

01081
9



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**CURANDERÍA TZOTZIL Y PROCESOS DE
FORMACIÓN, INICIACIÓN Y DE TRABAJO
DE SUS PRACTICANTES**

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

JAIME TOMAS PAGE PLIEGO

TUTORA:

DRA. NOEMÍ QUEZADA RAMÍREZ

ASESORES:

DR. ROBERTO GAMROS NAVARRO

DR. ANDRÉS MEDINA HERNÁNDEZ



FILOSOFIA Y
LETRAS
UNAM

MEXICO, D.F.



**DIVISION DE
ESTUDIOS DE POSGRADO**

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

2002



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 mi finado padre Mayor James H. Page, quien aún falta.
A mi hijo Elías por la alegría que recientemente trajo a mi vida.
A Andrea por ser amor, acicate y refugio.
A Conchita mi madre por su amor y permanente apoyo.
A mis hijos Sebastián, María, Hari Amrit y Josué quienes han dado el mayor sentido a mi vida.
A los tzotziles y sus *jpoxtavanej*, para quienes quiero lo mejor.

La Dirección General de Bibliotecas le permite difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo intelectual.
NOMBRE: James H. Page
(Papa)
FECHA: 21/11/02
FIRMA: [Firma]

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ÍNDICE

Primera parte

Agradecimientos.

Introducción.

La investigación.

 Antecedentes

 Metodología

 El ámbito de trabajo.

 Sobre los colaboradores.

 Planteamiento del problema

 Objetivos.

 Las hipótesis.

 El ámbito de trabajo.

 Técnicas.

 Contenido.

 Definición de términos.

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

 1.1. El medio, la gente, economía y gobierno.

 1.2. Acercamiento histórico y etnográfico.

 1.2.1. Acerca de chamulas y pedranos.

 1.2.2. Política indigenista.

 1.2.3. La Nueva Iglesia.

 1.2.4. El protestantismo en Chiapas.

 1.2.5. Ofensiva católica y la contraofensiva del protestantismo.

 1.2.6. Musulmanes.

 1.2.7. Chamula.

 1.2.7.1. Historia.

 1.2.7.2. Religión.

 1.2.8. Chenalhó.

 1.2.8.1. Historia.

 1.2.8.2. Religión.

Capítulo 2. Salud-enfermedad-atención.

 2.1. Morbi-mortalidad oficial, cobertura de servicios de salud, organizaciones de médicos indígenas y curadores independientes y políticas de salud dirigidas a los pueblos indígenas.

 2.1.1. Condiciones de vida.

 2.1.2. Servicios de atención a la salud-enfermedad.

 2.1.3. Morbi-mortalidad.

 2.1.4. Recursos de las medicinas tradicionales de los mayas de los Altos.

 2.1.5. Política de salud dirigida a los pueblos indígenas.

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

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Segunda parte
Realidades y cosmovisión

Capítulo 3. Consideraciones teóricas

- 3.1. Introducción al capítulo.
- 3.2. La noción de cosmovisión.
- 3.3. El complejo religioso mesoamericano.
 - 3.3.1. Complejo ideológico.
 - 3.3.2. Sistemas ideológicos.
- 3.4. La noción de campo.
- 3.5. Las nociones de mito y religión.
- 3.6. El espacio onírico.

Capítulo 4. Mitos de origen y estructura del mundo su importancia en el campo médico tzotzil.

- 4.1. Introducción al capítulo.
- 4.2. Dos mitos.
- 4.3. Libros o libretas de registro divino.
- 4.4. El quehacer de las deidades en el campo médico.
 - 4.4.1. Estructura del Universo.
 - 4.4.1.1. Cielo.
 - 4.4.1.2. Entre Cielo y Tierra.
 - 4.4.1.3. En torno a la superficie de la Tierra.
 - 4.4.1.3.1. Cerros y cuevas.
 - 4.4.1.3.2. Ojos de agua.
 - 4.4.1.3.3. Lugares sagrados sin residente.
 - 4.4.1.3.4. La Santa Cruz.
 - 4.4.1.3.5. Iglesias.
 - 4.4.1.4. Deidades de la tierra.
 - 4.4.1.4.1. Deidades del entorno natural.
 - 4.4.1.4.2. Deidades de tercer orden.
 - 4.4.1.4.3. Deidades provenientes del panteón católico.
 - 4.4.1.4.4. Diablo y deidades malignas o enemigas.

Capítulo 5. La persona tzotzil.

- 5.1. Construcción de la noción de persona tzotzil.
 - 5.1.1. Consideraciones teóricas.
 - 5.1.2. La persona entre los tzotziles.
- 5.2. Influencia de diversos fenómenos naturales en la conformación de la persona tzotzil.
- 5.3. Entidades anímicas.
 - 5.3.1. *C'al*.
 - 5.3.2. Cuerpo.
 - 5.3.3. *Ch'ulel*.
 - 5.3.4. *Vayijelil*.
 - 5.3.5. *Quibal* o Nagual.
- 5.4. Las personas.
 - 5.4.1. La persona completa.



- 5.4.2. La persona débil y enfermiza.
- 5.4.3. La persona normal.
- 5.4.4. La persona con poderes extraordinarios.
- 5.4.5. Mujeres y niños.

Capítulo 6. Salud-enfermedad.

- 6.1. Consideraciones teóricas.
- 6.2. Conservación y pérdida de la salud; (longevidad).
- 6.3. Causas y enfermedades.
 - 6.3.1. Etiología y enfermedades del cuerpo.
 - 6.3.2. Etiología y enfermedades del *Ch'ulel*.
 - 6.3.2.1. Enfermedades celestiales y que se adquieren por la vía del *Muc'ta ch'ulel*.
 - 6.3.2.2. Enfermedades que se adquieren por la vía del *Its'inal ch'ulel*.
 - 6.3.3. Etiología y enfermedades del *vayijelil*.
 - 6.3.4. Enfermedades del Diablo.
 - 6.3.4.1. Mal echado.
- 6.4. Cuadro de enfermedades.

Tercera parte

Procesos de formación, iniciación y de trabajo.

Capítulo 7. Predestinación, formación e iniciación.

- 7.1. *Jpoxtavanej*: Los que curan.
- 7.2. *J'ac' -chamel* o *jti'aval*: Los que dañan.
- 7.3. Familia, predestinación y herencia.
 - 7.3.1. Familia.
 - 7.3.2. Predestinación.
 - 7.3.2.1. La Señal.
 - 7.3.2.2. Herencia.
 - 7.3.2.2.1. Herencia a través de sueños.
 - 7.3.2.2.2. Herencia por transmisión.
- 7.4. Formación.
 - 7.4.1. Tradición familiar.
 - 7.4.1.1. Acompañamiento.
 - 7.4.1.2. Transmisión formal del conocimiento.
 - 7.4.2. Formación onírica.
 - 7.4.2.1. Fases de la formación onírica.
 - 7.4.2.2. Entrega del mandato.
 - 7.4.2.3. Prueba de fortaleza.
 - 7.4.2.4. Entrega de materia sagrada y médica.
 - 7.4.2.5. Entrega de deidades, poderes y protección.
 - 7.4.2.5.1. Entrega de deidades y estructura del mundo.
 - 7.4.2.5.2. Entrega de poderes.
 - 7.4.2.5.3. Entrega de protección.
 - 7.4.2.5.4. Entrega de cargos, enfermedades, estrategias



diagnósticas y terapéuticas.

7.4.3. Sanciones.

7.5. Iniciación.

7.5.1. La primera prueba o inicio de la práctica, socialización y validación.

Capítulo 8. Atención: el trabajo.

8.1. Los cargos (especialidades).

8.1.1. *J'ilol*.

8.1.2. *jtamul*, partera <o>.

8.1.3. *J'ac'vomol*, hierbatera <o>.

8.1.4. *Jtsac -bac*, huesera <o>.

8.1.5. *Jtoibits* o *Cavilto vinic* o *Coponej'vitz* rezador <a> de los cerros.

8.1.6. Culebrero.

8.2. Retribución del *jpoxtavanej*.

8.3. Relación *jpoxtavanej*-enfermo-familia.

8.4. Diagnóstico.

8.4.1. Observación, palpación e interrogatorio.

8.4.2. Pulsación.

8.4.3. Revelación mental y onírica.

8.5. Actos y Materiales.

8.5.1. Materia sagrada.

8.5.1.1. Materia sagrada preventiva.

8.5.1.2. Materia sagrada para ofrenda.

8.5.2. Materia médica.

8.6. Preparación del *jpoxtavanej* y Conformación de los espacios sagrados destinados a la curación-protección del enfermo-familia.

8.6.1. Ayuno.

8.6.2. Altar.

8.6.3. Oración.

8.7. Estrategias para ayudar a sanar.

8.8. Actualización.

Conclusiones.

Bibliografía.

Anexos.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo constante e incondicional de dos personas, la Dra. Noemí Quezada, quien supo conducirme con inusitada paciencia y amistad a lo largo del trabajo, enseñándome no sólo antropología, sino también lo que significa tener calidad humana; y mi esposa Andrea Knaf quien con su amor y comprensión fue una ayuda insustituible para superar los momentos críticos, los del trabajo y los de la vida, que no fueron pocos. A ellas más que un simple agradecimiento.

Quiero agradecer al Dr. Roberto Campos Navarro y al Dr. Andrés Medina, su disposición a fungir como co-asesores en el proyecto, además de su apoyo y críticas constructivas para su desarrollo. A la Dra. María del carmen Anzures y Bolaños, al Dr. Luis Vargas Guadarrama, al Dr. Juan Luis Ramírez y a la Maestra Isabel Lagarriga, por haber leído cuidadosamente el trabajo proporcionándome comentarios que han coadyuvado en mi aprendizaje.

A la Señora Juana María Ruiz Ortiz, por su laborioso apoyo en la aplicación de las entrevistas y su traducción. Al Mtro. Jorge Angulo Barredo, el LAE Cesar Trejo y la Mtra. María Elena Fernández Galán del IIE-UNACH, así como al Mtro. Otto Schumann Gálvez, el Mtro. Federico Morales Barragán, Sra. Rosa María Luna Castro, Lic. Patricia Cruz Gutiérrez y Antonio Gómez Gómez del PROIMMSE-IIA-UNAM, cada uno en su momento, por facilitar el desarrollo del trabajo proveyendo con oportunidad los apoyos y recursos necesarios. A mis compañeros del Seminario Permanente sobre Antropología Médica y Medicina Social, Dra. Graciela Freyermuth Enciso, Dr. Laureano Reyes Gómez, Mtra. Cristina Manca Cericey y Mtra. Judith Herrera por sus atinados comentarios a lo largo del desarrollo del trabajo. A mis amigos Carlos Duque de Estrada Dubón y Amalia (Patty) Olalde Duque de Estrada, por su amistad y pronta e incondicional solución a los constantes problemas de cómputo. A Tania Heléne Campos Thomas y Jaime Pagán, por su amistad, por las ricas discusiones y los innumerables apoyos en el deambular burocrático.

Por último, quiero agradecer a CONACYT por la beca que me fue otorgada para la realización de mis estudios.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

PRIMERA PARTE

INTRODUCCIÓN

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

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

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

¹ Véase por ejemplo: Favre, *Cambio y continuidad.*; García de León, *Resistencia y utopía*

zapatista del 1º de enero de 1994, entre otras cosas, trajo como consecuencia que la pluriculturalidad les cayera de golpe . Estos hechos han dado pie al flujo y reflujo, por un lado, de la guerra de baja intensidad y, por otro, de la solidaridad nacional e internacional que se ha concretado en múltiples proyectos principalmente en el campo de la producción, salud, educación y defensorías de derechos humanos y legales, lo que ha llevado a un proceso de redefinición de la relación con el Estado y la sociedad global y, en lo particular, ha generado, en el corto plazo, cambios que han incidido significativamente en las representaciones que del mundo tienen y, consecuentemente, en las concreciones a que éstas dan lugar.

El ámbito de las salud-enfermedad-atención no es la excepción, en la actualidad está sujeto a órdenes de validación-satanización-descalificación que rebasan el ámbito de la localidad y el municipio; se plantean alternativas inclusivas respecto de su hacer en los sistemas regionales de atención a la salud-enfermedad, proponiéndose ya su inclusión subordinada o mediante esquemas de coordinación; se intenta normar, afortunadamente sin éxito, sus medicinas²; a través del Instituto Nacional Indigenista se instituyó una estrategia para inducir la conformación de organizaciones de médicos indígenas, a las cuales se les canalizan recursos tanto de orden federal como provenientes del extranjero para su fortalecimiento; en esta misma dinámica, por un lado, se les proponen diferentes alternativas de orden económico, algunas, para el desarrollo sustentable, mediante las que se les conmina a capacitarse en la elaboración de preparados de plantas medicinales y su incorporación en el mercado con esos productos;³ por otro, lo que constituye un punto

² Véase Congreso Chiapas, *Ley de Salud...*, p. 40 a 51.

³ Este tema es tratado exhaustivamente en Page, *Política sanitaria dirigida a los pueblos indios de México*; Campos Navarro, *Legitimidad social y proceso de legalización de la medicina indígena en América Latina*; y Freyermuth, *Medicina Indígena y Medicina Alópata*

central dentro de su acontecer actual, al que ubicamos en el ámbito de la llamada globalización, es la iniciativa de diversas empresas de la industria farmacéutica transnacional y de producción de aceites esenciales por indagar y apropiarse saberes importantes de las medicinas populares e indígenas que tienen que ver con recursos terapéuticos de origen animal, vegetal y mineral –de lo cual un sonado ejemplo es el caso jurídico que tuvo lugar en las cortes norteamericanas sobre los derechos de la patente de la planta medicinal conocida como ayahuasca-.⁴ Todo lo cual ha inundado de innovaciones de distinto orden el campo médico, fraguando los cambios tanto conceptuales como de concreción que son observables en cortos periodos.

No cabe duda que en este *mare mágnum* son bastas las temáticas que pueden tocarse tan sólo en el campo médico, sin embargo, son los siguientes puntos los que apuntalan y definen el derrotero de nuestro estudio: primero, la importancia que las medicinas etiquetadas como alternativas y, dentro de éstas, específicamente las indígenas, han adquirido en el ámbito de la política sanitaria de corte neoliberal, toda vez que se contempla su incorporación en los sistemas regionales de atención a la salud-enfermedad –estrategia enmarcada dentro del concepto “Interrelación de las Medicinas”-. En este sentido, los *j'iloletic* y *j'poxtavanej* de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas A. C. (OMIECH) y la Organización de Terapeutas Indígenas Tzeltales A. C. (ODETIT) han considerado que para la concreción de dicha estrategia, es preciso que la contraparte (es decir el Sector Salud) conozca las características fundamentales de las concepciones y prácticas ligadas a sus culturas y a las de otros pueblos; expresando que mientras esto no suceda no será posible avanzar en la planificación que tenga como resultado un programa de acciones coordinadas.

