'tejon acompáñame en hacer tu trabajo, kanantayon ta spaxel ka'tel lo que pido, te bin ya jkan no lo puedo hacer solo, ma xju ku'un jtukel lo que digo no lo digo solo, te bin ya kal, ma jtukeluk ya kal 860 lo que te pido, 860 te bin ya jk'anbat ma jtukeluk ya jk'an no lo pido solo siempre con mi Padre, spixil ora sok Jtat el Hijo y el Espíritu Santo, te nich'anil sok Espiritu Santo dámelo lo hago de todo corazón. abontal sok spixil ko'atan ya jpas Hoy cuidame hasta el atardecer, 865 k'anantayon k'alal stibiltay yotik que en la noche me proteja ak'a sk'anantayon ta ajk'abal y que esté vivo al amanecer, kuxulukon ta sakubel k'inal dame tu bendición, abon te abenticion tu gracia, awu'el 870 870 awip tu fuerza, todo por hacer tu trabajo yunax te la jpas ka'tel que me entregaste, te la awabon en el nombre del Padre, ta sbijil te Dios tattil del Hijo y del Espíritu Santo Nich'anil sok Espiritu Santo