⁴ Page, *En torno a la legislación...*, p. 6.

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

Un hecho que marca los procesos de cambio entre los mayas de los Altos de Chiapas, está referido a la realidad social en la que se inscriben los jóvenes, quienes a diferencia de sus padres y abuelos han sido sometidos a un mayor contacto con agentes provenientes de la sociedad dominante: primero, a temprana edad mediante la educación formal que proporciona el Estado, que ha introducido, sino es que impuesto, la percepción, digamos, mexicana del mundo; aunado a esto, han tenido mayor contacto formativo e inductivo a través de los diferentes medios llamados de comunicación masiva; también, se insertan en forma diferente que sus padres en la producción y el mercado. De entre estos elementos no se puede soslayar la fuerte penetración de que han sido objeto estos pueblos por parte de diferentes grupos religiosos de corte judaico, cristiano e, incluso recientemente, por musulmanes, así como por diferentes agrupaciones políticas; viviendo, en síntesis, fuera de un ámbito verdaderamente comunitario, como el que vivieron sus padres, donde la colectividad era base de la vida; en contraposición, les ha tocado experimentar en mayor medida, y sin otro referente, la conflictividad social derivada de lo económico, lo político y lo religioso, así como la fiebre del individualismo. Principalmente estos factores han contribuido en algunas regiones a la rápida transformación de los procesos de salud-enfermedad-atención y, concomitantemente, a que en la actualidad muy pocos jóvenes tzotziles y tzeltales reciban el mandato onírico para curar a sus semejantes, lo cual lleva,

como ya es evidente entre los tzeltales de Oxchuc, a que la práctica se reduzca al uso de la herbolaria, que el diagnóstico se haga sobre la base de lo que mal conocen de la biomedicina y que la práctica médica se realice por vocación y no por mandato; es decir, la desaparición o reducción drástica, en el mediano e incluso en el corto plazo –con la muerte de los ancianos que se ocupan de la atención, en aquellas localidades donde ya sólo ellos lo hacen- de las formas que durante las últimas décadas han mantenido las medicinas de los mayas de los Altos.

Así, este trabajo tiene dos propósitos: primero, aportar elementos que coadyuven en la planificación en salud, apuntando, sobre todo, a la concreción de la interrelación entre las medicinas; y, segundo, de alguna manera generar una memoria sobre la medicina de los tzotziles, sobre todo mediante la elaboración de materiales que estén al alcance de todos⁵, que quiérase o no un gran porcentaje padece en gran medida del mal del analfabetismo.

En otro tenor y a manera de antecedente sobre la investigación, he de decir que tuve mi primer contacto con tzotziles y con su mundo maya, su forma de concebirlo, de vivirlo, de acercarse en forma tangencial al servicio médico, durante el servicio médico social que en 1977 inicié en Huixtán, Chiapas. El asombro que me causaron esas primeras experiencias fue lo que me llevó a realizar las búsquedas antropológicas iniciales, en un intento de comprenderles para servirles mejor.

Los siguientes años, fuera del contexto chiapaneco, fueron de replanteamiento de las vocaciones; por un lado, la disyuntiva entre el hospital y el consultorio como forma de vida y, por otro, el trabajo donde la salud, la enfermedad y la muerte se gestan. Opté por la segunda.

⁵ Véase Page, *Folletos I y II*.

En 1981 volví a los Altos de Chiapas como médico adscrito a la Sección de Mínimos de Bienestar Social del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil del Instituto Nacional Indigenista. En esa época, a iniciativa del Médico yucateco Gonzalo Solís Cervantes, se empezó a gestar lo que más adelante serían en México los programas de recuperación y fortalecimiento de las medicinas indígenas, que conforme evolucionaron dieron lugar al “Sistema de Centros de Desarrollo de la Medicina Tradicional Indígena”; así como, a la discusión sobre la interrelación de éstas con los servicios oficiales de la biomedicina.

Bajo esta dinámica de trabajo, además de entrar en contacto con un grupo amplio de *jpoxtavanej*, tanto tzotziles como tzeltales; pude constatar, por un lado, la efectividad de las estrategias terapéuticas utilizadas por éstos para el tratamiento de la mayoría de los padecimientos que aquejan a tzotziles y tzeltales y, particularmente, la importancia de la herbolaria utilizada. Pero también me pude percatar con suficiencia del trato que la Instituciones biomédicas les prodigaban y a sus prácticas, recurriendo a la fácil descalificación y satanización, evidentemente producto, por un lado, de la ideologización biomédica, que antepone, privilegia y descalifica todo aquello que le sea diferente y que, se presuponga, se le opone y, por otro, de la completa ignorancia que en dicho medio se tiene, respecto a los sistemas médicos que tienen un origen prehispánico, no únicamente respecto a sus saberes y haceres, sino también, sobre el impacto que ha tenido y tiene en los procesos de salud-enfermedad que abordan.

De 1986 a 1990, realicé el proyecto de investigación titulado “Religión y política en el consumo de prácticas médicas” que constituyó la tesis para obtener el grado de Maestro en Medicina Social, en el que sin apartarme del marco de la maestría, me incliné claramente hacia la antropología. En ese estudio abordé las opciones de atención a que recurrían los tzotziles de la comunidad de Las Limas del municipio de Simojovel de Allende, Chiapas,

como resultado de un doble influjo, por un lado de la acción católico-diocesana y, por otro, de las formas de organización que se dio la comunidad como resultado de la militancia política. Proyecto que realice sin romper el contacto con los *jpoxtavanej* que desde 1986 formaron la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas A. C. (OMIECH), a la que puse en contacto con la comunidad de Las Limas, resultando de ello, su incorporación, junto con otras de la zona, a la organización, en un intento de recuperación de algunas de sus prácticas ancestrales.

Hacia 1990 el Gobierno del Estado de Chiapas emite el Capítulo IV, Título Sexto de la Ley de Salud, en que se norma la medicina de los grupos maya-zoques, hecho que desencadena una airada protesta por parte de los *jpoxtavanej* organizados y que da lugar al proyecto de investigación-capacitación-servicio denominado, “Opiniones y propuestas de dos organizaciones de médicos indígenas tradicionales en torno al proceso de legislación en materia de medicina tradicional”, cuyos resultados y discusión, además de generar una discusión en la que destaca: primero, la necesidad de vincular el trabajo de investigación a las necesidades de las organizaciones populares y las comunidades y, segundo, la necesidad de investigar a fondo todo lo relativo a las medicinas practicadas por los grupos étnicos; con objeto, de, por un lado, generar memorias para la posteridad y, por otro, estar, las organizaciones, en posición de ofrecer a los diferentes agentes de la sociedad dominante, sobre todo los del sector salud, información pertinente y validada por éstas, sobre la cosmovisión que subyace en sus medicinas, de sus prácticas e impacto, con lo cual coadyuvar a generar leyes y acciones en salud que den cuenta de las necesidades de los grupos étnicos, así como aportar elementos suficientes para avanzar en el proceso de interrelación de las medicinas –que, a pesar de constituir una política de salud dictada por

los organismos internacionales de salud, más que el sector salud, son los médicos indígenas los que se interesan en el asunto-.

La discusión referida y mi pasión por la cosmovisión, coadyuvaron a delinear el derrotero que llevó a la formulación de este proyecto, que se inscribe en los objetivos de OMIECH encaminados a la generación de memorias escritas sobre el ser y hacer de las medicinas tzotzil y tzeltal ante la preocupación por la inminente desaparición en el corto y mediano plazo de la medicina que actualmente practican los tradicionalistas tzotziles y tzeltales, derivada de la escasa o nula iniciación de nuevos *jpoxtavanej*, debido a que los jóvenes ya no están recibiendo el mandato onírico; por otro, que los documentos generados sirvan como puntal para difundir en el sector salud lo relacionado con estas medicinas.

En relación con el ámbito de trabajo, de entre los elementos y fenómenos que caracterizan el devenir en el campo de las medicinas practicadas por tzotziles de Chamula y pedranos⁶ de Chenalhó, destaca un tipo particular de *jpoxtavanej*, aquellos que han optado por la organización gremial, como un medio, entre otros, para: expandir sus horizontes comunitarios, reivindicar su posición social y profesional fuera del contexto de sus localidades, crear vínculos con la medicina dominante y la sociedad global, allegarse recursos para el fortalecimiento, rescate y defensa de sus saberes. En definitiva, sus conceptos y formas constituyen un estilo particular dentro del ser y el hacer de la medicina tzotzil y, su intención apunta, entre otras cosas, a encontrar un lugar digno para el ejercicio de su mandato en el ámbito de la modernidad que los apabulla. Once de ellos y tres independientes, provenientes de dos municipios de los Altos de Chiapas, amablemente nos

⁶ Se designa como Pedranos a los tzotziles de San Pedro Chenalhó, que consideran seguir las costumbres de sus ancestros, toda vez que al interior de este municipio sus habitantes carecen de uniformidad cultural y religiosa, debido a que en la actualidad está habitado por un lado, por grupos de tzotziles que detentan diferentes religiones (tradicional, católica y protestantes) y costumbres; y, por otro, mestizos católicos y

proporcionaron los datos que nos permitieron explorar las correspondientes visiones del mundo que en la actualidad tienen, así como dar cuenta de los procesos y procedimientos que son parte de su formación, iniciación y procesos de trabajo.

Las organizaciones a las que pertenecen los *jpoxtavanej* (término genérico que designa a los distintos especialistas de las medicinas tzotziles y tzeltales) son: la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas A. C. (OMIECH) y la Organización de Médicos y Parteras Tradicionales de los Altos de Chiapas A. C. (OMPTACH). De éstas, OMIECH cuenta con aproximadamente 720 socios, de 29 localidades y OMTACH con 82 miembros de 28 localidades. La diferencia entre OMIECH y OMPTACH, es que en la primera se trabaja con un sistema basado en poblados socios, es decir participan los médicos tradicionales y los habitantes de las localidades en que viven, mientras que en OMPTACH, se trabaja a base socios terapeutas.

El proyecto tiene como base la historia de vida de connotados *jpoxtavanej* y a partir de éstas, la construcción de una memoria sobre la situación y perspectivas de las medicinas de los tzotziles. En primera instancia, fue sometido a la mesa directiva de OMIECH la cual una vez aprobada la propuesta, fue llevada a una asamblea de socios, en la que fue aceptada y valorada como de importancia, determinándose ahí mismo los catorce *jpoxtavanej* (ver Cuadro 0.1) que proporcionarían sus historias de vida y saberes sobre la tradición y la medicina; de éstos, uno desertó prematuramente del estudio, quedando trece.

Cuatro de los colaboradores son chamulas provenientes de diferentes localidades; tres, pertenecen a la Organización de Médicos y Parteras de los Altos de Chiapas OMPTACH y uno es independiente. Los nueve restantes provienen de Chenalhó, de seis localidades; de

protestantes. En tanto que entre chamulas, que viven dentro del territorio del municipio, no se hace distinción, ya que se considera que la gran mayoría de sus habitantes participan de la misma cultura y religión.

éstos 8 son miembros de OMIECH y uno independiente. La idea de incluir colaboradores independientes, nos permitiría, además de empatar los datos entre chamulas y pedranos, sopesar en qué medida se encontrarían diferencias en los planteamientos hechos entre *jpoxtavanej* que han optado por la organización y los colaboradores independientes.

Asimismo, se determinó que las entrevistas debían de ser realizadas en la lengua de los colaboradores, con objeto, primero de evitar el tedio y el cansancio que para el entrevistado significan las traducciones y, por otro, los sesgos y faltantes de información que derivan de éstas. Para los efectos se determinó la participación de la técnica académica bilingüe Juana María Ruiz Ortiz, tzotzil oriunda de San Pedro Chenalhó, experta en la aplicación de encuestas y entrevistas a quien se capacitó para la aplicación de la guía de entrevista y a quien se imbuyó de los objetivos del proyecto. Seguidamente se realizó una prueba piloto de la entrevista, aplicándosele a un *jpoxtavanej* de la mesa directiva ante la presencia de todos los integrantes, una vez hechos los ajustes indicados por ésta, se procedió a la realización del trabajo de campo, que se llevó a cabo de 1990 a 1994.

Las historias de vida fueron registradas en audio, que a su vez fue traducido a través del mismo mecanismo al español, para luego ser capturada y corregida en ordenador.

A partir de la versión capturada, procedí primero a revisar las historias con objeto de determinar el valor y la calidad de los datos, sobre la base de un cuadro al que se denominó de presencia-ausencia; en seguida, fiché y organicé el material en una base de datos que diseñé en el programa para computadora Access de Microsoft, sobre la base de las categorías a desarrollar en el trabajo y otras de importancia en los textos. Por otro lado, elaboré fichas de los diversos documentos que leí, a partir de las cuales elaboré una base de datos en el mismo programa, con las mismas categorías. El sistema de organización de

fichas fue de mucha utilidad, ya que obvio el diseño y uso de sábanas e hizo posible acceder a todo el material de una misma categoría en forma ordenada.

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

“[...] la sistematización de los conceptos, la riqueza de las interrelaciones y de las metáforas es obra de un número restringido de individuos estimulados a realizar operaciones especulativas por sus propias tensiones intelectuales y morales, y por intereses profesionales y de poder dentro de la comunidad en que se mueven.”⁷

Sin embargo, como se detalla más adelante, si bien todas ellas representan “[...] extrapolaciones individuales del contexto cultural tradicional”⁸ por provenir de individuos insertos precisamente en el mismo contexto cultural, sus disquisiciones se dan dentro de los límites de la cosmovisión que los cobija; por lo mismo, presentan grandes similitudes y las diferencias se dan dentro de rangos que no violentan la coherencia ni la lógica de los sistemas ideológicos, para el caso, del campo médico. Lo que siguió, fue escribir este trabajo.

Por otro lado, tuve la oportunidad de conocer y tratar regularmente por lo menos a la mitad de los colaboradores por algunos años, ya en asambleas, en reuniones de trabajo, talleres, en los jardines de plantas medicinales que las organizaciones tienen en diferentes comunidades, asistiendo a algunos rituales en los que se trataba de “ayudar a curar” a

⁷ Signorini y Lupo, *Los tres ejes...*, p. 13-14.

⁸ *Ibidem*, p. 14.

alguna persona, solicitando su apoyo para el tratamiento de algún enfermo o pidiendo consejo sobre el uso de alguna planta.

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

Con excepción del *jpoxtavanej* que falleció en el transcurso del trabajo, se optó por utilizar un *alias* para designar al resto de los colaboradores, con objeto de proteger su identidad. A continuación, hago una pequeña semblanza sólo de los que aparecen mencionados en el documento.

1. Don Antonio, quien radicaba en la cabecera municipal de Chenalhó, fue, en su tiempo, un connotado *j'ilol* ampliamente conocido en los Altos de Chiapas, fungió como colaborador en varias investigaciones, entre las que destaca una realizada por Ulrich Köhler. Fue vicepresidente de OMIECH durante los aproximadamente primeros diez años de su existencia, de la que se retiró en 1985. Debido a su labor social y de apoyo a la comunidad, recibió el Premio Chiapas en 1992 en el área de ciencias naturales.

Don Antonio, es de los pocos *j'iloletic* que recibió el conocimiento únicamente por la vía onírica, durante su juventud trabajaba en el cumplimiento de su mandato y cultivando la tierra, pero conforme fue ganando fama como *j'lol* se dedicó exclusivamente a ayudar a la gente a sanar. Persona silenciosa y observadora, pero contundente en sus juicios, trascendió los límites de su cultura ayudando enfermos provenientes de todo el orbe.

Los aportes de Don Antonio a este proyecto fueron de importancia primordial, por su profundo y acucioso conocimiento de la cosmovisión tzotzil, pero sobre todo, por su clara percepción en cuanto a lo que tiene que ver con la actualización de saberes y prácticas.

Aproximadamente a los 80 años, siendo aún un hombre fuerte y dinámico, un infarto al miocardio dio término a su vida.

2. El anciano Don Miguel, *j'ilol* independiente, chamula, quien tenía 82 al momento de la entrevista, es originario de Chi'biltental, comunidad enclavada al oriente de Chamula, en la cadena montañosa cuya cumbre más alta es el Tzontehuitz. Hombre apegado al costumbre y *j'ilol* comprometido con su mandato, pero también campesino. Ha vivido toda su vida en la montaña, por consejo de sus mayores se sustrajo al enganchamiento, acudiendo únicamente a los mercados de poblados indígenas como Chamula y Tenejapa, por lo que nunca visitó las fincas.

De su padre recibió todo el conocimiento sobre la costumbre, de lo cual le hablaba constantemente, así como del quehacer del *j'ilol* y del *ts'ac bac*; por el lado de los chamulas, constituye uno de los puntales en relación con datos referentes a cosmovisión.

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

4. Don Pablo, es *j'ilol*, originario del paraje Tzontehuitz del municipio de Chamula, al momento de la entrevista contaba con 50 años de edad. A los 8 años empezó a soñar sobre su mandato, sin embargo, hasta los 11 años fue que empezó a ayudar a curar, lo que acaeció después de curarse él solo de una enfermedad que le afectó como castigo por no hacer caso del mandato.

5. Doña María, importante *j'ilol* y partera de la cabecera municipal de Chenalhó, ha participado en OMIECH desde su fundación y a partir de 1995 es miembro de la mesa

directiva. Al momento de la entrevista contaba con 42 años. Mujer silenciosa, enérgica y dinámica cuando se trata de ayudar a curar. Denota su independencia, capacidad organizativa y fuerza de carácter manifiesta en un medio de maltrato a la mujer. Bajo la tutela de su madre adoptiva transcurrió su proceso de formación como *j'ilol*.

6. Don Juan, es un importante *j'poxtavanej* de Yabteclum, Chenalhó, ubicado muy cerca del nuevo Municipio de Polhó. Expulsado de su comunidad a consecuencia del conflicto político resultado del neo-zapatismo por pertenecer al PRD, miembro de la mesa directiva desde su fundación hasta el año 2000. Al momento de la entrevista contaba con 55 años de edad. Detenta cinco cargos, el de *j'ilol*, *tsac'bac*, *jtamol*, *ac'vomol* y *jvetom*. Desde que fue expulsado de su comunidad se dedica de tiempo completo a ayudar a sanar a las personas. De sus aportes a la investigación predomina lo referente a cuevas y cerros, así como actualización de saberes y prácticas.

7. Don Sixto, originario de Belisario Domínguez, Chenalhó, pero perteneciente a una comunidad de chamulas, perteneció a OMIECH desde su fundación hasta el año 2000, tiempo en que fungió como miembro de la mesa directiva de la organización. Por su profundo conocimiento del uso de la herbolaria medicinal, es, a mi modo de ver, uno de los *j'poxtavanej*, con mayor conocimiento y efectividad, así como puntal en el proyecto de la organización.

8. Don Petul es originario de Yaxalumil, Chenalhó. Como no se comprometió como catequista de la Iglesia católica, lo que le fue prohibido en sueños debido a que ya tenía el compromiso de cumplir con el mandato de *j'ilol*, se vio obligado a separarse de su esposa y emigrar a la comunidad de Tepeyac del mismo municipio.

Al momento de la entrevista Don Petul contaba con 56 años. En su tardía adolescencia, y como resultado de una larga enfermedad padecida por su esposa, tuvo varias experiencias

negativas y violentas con otros *jpoxtavanej* sin poder concretar la cura de su esposa, lo que logró hasta que recibió el mandato de curar, con lo que le fue posible ayudarla a sanar, siendo entonces otro de los pocos *jpoxtavanej* que no pasó por el proceso de formación intrafamiliar.

En torno a la problematización del objeto de estudio de este trabajo, que aborda los procesos de salud-enfermedad-atención que se suscitan entre los maya-tzotziles de San Juan Chamula y Pedranos de Chenalhó a finales de milenio. Los dos ejes de los que se partió para la elaboración de las preguntas que se hicieron en torno al problema de investigación, fueron, en primer término, de carácter general: ¿Qué características tiene la cosmovisión que subyace actualmente en el campo de las medicinas que practican los *j'iloletic* chamulas y pedranos?, ¿cómo se estructura el concepto salud-enfermedad-atención?, ¿qué concepciones se tienen acerca de la persona?, ¿cuáles son las causas y características de las enfermedades?, ¿cómo se clasifican las enfermedades? y ¿cuáles son las estrategias de diagnóstico y tratamiento?

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

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

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

¿Cuáles eran y son los diferentes cargos o especialidades que se reconocen?, ¿cuáles son las características de cada cargo?, ¿existe algún tipo de jerarquización entre éstos?, ¿un

jpoxtavanej puede abocarse al cumplimiento de varios cargos?, ¿cuál es el proceso de trabajo de cada cargo?, ¿requieren los diferentes *jpoxtavanej* de un espacio sagrado para la realización de sus actividades?, ¿cómo se delimita el espacio sagrado?, ¿durante la curación el practicante sufre algún tipo de trance?, ¿los asistentes a la curación participan del trance? y ¿en qué consiste?

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

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

- 1.1. La documentación y análisis de los mitos de origen y creación que dan sentido al proceso salud-enfermedad-atención; dado que el elemento central de dicho proceso es la persona,
- 1.2. Enseguida, nos propusimos dar cuenta de los conceptos que los tzotziles tienen sobre este concepto y cómo se estructura.
- 1.3. Para terminar, en un intento inicial de síntesis, se elaboraron los contenidos de los dos puntos expuestos con las ideas que en torno a salud-enfermedad tienen los colaboradores y su relación con los aspectos propiamente médicos. (formas de enfermar y las enfermedades).

En relación con el segundo objetivo general:

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

Las hipótesis formuladas para la investigación fueron dos:

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

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

Así, el trabajo está integrado por: Introducción, los capítulos, divididos en tres partes, y las conclusiones.

La primera parte, contiene esta introducción y dos capítulos donde se contextualiza el ámbito de trabajo. La segunda, titulada: "Realidades y cosmovisión", consta de cuatro capítulos, del tres al seis: en el capítulo tres se hacen las consideraciones teóricas a la luz de las cuales se lleva a cabo el abordaje y análisis de los datos de esta primera parte; el capítulo cuatro trata sobre los aspectos de la cosmovisión tzotzil de mayor importancia en el campo médico, partiendo de la consideración del mito de creación, que determina, la estructura y ubicación de las diferentes deidades en el plan divino y cómo se insertan en la dinámica de los sistemas médicos estudiados; el capítulo cinco se refiere a la persona, entendiendo con ello, a las diferentes entidades que pueden conformarla, a saber: cuerpo humano, *c'al*, *ch'ulel*, *vayijelil* y *nagual*, los conceptos sobre su origen, las interrelaciones y

dinámica social en la que se inscriben, así como el papel que juegan en los procesos de salud-enfermedad-atención; en el capítulo seis, y último de la segunda parte, se considera lo relacionado con salud-enfermedad abordándose primero lo concerniente a la salud y sus atributos desde la perspectiva de los *jpoxtavanej* –concepto, riesgos, medidas preventivas- y, segundo, la enfermedad, también desde la perspectiva que tienen los *jpoxtavanej*; cómo conciben el origen de las enfermedades y cómo las clasifican.

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

Finalmente ofrezco mis conclusiones.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

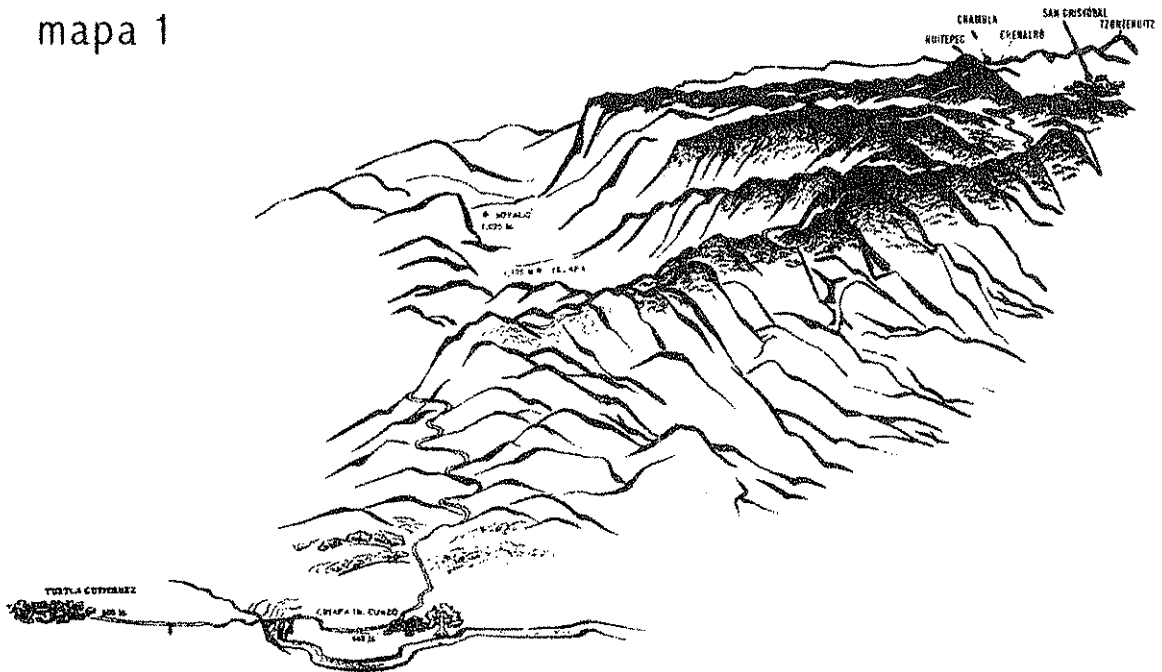
CAPÍTULO 1

CHAMULA Y CHENALHÓ DOS MUNICIPIOS DE LOS ALTOS DE CHIAPAS.

1.1. EL MEDIO, LA GENTE, ECONOMÍA Y GOBIERNO.

Si se sitúa uno en la cumbre del Huitepec¹ (Mapa 1) en un día claro, sin niebla y nubes, mirando hacia el oriente: a los pies se verá en toda su dimensión el Valle de Jovel, asiento de la ciudad de San Cristóbal de las Casas; mirando hacia el noreste, veremos, circundado por una cadena montañosa y a mayor altura que el precedente, el valle en que asienta el Centro ceremonial San Juan Chamula, cabecera del municipio que lleva el mismo nombre y, en torno a éste, dispersas en las montañas gran cantidad de parajes.

mapa 1



tomado del Libro Chamula de Ricardo Pozas

Dibujo orográfico de los Altos de Chiapas.

Autor: Alberto Beltrán.

¹ Pozas, *Chamula*, p.16, a los 2 760 msnm; Favre, *op. cit.*, p. 3, a los 2717 msnm.

Más al norte, se distingue la cadena montañosa que circunda lo que en sus valles es el pueblo de San Pedro Chenalhó, cabecera municipal, que da paso a las bajas alturas donde empiezan las tierras del café, la piña, el plátano y el maíz prolífico y veloz, en las cuales actualmente muchos tzotziles cultivan e intentan cosechar un lugar digno en la sociedad mexicana.

Estos pueblos constituyen el espacio físico y sociocultural de donde surgen los datos que integran este trabajo. Formalmente ambos municipios están ubicados en el altiplano central del estado de Chiapas. (Mapa 2).

Chamula, cuya traducción es “agua espesa, como de adobe”² tiene como coordenadas geográficas extremas: 16° 55’ y 16° 44’ de latitud norte; al este 92° 32’ y 92° 51’ de longitud oeste³, con una extensión de 82 kilómetros cuadrados. Tiene una altitud promedio de 2300 msnm⁴, con un rango de altura muy variable que va de los 2180 hasta los 3000 msnm, conformado a partir de las múltiples estribaciones montañosas que tienen como cúspide la cumbre conocida como *Tzontehuitz*⁵; ésta, claramente se mira al norte-orienté desde nuestro punto de observación en el Huitepec. La cabecera municipal está a los 2260 msnm⁶.

El municipio de Chamula colinda al norte con los municipios de Bochil, Larraínzar, Chenalhó y Mitontic; al este con los municipios de Mitontic, Tenejapa y Huixtán; al sur con los municipios de Huixtán, San Cristóbal de Las Casas y Zinacantán; al oeste con los municipios de Zinacantán e Ixtapa.⁷ Consta de 3 tipos de climas: templado subhúmedo con

² Secretaría de H. *Los municipios...*, p. 76.

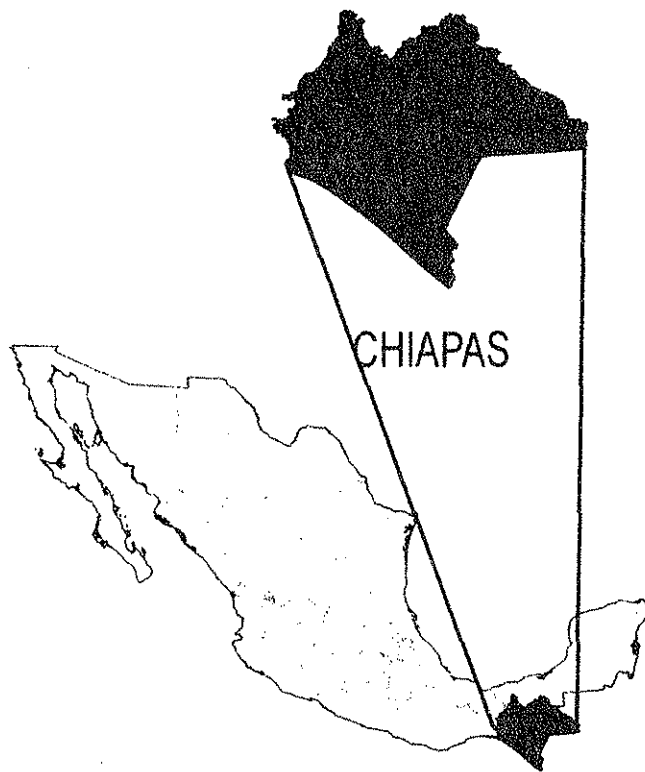
³ INEGI, *Chamula...*, p. 3.

⁴ INEGI *XII Censo...*, CD ROM.

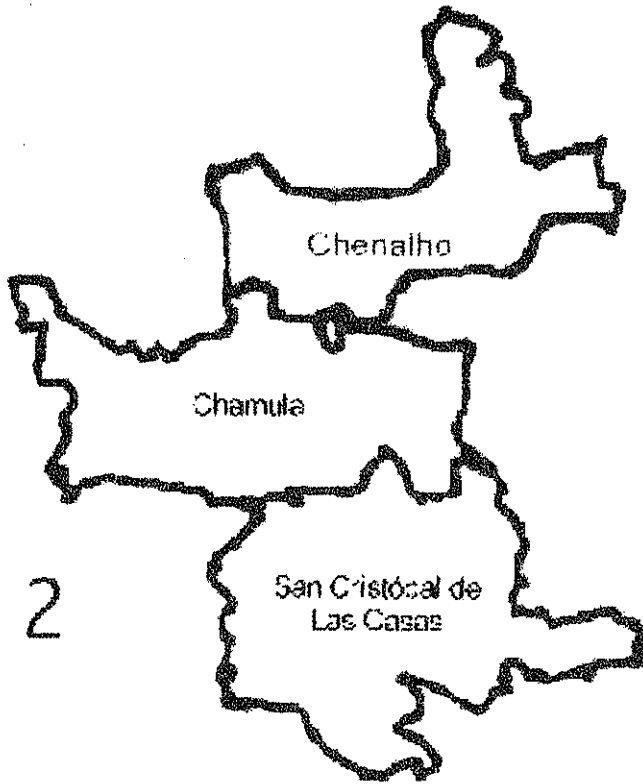
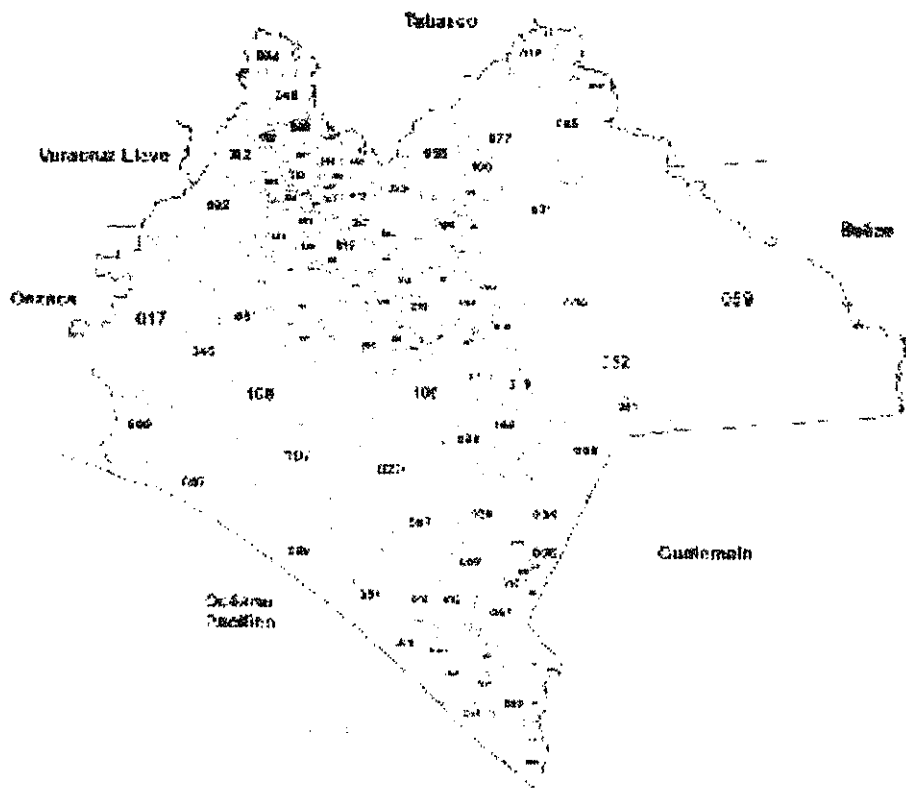
⁵ Favre, *op. cit.*, p. 3, a los 2892 msnm.

⁶ Secretaría H., *op. cit.*, p. 76.

⁷ INEGI, *Chamula...*, p. 6.



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Mapa 2

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

lluvias en verano, que abarca el 55.26% de la superficie del municipio; templado húmedo con abundantes lluvias en verano, el 38.04 %; semicálido subhúmedo con lluvias en verano, 6.70 %. Tiene una temperatura media anual de 13.9 ° C. ⁸

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

En cuanto a población, se reportaron 59 005 habitantes en el municipio, de los que 28 077 pertenecen al sexo masculino y 30 928 al sexo femenino y de éstos, 9117 tuvieron entre 0 y 4 años de edad. Toda la población es tzotzil del grupo chamula, quienes se consideran pertenecientes a lo que ellos denominan religión tradicional. Es de los pocos municipios donde no se da inmigración y donde no hay habitantes mestizos. Los colaboradores chamulas del presente trabajo provienen de seis parajes, tres de los cuales quedan dentro de los límites políticos del municipio de Chamula, Yitik, Tzontehuitz y Chicuiltental; 2 ubicados dentro del territorio del municipio de San Cristóbal: Chicumtantik y Candelaria y uno en el municipio de Chenalhó: Colonia Belisario Domínguez.

Por otra parte, tenemos el municipio de Chenalhó, que significa: *ch'enal* "pozo de piedra" y *vo* "agua"⁹. La cabecera municipal de San Pedro Chenalhó se encuentra entre los 16° 53' y los 17° 05' al norte del Ecuador y los 92° 38' y 92°53' al oeste del Meridiano de Greenwich,¹⁰ a 1500 msnm, como se puede ver unos 800 m. promedio por debajo de Chamula. La altura en el municipio va desde los 500 hasta los 2050 msnm, predomina el relieve montañoso, clima templado húmedo con abundantes lluvias todo el año, conforme

⁸ *Ibidem*, p. 5.

⁹ Arias, *San Pedro...*, p. 7.

se avanza de sur a norte, la altura disminuye, siendo, por lo mismo, más cálido. Tiene una extensión territorial de 139.1 km², en la que asientan 91 localidades¹¹. Colinda: al norte con Chalchihuitán y Pantelhó; al oriente con Pantelhó, Cancúc y Tenejapa; al sur con Mitontic y Chamula; y al poniente con Chamula y San Andrés.¹²

De los 27 331 habitantes censados en 2000, 13 701 pertenecen al sexo masculino y 13 630 al sexo femenino; de ésta, 5 058 tuvieron menos de 4 años. De esta, 18 953 son hablantes de tzotzil y, se presume que, el resto son mestizos, estos últimos principalmente asentados en la cabecera municipal.¹³ Al decir de Arias –criterio que además adoptamos en este trabajo–, entre los chenaheros desde la perspectiva religiosa se distinguen tres grupos: tradicionalistas, quienes dicen seguir la costumbre de sus antepasados, que según el XII Censo, correspondería a la población sin religión con 15 453 habitantes mayores de 5 años; creyentes, que siguen la religión católica, con 3 239 feligreses y, evangelistas, todos aquellos adscritos a sectas y denominaciones del protestantismo cristiano y sectas de orden judaico como los Testigos de Jehová, con 7 092.¹⁴

Los 8 colaboradores pedranos provienen de 7 comunidades, a saber: Cabecera, Poconichim, Tejería, Yabteclum, Tepeyac y Chimix, ocho de los cuales pertenecen a OMIECH y uno es independiente.

1.2. ACERCAMIENTO HISTÓRICO Y ETNOGRÁFICO.

1.2.1. Acerca de chamulas y pedranos.

Todos los habitantes de Chamula, como la mayoría de los de Chenalhó pertenecen a la etnia tzotzil de la familia maya-quiche. El Popol Vuh dice, que para no someterse a los

¹⁰ Pérez Enríquez, *El impacto...*, p. 21.

¹¹ INEGI *XII Censo...*, CD ROM.

¹² Guiteras, *Los peligros...*, p. 13.

¹³ Secretaría de H., *op. cit.*, p. 80-81.

cakchiqueles, los *Zotzil* les robaron el fuego¹⁵ y en su huida, ocuparon lo que hoy son los Altos de Chiapas, parte de los llanos de Comitán y los valles orientales del Grijalva¹⁶. Los *Zotzil* dieron origen a lo que hoy son tzotziles y tzeltales. En cuanto a la lengua, “pertenece a la división tzeltal-tzotzil de la familia maya-quiche, del subgrupo mayense”¹⁷, y actualmente constituye una “red eslabonada de dialectos más o menos comprensibles entre sí.”¹⁸ Desde la antigüedad y hasta la fecha los tzotzil-tzeltales se denominan a sí mismos “hombres y mujeres verdaderos” *bats'i vinic*, *bats'l ants* y se dice que adquirieron la denominación *tzotzil* a partir de su dios tutelar, *Sots'*, murciélago, adoptado por este grupo cuando en algún momento inmemorial de su devenir, en un río hallaron un murciélago de piedra al que tomaron por dios. Desde ahí fueron conocidos como los *sots'il-vinic* u hombres murciélago.¹⁹

A pesar de que los dos municipios que nos ocupan están inscritos dentro del mismo contexto socioeconómico, históricamente las cosas han resultado ciertamente distintas para ambos. Las circunstancias que, a mi entender, constituyen la clave que hace la pequeña diferencia entre ambos pueblos y que en definitiva marca su devenir por derroteros distintos depende del trato diferencial que han recibido por parte de la sociedad no indígena en diferentes épocas, lo que está en relación directa con las posibilidades productivas. En este sentido, se considera que la tierra en Chenalhó es productiva, mientras que la de Chamula no. Por lo mismo, la primera es mucho más disputada por diversos sectores, incluyendo no

¹⁴ Arias, *op. cit.*, p. 12.

¹⁵ *Popol Vuh*, p. 115: “Hubo, sin embargo, una tribu que hurtó el fuego entre el humo y fueron los de la casa de *Zotzil*. (...).”

Cuando pasaron entre el humo, pasaron suavemente y luego se apoderaron del fuego. No pidieron el fuego de los cakchiqueles porque no quisieron entregarse como vencidos, de la manera como fueron vencidas las demás tribus cuando ofrecieron su pecho y su sobaco para que se los abrieran.”

¹⁶ García de León, *op. cit.*, p. 28.

¹⁷ Guiteras, *op. cit.*, p. 15.

¹⁸ García de León, *op. cit.*, p. 28.

indígenas. Así, los despojos de que fueron objeto los tzotziles de Chenalhó, fueron ciertamente distintos que para los chamulas.

Las fincas, ranchos y comunidades asentadas en las tierras frías, consideradas improductivas –en el sentido de generar excedentes para la comercialización- (lo que era el caso de casi todo Chamula y poco en Chenalhó), eran destinadas a la producción de mano de obra, cual si ganado. La tierra permitía la reproducción parcial de ese ejército de reserva y en ésta, la vida social se organizaba a la manera de las comunidades durante la época la Colonia:

“[...] la comunidad fue rehecha después de la conquista, vuelta a congregar y refuncionalizada como proveedora de trabajo superfluo en tributo, especie y trabajo simple. Su economía natural básica, y las formas culturales que la acompañan (propiedad y usufructo común del suelo, relaciones más o menos igualitarias en el interior, escasa división social del trabajo, vida patriarcal, complejidad parental y clánica, etcétera) no fueron sin embargo sensiblemente destruidas, a pesar de que las comunidades se vieron reubicadas en su relación exterior, y de que el sistema Colonial introdujo nuevos valores ideológicos y económicos en su seno.”²⁰

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

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

Además de este *repartimiento a labores*, en Chiapas hubo el *repartimiento de dinero y mercancía* que era una forma draconiana de crear un mercado interno conforme a las necesidades del sistema, y consistía en la distribución forzada entre los indios de mercancías,

¹⁹ *Ibidem*, p. 31.

²⁰ *Ibidem*, p. 122.

muchas de ellas inútiles, en contraparte de productos agrícolas.”²¹

Sistema que a la postre constituye la base de la sujeción del trabajador por deudas, y que todavía era observable en Chiapas en la década de 1960.²²

Sin embargo, los acontecimientos que nos parecen determinantes para la conformación de la estructura de lo que resultó ser Chamula y Chenalhó a principios de los años treinta del siglo XX, se sitúan a mediados del siglo XIX, con la promulgación de diversas Leyes Federales dentro del espíritu del Liberalismo; encaminadas, primero, a la ubicación de México dentro del complejo Norte-Sur, que lo situó como un país dependiente del Capital y en el contexto del mercado internacional como exportador de materias primas, de donde se desprende el fortalecimiento, entre otros sectores, del terrateniente. Con dichas leyes se aseguró la expansión del latifundio, mediante la puesta en venta de lo que se dio en llamar tierras baldías a través de la emisión, entre 1824 y 1856, de tres series de leyes agrarias, bajo el supuesto de la necesidad del Estado de superar el déficit crónico del presupuesto Federal²³. En estas leyes se pusieron algunos candados encaminados a proteger la pequeña propiedad y la propiedad comunal indígena, de los reclamantes de tierra. Candados que en el estado de Chiapas fueron eliminados mediante la emisión de varios decretos: Uno el 19 de enero de 1844, con el que se “reducía las formalidades de venta y simplificaba al máximo la presentación de pruebas de que las extensiones denunciadas estaban baldías.”²⁴ Así, se sientan las bases para despojar a mayas y zoques de las tierras comunales que tenían en su poder²⁵, que es el caso de los dos municipios que nos ocupan, lo cual resultaba relativamente fácil, dado que, entre otras cosas, el sistema agrícola en uso entre los grupos

²¹ *Ibidem*, p. 60.

²² Page, *Religión y política...*, p. 167; Toledo Tello, *Historia del ...*, p. 18; Pérez Castro, *Estructura...*, p. 224.

²³ Favre, *op. cit.*, p. 55.

²⁴ *Ibidem*, p. 58.

²⁵ Molina, *Los grandes...*, p. 386-387.

mayenses, presuponía el manejo de varias parcelas, lo que permitía la alternancia productiva, ya que debido a las condiciones de la calidad del suelo tenían que someter parte del terreno de cultivo a largos periodos de descanso a efecto de recuperar la riqueza nutritiva, lo que se hizo aparecer como terrenos baldíos y por tanto legalmente afectables. Para comprobar la propiedad de la tierra, los campesinos se asentaron en los terrenos mismos, pero tres años después el gobierno emitió una ley mediante la que se decretaba la obligación de los indígenas de concentrarse en pueblos. Con lo que ya no estaban en posibilidad de comprobar posesión.²⁶

En relación con Chamula, la familia Larraínzar venía tratando de obtener esas tierras desde la década de 1830, lográndolo en 1846 en que denunció las tres cuartas partes del territorio Chamula “476 caballerías (47 600 hectáreas) de un total de 636 [...]” con lo que constituyeron parte de la finca “El Edén”.²⁷ La mayor parte de la población se empleó como siervos, siendo, a principios de la década de 1850, aproximadamente 740 familias. Para poder conservar su parcela, cada miembro masculino debía cumplir con una cuota de tres días de trabajo al mes, sumando entre todos los trabajadores un total de 26 640 jornales anuales.

En 1847 bajo la gobernatura de Ramón Larraínzar, dueño ya de la finca mencionada, se emite un nuevo decreto, que por un lado, abre la posibilidad a los pueblos, de comprar tierra y repartirla en pequeñas porciones, pero el trasfondo del mismo estaba encaminado a normar las formas de “baldiaje”. En éste, se consideraban tres clases de *mozos baldíos*:

“Los que se encontraban habitando el terreno “antes de haber sido reducido a propiedad”, es decir, los indios que poseían antes esas tierras en común y que de la noche a la mañana se convertían en peones sujetos; los que “por contrata entraban a servir de *baldíos*”; y los que se

²⁶ Favre, *op. cit.*, p. 58-59.

²⁷ Rus, Jan, *Guerra de...*, p. 149.

“iban consintiendo poco a poco en sus terrenos”.²⁸

En otro apartado del mismo decreto se eleva a ley el “derecho” de compra de tierras sujetándose a servidumbre.

Hecho de que se sirvió más tarde la familia Larrainzar para deshacerse de sus tierras vendiendo la parte de la finca “El Edén” que estaba en tierras de Chamula a los indígenas (quienes, se acota, eran los únicos dispuestos a adquirirlas). Tierras por las que se convino pagar 5 000 pesos, o sea el equivalente de 26 000 jornales, también se acota que se ignora si dichas cantidades se pagaron.²⁹

La venta de la finca “El Edén” a los Chamulas se concretó en 1855, año en que también huyó del estado la familia Larrainzar, después de que los liberales de Tuxtla removieron de su cargo a Ramón Larrainzar y a los sancristobalenses que con él gobernaban, acusados de proteger al clero propietario.³⁰ Esto en tiempos en que empezaba a cobrar fuerza el anticlericalismo liberal, y que entre 1856 y 1875, a nivel federal logra la emisión de leyes mediante las que los latifundios propiedad de la Iglesia católica (bienes de manos muertas) son puestos en venta, que en el estado de Chiapas abarcaban el 30 % del territorio.³¹

El hecho antes referido permitió a los chamulas retraerse, evitando todo contacto innecesario con la sociedad hispanohablante, situación que se radicaliza hacia 1914, al imponer la norma de que el Presidente Municipal y cargos ligados a éste fueran ocupados por un anciano monolingüe ya ubicado en la jerarquía tradicional como “Principal”, es decir con una trayectoria pública de probada fidelidad a su pueblo, de esta manera, se evito el acceso de personas bilingües, de quienes se consideraba podían traicionar a su gente,

²⁸ García de León, *op. cit.*, p. 152.

²⁹ Rus, *op. cit.*, p. 153.

³⁰ García de León, *op. cit.*, p. 153.

³¹ Favre, *op. cit.*, p. 58-59.

transando con los contrastas “ladinos”.³²

Confiar la administración y gobierno de Chamula a personas mayores, conocedoras de sus tradiciones, coadyuvó a la recuperación, hacia las décadas de 1920 y 1930, de festejos que dejaron de celebrarse desde finales del siglo XIX, así como que los *j'iloletic* realizaran sus ceremonias curativas en la Iglesia de San Juan. Hechos todos que además de fortalecer las instancias tradicionales y ubicar la esfera de lo religioso como determinante en primer nivel, tocante a control social, lograron impedir que los ladinos siguieran interviniendo y controlando sus vidas al interior del municipio.³³

Por otro lado, mientras que en 1885 los chamulas eran dueños de sus tierras, en el Municipio de Chenalhó había 5 grandes fincas rústicas: Los Ángeles o Chixtetik, Tanaté, La Merced, Natividad y la Piedad; y dos ranchos San Francisco y Los Chorros³⁴. En 1889 quedaba un tercio del territorio de Chenalhó, en manos de los indígenas,³⁵ obviamente, las tierras de peor calidad. Cabe señalar que los ladinos no sólo ocuparon terrenos favorables al cultivo de café, caña y diversos frutales, también se instalaron en las tierras altas del municipio, donde tenían fincas y ranchos destinados más bien a la producción de fuerza de trabajo, como era el rancho San Francisco, que estuvo situado en lo que hoy es la Colonia Belisario Domínguez en los límites con el municipio de Chamula, poblado por tzotziles provenientes de San Pedro, Santa Marta, y principalmente de Chamula.

En las fincas y ranchos, en consonancia con las formas de control social utilizadas antes de la independencia, los tzotziles pasaron a ser baldíos, es decir a una situación

³² Rus, *La comunidad Revolucionaria...*, p. 255.

³³ *Ibidem*, p. 255-256.

³⁴ Garza, *El género ...*, p. 49.

³⁵ Favre, *op. cit.*, p. 72.

semiservil³⁶, bajo esta denominación los trabajadores quedaban sujetos a la finca, se entendía que podían cultivar una parcela para satisfacer sus necesidades inmediatas, así como hacer uso discrecional del bosque y los pastos de la finca lo que pagaban al patrón mediante una retribución en trabajo.³⁷ Otra categoría de trabajador eran los mozos, trabajadores libres; sin embargo, para éstos pronto se generaron mecanismos de sujeción a la finca; de uso más frecuente fue el endeudamiento sistemático que los finqueros instrumentaron a través de las conocidas tiendas de raya, donde además de tener la obligación de comprar, a los trabajadores se les vendían los productos a precios muy por arriba de su valor en el mercado.³⁸ La fuerza de trabajo cautiva era utilizada de acuerdo a las necesidades del finquero; ya para la realización del trabajo cotidiano y productivo de la finca, ya, cuando despuntaron a principios del porfiriato las grandes explotaciones capitalistas en el Soconusco principalmente de café, subarrendada y trasladada a tierra caliente para trabajar en los ciclos de cosecha de productos de alto valor mercantil.

En 1912 fue publicado en el Diario Oficial del Estado de Chiapas el Artículo 24 de la Ley de Sirvientes, que concedía casi autoridad sin límites y derecho de coerción a los terratenientes sobre los trabajadores, legalizándose también la posibilidad de compra y venta de servidumbre, mediante la compra de la deuda que los trabajadores tuvieran con los dueños de la finca. Así, con mayor libertad, el finquero podía disponer de la mano de obra que tenía cautiva, ya fuera empleándola en sus propias tierras o enviándola a las plantaciones cafetaleras,³⁹ de entre éstos destaca el caso de Pablo Reinek, último dueño de la finca San Francisco y de la finca cafetalera “Hamburgo”. en el Soconusco, quien enviaba

³⁶ Page, *op. cit.*, p. 166: “Entendiéndose semiservil como una forma particular de explotación del campesino dentro del contexto de la producción agropecuaria capitalista, en donde el trabajador se encuentra sujeto a su fuente de trabajo a partir de medidas coercitivas como el endeudamiento y relaciones patriarcales.”

³⁷ Favre, *op. cit.*, p. 63.

a sus propios baldíos a trabajar a su cafetal en tierra caliente cuando así lo requería la producción.⁴⁰

Si bien como consecuencia de la guerra de Revolución, se suscitaron cambios en el orden socioeconómico en casi todo el país, no es sino hasta la década de los treinta en que empiezan a presentarse las condiciones socioeconómicas y políticas que dan origen a la situación que actualmente priva en el estado. Entre los determinantes que consideramos tienen mayor peso en la situación que se vive en los municipios de Chamula y Chenalhó, están:

- La política indigenista implantada por el Estado Mexicano, encaminada a desestructurar la relaciones sociales tradicionales y facilitar la penetración del capitalismo al medio indígena;
- la acción pastoral emprendida por la Nueva Iglesia Católica y,
- la estrategia económico-político-religiosa emprendida por sectores de la derecha Norteamericana.

1.2.2. Política indigenista.

Aun cuando el ideario indigenista se empieza a gestar a principios de siglo, con Manuel Gamio en el seno de la corriente vasconcelista, es hasta los treinta, durante el gobierno de Lázaro Cárdenas en que se concreta en una política definida. En 1935 en la región de los Altos se fundan el Departamento de Acción Social, Cultural y de Protección al Indígena⁴¹ y, en 1936, el Sindicato de Trabajadores Indígenas⁴², organismos que surgen como consecuencia de una negociación entre el gobierno del estado y los grandes productores de

³⁸ *Ibidem*, p. 64.

³⁹ Garza, *op. cit.*, p. 50-56.

⁴⁰ Véase Pérez Enriquez, *op. cit.*, p. 44.

⁴¹ Favre, *op. cit.*, p. 74.

la costa, a fin de que se asegurará la provisión de mano de obra que cíclicamente se requería en aquellas regiones.⁴³ De ambas, el objetivo primordial y más urgente era frenar los abusos de enganchadores, introducir la educación formal y sustituir a las autoridades ladinas que controlaban los municipios, por jóvenes indígenas bilingües y alfabetizados.⁴⁴

Fruto de la política indigenista fue la conformación de diversos grupos que a la postre constituyeron los cacicazgos que aún en la actualidad mantienen el control económico, político y religioso en diferentes municipios. Los casos que aquí nos ocupan, son el de los “Tuxumes”, como el *vox populi* ha llegado a designar al grupo que controla el municipio de Chamula, y el de los promotores bilingües de Chenalhó.

1.2.3. La Nueva Iglesia.

Otro factor que también aparece como decisivo en los acontecimientos suscitados en la Región de los Altos de Chiapas, tanto por sus acciones, como por las reacciones de otros sectores políticos y religiosos, fue la pastoral instaurada desde la década de 1960 por la Diócesis de San Cristóbal, que se define dentro del marco de “la Nueva Iglesia católica” con base conceptual en la “Teología de la Liberación” u opción de la “Iglesia por los pobres”, concretamente “[...] toma partido en la conflictividad social al lado de los oprimidos.”⁴⁵ Las estrategias y cuerpo teórico se concretan en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que se realizó en Medellín, Colombia en 1968, y se basan en la conformación de “Comunidades Eclesiales de Base (CEB)” en las que se plantea, entre otras actividades, la lectura de la Biblia por seglares y clases populares.⁴⁶ Lo que se realiza mediante la formación de catequistas de habla indígena, quienes se abocan a realizar visitas

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 75.

⁴⁴ Robledo, *Disidencia...*, p. 69-70.

⁴⁵ Centro de Estudios Ecueménicos, *El compromiso...*, p. 104.

evangelizadoras en las que se hacen lecturas de la Biblia y a partir de éstas se generan discusiones con base en su aplicación en la problemática de la vida cotidiana y de fondo de los participantes.⁴⁷

Las acciones realizadas por la Diócesis entre mayas y zoques han tenido impactos extremos, que van desde la aceptación por todo un conglomerado, con cambios sociales radicales, como sucedió en Simojovel⁴⁸, Margaritas, Cañadas de Ocosingo, norte de Chenalhó, San Andrés y Palenque, entre otros; hasta el rompimiento que se suscitó con la Diócesis a nivel de municipio, como sucedió en Chamula y dentro de este rango, diversas situaciones.

1.2.4. El protestantismo en Chiapas.

La evangelización protestante entre la población maya de Chiapas, fue iniciada por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), dependiente de la Iglesia Bautista del Sur, en Norteamérica.⁴⁹

La entrada del ILV a México, se debió a varias coyunturas. Por un lado, la necesidad de presentar una ofensiva religiosa tendiente a neutralizar a la derecha clerical del país que a finales de los veinte logró conformar el movimiento cristero que combatió contra el gobierno de Plutarco Elías Calles, y que aún durante la presidencia de Lázaro Cárdenas constituía una amenaza más real que latente. Por otro lado, la política integracionista, que entre otras cosas pretendía erradicar las religiones tradicionales de los grupos indígenas de México y un tercer factor, clave, la presencia de Moisés Sáenz que en aquel tiempo fungía como Subsecretario de Educación Pública en México, antropólogo y político liberal, y,

⁴⁶ Concha Malo, *La participación de los cristianos...*, p. 233.

⁴⁷ Page, *op. cit.*, p. 168.

⁴⁸ Para profundizar en el tema, véase Page, *Ibidem*.

⁴⁹ Rus/Wasserstrom, *Evangelización y...*, p. 87.

asimismo, un presbiteriano que vio con muy buenos ojos el trabajo que el ILV venía realizando desde principios de los veinte con los cakchiqueles de Guatemala, a quienes invitó a extender su trabajo hacia México.⁵⁰

En 1938 William Bentley encabeza la primera misión a Chiapas, estableciéndose en Yaconquintelé, cerca de Yajalón, Chiapas, donde instala un centro de entrenamiento para misioneros destinados a regiones tropicales, no sólo de México sino de todo el mundo. El equipo de trabajo inicia la labor de conversión penetrando a los lugares más inhóspitos e incomunicados en avionetas que pertenecían a la compañía conocida como JAAR (Jungle Aviation and Radio Service) que en Chiapas era conocida como “Alas del Socorro” y que era también propiedad del ILV.

A fines de los cuarenta el trabajo del ILV se extiende hacia el municipio de Oxchuc fundándose una congregación protestante en Corralito, poco después se instalan misiones en la zona tzotzil.⁵¹

Una vez abierta la brecha, llegaron otros grupos religiosos a realizar su labor particular.

1.2.5. Ofensiva católica y la contraofensiva del protestantismo.

El impresionante avance logrado a través del trabajo pastoral desarrollado por la Diócesis de San Cristóbal en varias regiones del estado de Chiapas, motiva a principios de la década de los ochenta, digamos, una respuesta feroz por parte de la mayoría de las denominaciones y sectas protestantes, que más bien abanderan los intereses de la derecha norteamericana. Esta posición se deja ver concretamente en tres documentos: El Informe Rockefeller y los documentos Santa Fe I⁵² y II, emitidos a principios de la década de los

⁵⁰ *Ibidem*, p. 142-145.

⁵¹ *Ibidem*, p. 148-150.

⁵² *Le Document de Santa Fe I*, Dial Difussion de l'information Sur l'Amérique Latine. Paris, 1992. Citado por Pérez Enriquez, *Expulsiones...*, p. 3.

ochenta, el Documento Santa Fe, además de hacer recomendaciones de orden económico en torno a la necesidad de desarrollar cooperativas y otro tipo de empresas entre los grupos indígenas con base en el uso de tecnología apropiada, que les lleven a desarrollar pequeñas empresas privadas cuya producción se oriente a la agricultura de exportación; también propone políticas de orden cultural encaminadas principalmente a evitar la penetración y avance de ideologías comunistas.⁵³

En el documento Santa Fe II destaca la importancia de combatir contra la tendencia “gramsciano teológica” donde se enfatiza que uno de los principales enemigos de los intereses norteamericanos es el clero progresista adscrito a la Teología de la Liberación.⁵⁴ Estrategia que se inscribe dentro de lo que se ha denominado guerra de baja intensidad:

“La guerra de baja intensidad o el conflicto de baja intensidad, son los términos que se usan para describir una forma de guerra que incluye las operaciones psicológicas, la desinformación, la mala información, el terrorismo y la subversión cultural y religiosa. De modo que la guerra ideológica que se lleva adelante para concretar la eficacia de los programas económicos hacia la región, forman parte de un proyecto mundial en donde a la región le toca el papel de producir fuerza de trabajo necesaria para el desarrollo económico de otras regiones, por lo que habría de regular tanto cuestiones demográficas como ideológicas y qué mejor que la lucha de tendencias religiosas, para mantener dentro de la pluralidad de creencias la división de los sujetos sociales.⁵⁵

De esta manera, los grupos protestantes que venían trabajando en la región desde los cincuenta se ven económicamente reforzados.⁵⁶

1.2.6. Musulmanes.

Sobre los musulmanes, cabe señalar que en 1995 llega a San Cristóbal de Las Casas un grupo de familias musulmanas provenientes de la Alpujarra, España. Este grupo instaló un

⁵³ *Ibidem*, p. 7.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 8.

⁵⁵ *Ibidem*.

puesto de venta de pan y pasteles en el mercado municipal, donde, se supone, realizaron los primeros contactos con indígenas protestantes que, a su vez, venden en el mercado, quienes se supone se acercaron a los musulmanes ya por curiosidad o a raíz de rompimientos con sus congregaciones religiosas por causa de conflictos, como sería el caso del Líder Chamula Domingo López Ángel, a quien me referiré más adelante. Posteriormente el grupo de españoles abandona el mercado y pone un negocio de pan y pasteles en un local de la ciudad. Entre las acciones que parecen de más importancia, se cuenta la renta de un amplio terreno en la colonia Nueva Esperanza, ubicada en las orillas de San Cristóbal y parte de la franja de Colonias de expulsados indígenas que se encuentra al norte de la ciudad, donde no se sabe a ciencia cierta si tienen una escuela religiosa o un albergue para personas “necesitadas”. A principios del año 2000 se vieron muy presionados por las autoridades migratorias, eso y el saberse en tierra de cristianos les ha llevado a cerrarse en el sentido de evitar que se conozca más sobre sus actividades religiosas. De hecho, investigadores que intentan realizar trabajo entre los conversos al Islam, refieren que estos se niegan a ser entrevistados.⁵⁷ Uno de los rumores más importantes que corren sobre el grupo musulmán, es que los fondos económicos para su labor religiosa proviene de los Emiratos Árabes. Pero rumor al fin.⁵⁸

Como ya se mencionó, la influencia de los hechos descritos y la particularidad histórica de cada uno de los dos municipios, dio pie, a circunstancias socioculturales y políticas distintas en cada uno de los municipios en que se realizó la investigación, y que a continuación se pormenoriza.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 12.

⁵⁷ Entrevista a la Técnica Académica Bilingüe Juana María Ruíz Ortiz. 27 de septiembre de 2000.

⁵⁸ Entrevista al antropólogo y periodista Gaspar Morquecho, quien ha realizado investigación en torno al grupo de españoles musulmanes y sus actividades religiosas. 26 de septiembre de 2000.

1.2.7. Chamula.

1.2.7.1. Historia.

Tal como narra Robledo⁵⁹, la historia del grupo conformado por Salvador López Tuxum, Juan Gómez Oso y Salvador Sánchez Gómez, con el primero siempre al frente, es un ejemplo claro de las herencias caciquiles del indigenismo, que en este trabajo importa resaltar para estar en posibilidad de entender lo que actualmente acontece en el municipio de Chamula.

A finales de 1938, el Departamento de Asuntos Indígenas, declaró que a partir del 1º de enero de 1939, en que entraban en funciones los nuevos ayuntamientos sólo trataría con presidentes municipales con capacidad hispanohablante. En Chamula se presentó una corriente de rechazo a esta medida, encabezada por un anciano escribano que en 1937 fue depuesto por Erasto Urbina, la oposición se debilitó cuando, en diciembre de 1938, este hombre murió asesinado en circunstancias misteriosas. Con la oposición descabezada, se logró el acuerdo de que en Chamula habría dos presidentes municipales: un anciano monolingüe, promovido por el sistema tradicional de cargos, quien encabezaría el ayuntamiento tradicional, y un joven bilingüe que fungiría como escribano del primero y que representaría a la comunidad como presidente municipal en los tratos con el gobierno.⁶⁰

Para el ayuntamiento de Chamula que entró en funciones en la fecha ya señalada, se nombró a Salvador López Tuxum como escribano, posición desde la que empieza a construir su cacicazgo. Con dicho puesto gana buen prestigio ante el Gobierno de Chiapas y la Federación, lo que más tarde le permite ser Secretario General del Sindicato de Trabajadores Indígenas, donde se relaciona con Gómez Oso y Sánchez Gómez, y

⁵⁹ Pérez Enríquez, *Expulsiones...*, p. 70-81.

⁶⁰ Rus, *La comunidad Revolucionaria...*, p. 261.

posteriormente ocupar diversos puestos de representatividad.

Con este precedente y gracias al prestigio adquirido para el grupo de López Tuxum, una vez que se lo propusieron, gradualmente fueron desplazando a los ancianos monolingües de la instancias de poder político y administrativo de Chamula. Si bien los primeros intentos fueron causal de fuertes conflictos, el grupo lo subsano mediante la participación en cargos de la jerarquía religiosa tradicional. Inicialmente, López Tuxum se ofreció para patrocinar una importante y costosa ceremonia religiosa,⁶¹ que le permitió ingresar a la jerarquía religiosa, logrando, con ello, ser nombrado como único presidente municipal de Chamula el 1º de enero de 1943.⁶² Una vez que ingresó a la jerarquía religiosa fue recorriendo diferentes cargos hasta llegar al pináculo, es decir, alcanzando el cargo más importante que es el de “Principal de Principales”, cargo que es vitalicio dentro de la jerarquía religiosa de su pueblo y de esta manera, además de conciliar los problemas de trasgresión del orden tradicional, logró el control del sistema de poder tanto del gobierno civil como de la jerarquía religiosa de su pueblo y, con el tiempo, controlar el acceso a los cargos más importantes de ambas instancias.⁶³

Con el poder civil y religioso en manos de los *Tuxumes*⁶⁴, la capacidad de López Tuxum para intermediar con el mundo ladino, relacionarse con funcionarios del gobierno y acaudalados sancristobalenses, aunando a ello su visión comercial, poco a poco llevaron al grupo a constituirse: en los principales acaparadores de la producción del municipio, ser los distribuidores de los productos con mayor demanda, establecerse como usureros y constituirse prácticamente como dueños de la mayor parte de la cooperativa de transportes

⁶¹ *Ibidem*, p. 262.

⁶² *Ibidem*, p. 262-263.

⁶³ Rus/Wasserstrom. *Evangelización y...*, p. 153.

que fue fundada con apoyo del Instituto Nacional Indigenista, previas gestiones de éste grupo frente a la institución.

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

Así, en forma resumida, podemos decir junto con Jan Rus⁶⁵ que desde finales de la década de los cincuenta, el grupo caciquil consolida y ejerce el control en el municipio de Chamula a diferentes niveles: por el lado de la sociedad global, cuenta con el apoyo del gobierno del estado y con contactos importantes en la iniciativa privada; al interior de su pueblo, controla la jerarquía tradicional y política, en síntesis mantiene el control político, económico e ideológico.

Los excesos en el ejercicio del poder han acarreado al grupo caciquil varias crisis internas, que han tenido como resultado la división de los chamulas en diversos bandos y varias expulsiones de población. La primera se suscitó a principios de la década de 1970 como consecuencia de la desaparición, dos años antes, de un incipiente líder opositor de los caciques, Salvador López Tzetjol. En torno a este hecho el descontento se aglutinó en un movimiento popular, en el que participaron diversos sectores: maestros, comerciantes, productores, católicos ligados a la Diócesis de San Cristóbal y Adventistas del Séptimo día, quienes, incluso, se organizan para contender por la presidencia municipal con el Profesor Mariano Gómez como candidato, logrando instalarlo en el cabildo para el periodo de 1971

⁶⁴ El *vox populi* ha dado en designar a López Tuxum y a sus seguidores como el grupo de los *Tuxumes*, en alusión al apellido maya de su líder.

a 1973.

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

Una vez que el grupo opositor ocupó la presidencia municipal, promovieron el procesamiento de los caciques, logrando encarcelados, sin embargo, debido a la muerte de un importante "Principal" ligado a éstos últimos y con la ayuda de contactos clave a nivel de gobierno, se las arreglaron para, a su vez, procesar a sus opositores. El gobierno del estado manejó el caso en forma política y no, como correspondía, dentro del ámbito de lo jurídico, siendo liberados, por el gobernador Dr. Manuel Velasco Suárez, los presos de ambos bandos sin mediar juicio.

Para el periodo 74-76, a pesar del triunfo del grupo anticaciquil, el grupo encabezado por los *Tuxumes*, con la ayuda amañada y decidida por parte del Gobierno del Estado, mediante la intervención directa y armada de Ángel Robles, Pablo Ramírez y Jorge Ochoa, los dos primeros funcionarios de lo que entonces era el Departamento de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado y el tercero diputado, recupera la presidencia municipal.

Después de protestar, tanto en San Cristóbal de Las Casas, como en Tuxtla Gutiérrez, sin obtener respuesta a sus demandas, el grupo anticaciquil recurre al Partido Acción Nacional (PAN), abriendo una oficina en San Juan Chamula. En 1974 toman el edificio de la presidencia municipal, de donde son desalojados violentamente con ayuda de soldados. Hacia noviembre del mismo año, más de doscientos opositores de los caciques son

⁶⁵ Véase Rus, *La situación...*; Morquecho, *Expulsiones...*, p. 2.

aprehendidos y durante su cautiverio vejados de distintas formas.⁶⁶ La oficina del PAN fue destruida. Finalmente, los prisioneros fueron trasladados a la cárcel de Teopisca y declarados expulsados del municipio bajo la acusación y como castigo por ser evangelistas. A decir de Morquecho⁶⁷, a partir de entonces no se realizan elecciones internas en el municipio de Chamula, son los principales quienes deciden quien presidirá el municipio y sólo se procede al llenado de las papeletas.

Robledo⁶⁸ considera que la desazón de la población chamula ante la imposibilidad de canalizar sus inquietudes y necesidades políticas y económicas, facilita, en el municipio, la adopción de otras religiones, entre éstas principalmente la presbiteriana y la católica, lo que, como veremos, fue causal de muchas más expulsiones.

Así, por este medio la vía del cambio religioso representa la posibilidad, dentro de una crisis coyuntural, de independizarse de la jerarquía tradicional⁶⁹ y de los grupos políticos, que literalmente ahogan a algunos de los grupos en el municipio.

1.2.7.2. Religión.

Según Gabriela Robledo⁷⁰, hasta antes de 1965, en que fue expulsado de Chamula un grupo de Misioneras Clarisas, durante algunos años no se habían suscitados reacciones en contra del trabajo realizado por la Diócesis. En 1966 se logra instalar otra misión que tenía por objetivo el desarrollo integral del indígena chamula, la formación espiritual y capacitación de catequistas y seminaristas. Se realizaron proyectos de “promoción social” en los rubros de producción agropecuaria, oficios artesanales, salud y servicios urbanos.

⁶⁶ Rus/Wasserstrom, *Evangelización...*, p. 153. Morquecho, *op. cit.*, p. 3.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 3.

⁶⁸ Robledo, *op. cit.*, p. 10-11: “Considero que este protestantismo indígena, fragmentado en una serie de sectas, presenta las características de un “culto de crisis”, es decir, de un movimiento religioso que responde a una situación de profunda crisis y fisura que afecta a la sociedad indígena contemporánea.”

⁶⁹ Pérez Enríquez, *op. cit.*, p. 11.

⁷⁰ Robledo, *op. cit.*, p. 81-87.



La misión fue recibida en forma hostil por las autoridades del municipio y condicionaron su permanencia a la realización de sus actividades dentro del perímetro de la cabecera municipal además de la no construcción de capillas o ermitas. Sin embargo, la misión no se ciñó a tal condición y el grupo pastoral se las arregló para operar en todo el municipio y construir una capilla en el poblado de Candelaria.

A finales de año 1966, las autoridades apoyadas por gente de diversos parajes del norte y poniente del municipio, atacan Candelaria y al paraje de San Antonio de las Rosas, agresión que culmina con la destrucción de la capilla. Esto, sumado a que en esa parte oriental del municipio de Chamula despuntaban grupos económicos y políticos opuestos a los caciques —de donde, como ya se mencionó, surgió el movimiento que en la década de 1970 los desplazó de la presidencia municipal- y que los caminos de estas comunidades no comunican con el centro de San Juan, sino que desembocan en San Cristóbal de Las Casas, orillaron a los habitantes de ambas localidades a tramitar su separación del municipio de Chamula, solicitando su anexión al de San Cristóbal.

A finales de 1969 después de múltiples amenazas, agresiones y asesinatos de feligreses chamulas, la Diócesis se retira de San Juan Chamula. En la década de 1970, cuando el grupo caciquil es vencido en las elecciones municipales, la pastoral puede de nueva cuenta trabajar durante algunos años más. Al retomar el poder el grupo caciquil, en 1974 el equipo pastoral sufre un atentado en la plaza de San Juan Chamula, a lo cual siguió la expulsión, junto con los disidentes políticos, de los grupos de católicos que había en el municipio. Estos expulsados formaron las comunidades de la Florecilla y Paraje Caridad, en las faldas del Tzontehuitz en el Municipio de San Cristóbal. En octubre del mismo año las autoridades religiosas de Chamula rompen con la Diócesis y se adscriben a la Iglesia Católica Ortodoxa Griega, con quienes entran en contacto en la sede que tienen en Tuxtla

Gutiérrez.

En lo que toca al protestantismo, el trabajo del ILV entre los tzotziles no resultó tan exitoso como entre choles y tzeltales. Trabajaron entre ellos por más de dos décadas sin resultados considerables, teniendo como principal escollo el que los caciques de los diferentes pueblos rechazaban enérgicamente sus actividades. Sin embargo, la respuesta esperada se deja ver en Chamula a mediados de la década de 1970, después de la derrota y expulsión que sufrió el grupo que tan enconosamente se opuso a los caciques. Según Rus y Wasserstrom⁷¹ la propuesta del ILV permitió aglutinar el descontento contra el caciquismo, pero debido a la política religiosa de no confrontación aquellos que adoptaron la fe protestante prácticamente estuvieron al margen de la lucha por el poder político. Así el grupo de familias reclutadas por el protestantismo del ILV pasó de 20 en 1968 a casi 80 en 1972, y ya en el 76 había más de 800.⁷²

Otra vertiente del protestantismo que también ha operado en Chamula es el Adventismo del Séptimo Día, introducido por el Chamula Domingo López Ángel, cuyo grupo se alió a la fracción anticaciquil que ganó las elecciones en la década de 1970.⁷³ Este líder ha jugado un papel determinante en la lucha que los expulsados de todos los órdenes han mantenido contra las autoridades de Chamula y del estado, también ha encabezado invasiones de terrenos urbanos en San Cristóbal y se ha visto acusado de diferentes delitos del orden común, lo que al final de la década de los noventa le valió ser procesado y encarcelado. Antes de ello él y el grupo que le sigue, debido a pleitos que López Ángel tuvo con la dirigencia político-religiosa,⁷⁴ abandona la Iglesia Adventista del Séptimo Día,

⁷¹ *Ibidem*, p. 153.

⁷² *Ibidem*, p. 155.

⁷³ *Ibidem*, p. 89.

⁷⁴ Entrevista Gaspar Morquecho, *op. cit.*

convirtiéndose al Islam a donde lo siguen ocho familias de sus allegados.⁷⁵ Después de varios años de prisión Domingo López Ángel fue liberado antes de las elecciones para Presidente de la República, senadores y diputados federales de julio del 2000.

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

Por un lado, se afianza la relación gobierno-tuxumes, con el consecuente endurecimiento de los mecanismos de control económico político y religioso, que lleva a un febril tradicionalismo dentro del municipio y a la intolerancia tajante a todo aquello que represente diferencias o amenace al poder caciquil, lo que a final de cuentas es uno y lo mismo.

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

Por otro lado, dado que la disidencia no fue capaz de encontrar una vía política para la solución de la problemática sociopolítica, la insatisfacción es captada por los diversos grupos religiosos que operan en el municipio –léase católicos y protestantes-. Unos con el objetivo claro de apoyar a los oprimidos, los otros con la intención de dividir a la comunidad y romper con el tradicionalismo.

Gabriela Robledo presenta una interesante tesis respecto al éxito del protestantismo entre los grupos mayas de los Altos de Chiapas. Para esta autora es claro el hecho de que las crisis más importantes entre los grupos mayas y la sociedad colonial, se suscitaron en torno

⁷⁵ Entrevista con la Técnica Académica Bilingüe Juana María Ruiz Ortiz 27 de septiembre de 2000.



a rebeliones que tuvieron como base movimientos religiosos nativistas de tipo oracular.⁷⁶ En lo particular, en relación con los recientes movimientos, considera que el “milenarismo”, es decir el manejo de la creencia del inminente fin del mundo al término del milenio y el retorno de Cristo para encabezar un mundo diferente acompañado de los escogidos, quienes obviamente serían algunos de los que han adoptado dichos caminos religiosos, representa una posible salida a la profunda crisis y fisura que ha generado la sociedad global en las sociedades indígenas:

“[...] la era de la salvación es vista como un restablecimiento de la edad de los orígenes. Este retorno a los orígenes manifiesta la necesidad de evasión de una situación presente que se experimenta como de peligro y crisis. Aunque aparentemente conservadores, estos movimientos apuntan hacia una renovación de la vida religiosa, social, cultural y política de los pueblos y sectores sociales más explotados.”⁷⁷

1.2.8. Chenalhó.

1.2.8.1. Historia.

Hasta mediados de los treinta, la mayor parte de la población tzotzil de Chenalhó estaba sujeta al baldiaje. Aún después del triunfo de la revolución, en que fue abolida la servidumbre, en Chiapas los indios se seguían comprando, vendiendo y ofreciendo como parte de los tratos al vender las propiedades.⁷⁸

Aunque los primeros ejidos del municipio se constituyeron en 1925, debido al saldo negativo que tuvo la Revolución Mexicana en el estado de Chiapas, y que culminó con la conservación de la estructura de poder terrateniente⁷⁹, no es sino hasta 1934, bajo la presión del cardenismo, que se deslinda la primera dotación de tierras consistente en 800 hectáreas que beneficiaron a 66 familias. En 1960, para Chenalhó se registra la existencia de 9 ejidos

⁷⁶ Robledo, *op. cit.*, p. 11.

⁷⁷ *Ibidem.*

de 10 601 hectáreas lo que corresponde al 71.5 % de la superficie del municipio.⁸⁰ Se realizó una entrega más en 1975, en que se afectó 15 625 hectáreas, que permitió la recuperación de la tierra para 8 034 familias que hasta entonces eran baldías.⁸¹

Por lo que toca a la parte de la concreción de la política indigenista en que, como ya se refirió en otro apartado, el cardenismo se dio a la tarea de dar fin a estos abusos mediante el desplazamiento de los secretarios ladinos, coadyuvando a la formación de otro tipo de cacicazgos. Para el caso de Chenalhó, se nombró como primer escribano a Manuel Arias Sojob, uno de los pocos tzotziles bilingües y alfabetizados, quien tenía la particularidad de haber participado en las fuerzas carrancistas durante la Revolución. Arias Sojob, al frente de sus allegados, tramitó y logró fundar, no sin serios problemas con los mestizos, la primera escuela primaria para su pueblo. Este hecho resalta, pues fue precisamente el sector magisterial pedrano el que, más temprano que tarde, toma el poder, esgrimiendo la educación como condición para avanzar en el escalafón del poder político de Chenalhó; creándose, con ello, el surgimiento de grupos de elite entre los tzotziles pedranos y, en consecuencia, una diferencia de status con la mayoría de la población analfabeta. El control social se facilitó con la presencia de los promotores bilingües en muchos de los parajes, en los que fungieron como mediadores entre la comunidad y las autoridades municipales, en ocasiones con el gobierno del estado e incluso con la federación.⁸² Al respecto Arias nos dice:

“Cada paraje tiene su agente municipal, cada escuela sus maestros y su comité de educación. Estos, juntamente con los hombres que han desempeñado cargos de ayuntamiento, forman el equipo de decisión y de ejecución de las autoridades municipales: son los que, cuando hay acuerdo, hacen que se

⁷⁸ Garza, *op. cit.*, p. 61.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 59.

⁸⁰ Favre, *op. cit.*, p. 79.

⁸¹ Pérez Enríquez, *op. cit.*, p. 30.

cumpla lo que dice el presidente, sea con presión o con convencimiento.”⁸³

El poder del grupo de promotores bilingües se consolidó al afiliarse al Partido Nacional Revolucionario y, por su intermedio y con ellos al frente, se da cauce a la red de organizaciones de masas subordinadas al Estado.⁸⁴ Así como en Chamula, la resistencia de los ancianos a las nuevas formas que adoptó el poder, fue subsanada mediante la participación de los líderes del grupo en ascenso⁸⁵ en cargos religiosos onerosos. Sin embargo, siempre predominó, por un lado, el dominio de lo político sobre lo religioso y por otro, de la legalidad sobre la costumbre,⁸⁶ lo que de alguna manera estaba constituido en habitus entre los habitantes del municipio por efecto del orden impuesto desde las fincas, en que se colocaba a los dos últimos elementos en un plano secundario y que, posteriormente, determina un cauce y solución diferente para el problema religioso en Chenalhó, en comparación con Chamula.

En la década de 1970 el surgimiento del movimiento campesino ligado a la izquierda mexicana, el trabajo pastoral realizado por la Diócesis de San Cristóbal, la alta densidad de población⁸⁷ y la disputa por la tierra debido a su riqueza productiva, adopta un cariz diferente, Chenalhó se debate entre la toma de la tierra de las fincas aún no repartidas, conflictos políticos y religiosos que desembocan en algunas expulsiones, aunque no en la misma medida que en Chamula. Todo ello llevó a la estructura de poder de Chenalhó a una crisis que también fue sorteada con el apoyo decidido del gobierno del estado y la federación, mediante el Programa de Desarrollo de los Altos de Chiapas (PRODESCH), ya mencionado, así como la revitalización de la Confederación Nacional Campesina (CNC).

⁸² Garza, *op. cit.*, p. 66.

⁸³ Arias, *op. cit.*, p. 12.

⁸⁴ Rus, *La comunidad Revolucionaria...*, 261; Garza, *op. cit.*, p. 60-64.

⁸⁵ Guiteras, *op. cit.*, p. 266.

Se enfrentó la problemática social y económica impulsando el desarrollo rural y resguardando, mediante todos los medios posibles, las estructuras de poder que tan bien habían servido a los intereses de los grupos de poder del estado.

Por otro lado, en el contexto del COPLAMAR, el discurso indigenista adquiere un cariz diferente, se empieza a hablar de pluriculturalidad y de respeto a las costumbres indígenas. Para Chenalhó, según refiere Garza⁸⁶, se concretó en la revitalización de la tradición, se reforzó el seguimiento de la costumbre y la práctica de la religión de los antepasados y en el discurso y en los hechos se manejó la pertenencia al PRI como un elemento del “costumbre”. Esto, obviamente como respuesta al impacto que venía teniendo el trabajo de la Diócesis; la participación de varios de los adeptos de esta última (y no necesariamente sólo ellos) en partidos de oposición, de los que el partido Socialista de los Trabajadores (PST) tuvo mayor presencia; la aparición de organizaciones campesinas independientes y de presbiterianos y mormones, quienes eran descalificados por los “tradicionalistas del PRI”, “con el argumento de que rompían con la unidad y la armonía comunitaria.”⁸⁹

Hacia los ochenta, se incrementan los agentes de la sociedad global que inciden en la recomposición social y política; aparecen en el escenario el ahora Partido de la Revolución Democrática y la Organización Indígena de los Altos de Chiapas (ORIACH) que abandera las luchas de los protestantes; el PST se convirtió en PFCRN respaldado por la organización MAJOMUT (en tzotzil: “que gane la gallina”); en torno al PRI surge la Organización Campesino-Magisterial (SOCAMA)⁹⁰ y también surgen diversas ONG que abanderan distintos problemas de la vida de los Chenalheros; por último, el trabajo tanto de

⁸⁶ Garza, *op. cit.*, p. 67.

⁸⁷ Pérez Enríquez, *op. cit.*, p. 100.

⁸⁸ Garza, *op. cit.*, p. 75.

⁸⁹ *Ibidem.*

la Diócesis como de denominaciones y sectas protestantes se acrecienta.

En 1994 se suscita el levantamiento de EZLN, que si bien, como en todo el estado coadyuvó al incremento de las tensiones sociales y religiosas, el municipio permaneció libre de la presencia policiaca y militar hasta finales de 1996. Durante 1997 los conflictos se polarizan al grado de llegar a enfrentamientos entre campesinos de distintos bandos políticos y culmina, a finales de ese año, con la trágica y deleznable matanza de Acteal. El saldo anual fue casi de 80 muertos, muchos heridos y aproximadamente un tercio de la población desplazada y refugiada lejos de sus tierras.⁹¹

1.2.8.2. Religión.

En Chenalhó, el padre Chanteau, francés de nacionalidad, encabezó, el trabajo de la Iglesia católica eclesiástica, hasta principios de 1998 en que fue expulsado de México por manifestarse a favor de las víctimas de la matanza de Acteal, acaecida en diciembre del 97. La actividad del equipo pastoral a su cargo se hizo dentro del marco de la política religiosa de la Diócesis de San Cristóbal, tema sobre el que se abundó más arriba.

Por otra parte, la Iglesia Presbiteriana inicia su labor proselitista en la comunidad de Chimtik en 1958, encabezada por el Sr. Marcos Quentío Max quien fue formado en Tapachula. Durante tres años el trabajo religioso se circunscribió a dicha comunidad para después extenderse por todo el municipio,⁹² sumándose más tarde la actividad de otras sectas y denominaciones. A partir de una encuesta realizada en 1985 Pérez Enríquez⁹³ registró la siguiente distribución religiosa: Tradicionalistas 51 %; Católicos eclesiásticos 15 %; Presbiterianos 15 %; Adventistas 4 % y sin religión 4 %.

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ *Ibidem*, p. 10.

⁹² Pérez Enríquez, *op. cit.*, p. 47.

⁹³ *Ibidem*, p. 165.

Es claro que al registrarse población adscrita a diferentes Iglesias, denota que el conflicto religioso se ha dado de manera muy diferente en el municipio de Chenalhó, las expulsiones por este motivo han sido escasas y más bien se han suscitado, en zonas que al igual que Chamula conservaron una autonomía relativa y por lo mismo tuvieron sus propias formas de gobierno y en las que la religión ha jugado un papel hegemónico. Este es el caso de Santa Marta, localidad que se encuentra al poniente del municipio; en la que asienta un grupo social perteneciente a un pueblo distinto, con propia su Patrona religiosa: Santa Marta, sus miembros son conocidos como “Martefños” (pueblo que por otra parte no forma parte de este estudio).

El otro caso es el del Ejido Belisario Domínguez, que se constituyó como tal en 1935, a partir de lo que fuera la finca “San Francisco” cuyo último propietario fue Pablo Reinek, también dueño de la finca cafetalera “Hamburgo” ubicada en el Soconusco. Este finquero de origen alemán enviaba a los acasillados de la Finca San Francisco a trabajar a la Finca Hamburgo en tiempos de limpia y cosecha. El territorio donde asienta el Ejido Belisario Domínguez perteneció al Municipio de Chamula hasta 1942, pueblo al que pertenecen la mayoría de sus habitantes –y por lo mismo mucho más ligados a éste-, en ese año pasó al territorio del municipio de Chenalhó.⁹⁴

La expulsión religiosa acaecida en Belisario Domínguez se suscitó el 27 de noviembre de 1984, de los expulsados algunos eran presbiterianos y otros católicos ligados a la Diócesis de San Cristóbal. En asamblea, la comunidad decidió la expulsión de los religiosos, sobre la base de los ataques verbales que venían haciendo en contra de los *j'iloletic*.⁹⁵

⁹⁴ *Ibidem*, p. 45.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 64-65.

Fuera de estos dos casos, las confrontaciones religiosas han sido resueltas dentro del marco de la legalidad nacional, es decir haciendo valer el derecho constitucional a la libertad de culto.⁹⁶

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

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

“[la] comunidad indígena es un producto colonial, y sólo es considerada jurídicamente como tal en la medida en que acepta los patrones culturales y económicos que le son impuestos [...]. La cultura indígena local es también un producto, una sincretización indo colonial en la cual muchos valores impuestos habían sido ya profundamente interiorizados.”⁹⁷

Asegurándose, con ello, la permanencia de la comunidad de las regiones montañosas en el ámbito socio económico del tributo y de la reserva de mano de obra estacional.⁹⁸

Por otro lado, en el caso de Chenalhó, primero, al no haber estado presente la religión en la solución de la problemática referida al control social, toda vez que esto se realizaba en el nivel de la finca y el municipio sobre la base de la “aplicación de las leyes” y, segundo, que

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 61;

⁹⁷ García de León, *op. cit.*, p. 124.

el caciquismo establecido en el municipio encabezado por los maestros bilingües estaba más ligado a las estructuras de la sociedad nacional, la conflictividad religiosa no pone en entredicho el poder, no precisa de expulsiones por lo que, el problema derivó hacia su solución legal, es decir, en el marco constitucional del derecho a la libertad de credo, que ha permitido la coexistencia, casi pacífica, entre los adeptos a las distintas denominaciones y sectas cristianas, y en este devenir un diálogo permanente entre los diferentes actores sociales que va permeando y actualizando las diferentes visiones del mundo y consecuentemente las prácticas a que dan lugar.

⁹⁸ *Ibidem.*

CAPÍTULO 2

SALUD-ENFERMEDAD-ATENCIÓN

2.1. MORBI-MORTALIDAD OFICIAL, COBERTURA DE SERVICIOS DE SALUD, ORGANIZACIONES DE MÉDICOS INDÍGENAS Y CURADORES INDEPENDIENTES, Y POLÍTICAS DE SALUD DIRIGIDAS A LOS PUEBLOS INDÍGENAS.

2.1.1. Condiciones de vida.

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

En México, el estado de Chiapas ocupa el primer lugar en marginación, arrojando en 1995 un índice de 2.36, seguido del estado de Guerrero que alcanzó 1.91 y Oaxaca con 1.85.⁹⁹ En Chiapas, sobre la base de la primera clasificación, la media en cuanto a dicho índice se ubica en un rango que va de -0.021 a -0.73, en contraste, Chamula y Chenalhó presentan índices de 1.99 y 2.4, respectivamente, encontrándose en el extremo, el municipio de San Juan Cancúc, con un índice de 3.15¹⁰⁰. Lo anterior nos indica que el estado de Chiapas para 1995 es el que presenta mayor índice de marginación nacional; que para 1999 el Programa IMSS-Solidaridad, califica de muy alto,¹⁰¹ ello debido a las condiciones paupérrimas en que viven los pueblos mayas de la entidad. Entre los diversos elementos que apuntan hacia esta situación de marginalidad he seleccionado algunos, que a su vez nos permitirán comprender con mayor precisión el por qué de las condiciones de

⁹⁹ Secretaría de Hacienda, 2000, *Agenda ...*, p. 383.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 384-385.

¹⁰¹ IMSS-Solidaridad, *Diagnóstico de salud...*, p. 71, en una escala de cinco niveles, a saber: muy baja, baja, media, alto y muy alto.

salud en que viven chamulas y chenalheros.

Según arroja el censo nacional realizado en 1990, en que la tasa de crecimiento nacional estaba entre 1970 y 1990 en 2.6 % anual, en el mismo periodo, en el estado de Chiapas, fue del 3.64%, lo que se traduce en que en un periodo de veinte años la población se duplicó. Sin embargo, llama la atención la disminución de dicha tasa a casi a la mitad entre 1990 y 1995 en que se redujo a 1.97%¹⁰², siendo a nivel local, para chamula de 0.4% y 1.77% para Chenalhó¹⁰³, aumentando en el periodo de 1995 al 2000 a 2.12,¹⁰⁴ arrojando en Chamula 2.54 y reduciéndose sensiblemente en Chenalhó a -2.15, seguramente como resultado del incremento del subregistro por efecto de los estragos causados por la guerra de baja intensidad.¹⁰⁵

En cuanto al rubro educativo, el índice de analfabetismo a nivel nacional en población mayor de 15 años fue en 1999 de 10% mientras que para Chiapas correspondió a un 24.3%, más del doble que para el resto del país, incremento más bien debido a los elevados índices que se reportan para municipios como Chamula y Chenalhó que alcanzaron 69% y 51%, respectivamente. Pero lo peor del caso, en este mismo rubro, son los índices que se presentaron en rezago educativo, es decir en menores de 15 años, para quienes se registro a nivel estatal 27%, dependiendo, a la vez, de los altos índices presentes en los municipios indígenas, que para Chamula fue de 67% y Chenalhó de 31%¹⁰⁶. Lo alarmante de este último dato es que se supone existe una infraestructura escolar y personal asignado a ésta, capaz de cubrir a todos los niños.¹⁰⁷

Otro dato de importancia es el relacionado con la actividad laboral, que mientras para el

¹⁰² Secretaría de Hacienda, 1998, *Agenda...*, p. 172.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 178

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 178.

¹⁰⁵ Secretaría de Hacienda, 2000, *Agenda...*, p. 182-183.

total del país arroja un 22.65% de trabajadores dedicados a actividades agropecuarias, en Chiapas lo hace el 58.89%, sin embargo, la mayoría de este contingente dedica parte de su tiempo laboral a la producción estacional en tierras de pésima calidad, que además cada vez son más escasas, lo que obliga a la mayoría a buscar su subsistencia, por periodos cada vez más largos, en el trabajo asalariado. Mecanismo que a la vez, debido a la gran competitividad que existe en el mercado laboral estatal sitúa los salarios que se ofertan muy por debajo del mínimo legal. Al respecto Juan Pedro Viqueira¹⁰⁸ señala, que las fuentes de trabajo en las fincas cafetaleras en las que antaño eran los indígenas coaccionados a trabajar por carecer de otra fuente de fuerza de trabajo, ahora no forman parte de la oferta de trabajo para éstos, toda vez que se emplea a migrantes guatemaltecos, a quienes se paga salarios aún más bajos. Por otro lado, los terrenos que antaño eran arrendados a indígenas en tierra caliente han sido incorporados a la agricultura capitalista o bien destinados a la ganadería. Lo anterior, ha obligado a esta población a buscar su subsistencia fuera del estado, preferentemente en la industria de la construcción en Tabasco y Cancún.

Aquellos que logran un trabajo dentro del estado están condenados a percibir un salario muy por debajo del salario mínimo legal. Al respecto se reportó que en 1990 el 26.53% de los trabajadores mexicanos percibían menos del salario mínimo; en Chiapas, el índice llegaba a un 58.89%, monto que hasta diciembre de 1994 fue de \$12.89 y de ahí a diciembre de 1998 fue de \$26.05¹⁰⁹, a finales del año 2000 el salario mínimo era de \$37.90¹¹⁰ que no alcanza ni los 150.00 dólares que supone el mínimo con el que mensualmente puede sobrevivir una familia.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 240.

¹⁰⁷ Para abundar en el tema véase Pineda, *Maestros bilingües y poder político en los Altos de Chiapas*.

¹⁰⁸ Viqueira. *Los Altos...*, p. 224-225.

¹⁰⁹ Secretaría de Hacienda 2000, p. 408.

2.1.2. Servicios de atención a la salud-enfermedad.

En relación con la infraestructura de servicios de atención a la salud-enfermedad, en el registro reportado en 1997, la región de los Altos de Chiapas tenía en servicio 123 unidades de consulta externa, de las cuales 1 era del Instituto Mexicano del Seguro Social, 1 del ISSSTE 1 del ISSSTECH, los tres para población derechohabiente; 87 de Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad, 36 de la SSA y 2 del DIF, para lo que se ha dado en llamar población abierta, la mayoría distribuidas en localidades de menos de 5000 habitantes. En cuanto a unidades de hospitalización general se reportaron 5: 1 del ISSSTE, 1 del ISSSTECH, 2 de Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad y 1 de SSA todas en áreas urbanas. En cuanto al personal médico, en el mismo año se reportaron para el municipio de Chamula 21: 12 de Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad, y 9 de SSA, en tanto que para Chenalhó 10: 5 de Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad y 5 de SSA.¹¹¹

2.1.3. Morbi-mortalidad.

Como se menciona más arriba, este panorama es el que enmarca la situación de salud-enfermedad-muerte del estado y específicamente de los municipios habitados por mayas y zoques. Consecuentemente, los datos sobre mortalidad¹¹² reportados para la entidad coadyuvan a confirmar la marginalidad en que viven los chiapanecos y a la vez concluir que son resultado de dichas condiciones. En este sentido, cabe aclarar que aún y cuando las estadísticas emitidas por las diferentes instituciones de atención a la salud-enfermedad y las del INEGI presentan un subregistro elevado y que la mayor parte de las enfermedades se

¹¹⁰ Periódico La Jornada, 13 de octubre de 2000, página 22.

¹¹¹ Secretaría de Hacienda 2000, p. 333.

resuelven o no en los ámbitos doméstico y de curandería popular, en la infinidad de pequeñas aldeas que ocupan la geografía chiapaneca –lo que obviamente carece de registro y ensombrecería aún más el panorama- la situación de los chiapanecos también aparece como extrema en la estadística, sesgo que, de nueva cuenta sabemos, depende de las condiciones presentes en los municipios habitados por mayas y zoques- . Sin embargo, debido a que no se cuenta con datos específicos sobre los municipios que nos atañen, se presenta a manera de muestra, siempre pensando, como en los rubros antes expuestos, que el grueso de la casuística ocurre en los municipios indígenas, a pesar incluso que el subregistro rebasa por mucho lo que ya de por sí se da en los ámbitos mestizos.

Así, en 1995, la mortalidad general para el estado de Chiapas fue de 15 281 personas; en 1996 de 15 243, en 1997 de 15 512, en 1998 aumentó a 16 413 y en 1999 fue de 15 204.¹¹³

Entre las principales causas de mortalidad general para el estado de Chiapas en 1999, se ubican los tumores malignos con 11.06%, enfermedades del corazón con 11.02%, accidentes con 10.22%, enfermedades del hígado con 6.27%, diabetes mellitus con 6.19%, ciertas afecciones originadas en el periodo perinatal con 5.15%, enfermedades cerebro vasculares con 4.47%, influenza y neumonía con 4.17%, enfermedades infecciosas intestinales con 3.93%, agresiones con 3.88, desnutrición y otras deficiencias nutricionales con 2.21%, insuficiencia renal con 2.07%, tuberculosis pulmonar con 2.04%, bronquitis crónica y la no especificada, enfisema y asma con 1.89%, malformaciones congénitas, deformidades y anomalías cromosómicas con 1.82%, anemias con 1.31%, enfermedades pulmonares obstructivas crónicas con 1.11%, septicemia con 0.99%, enfermedad por virus

¹¹² COPLAMAR. *Necesidades esenciales...*, p. 57, Nos indica que a nivel epidemiológico se considera que el indicador que ilustra mejor en forma general la resultante del proceso salud-enfermedad es la esperanza de vida y con mayor precisión la esperanza de vida al nacer.

¹¹³ INEGI, *Estadísticas vitales...*, p. 137.

de inmunodeficiencia humana con 0.76%, síndrome de dependencia del alcohol con 0.67 y el resto de las causas 18.78%.¹¹⁴ Estos datos, reflejan por un lado la carencia de servicios sanitarios, o en su defecto, la mala calidad de los mismos, sobre todo en lo que respecta a fuentes de provisión de agua, disposición de excretas y basura, mismas que año con año aportan un número considerable de los casos de infecciones e infestaciones del tracto digestivo, pero también el rezago en materia de educación sanitaria.

Lo antes señalado se vuelve más trágico cuando nos asomamos a la mortalidad que acaece en menores de 1 año y menores de cuatro, respectivamente. En los primeros destaca la gran mortandad que existe en torno al periodo perinatal en el que suceden más de la mitad del total de las muertes en este grupo 50.4%, y que indirectamente nos habla del deficiente manejo que hay en torno a parto y puerperio. Y para ambos grupos destaca la cantidad de muertes causadas por infecciones que afectan los diferentes sistemas, enfermedades infecciosas intestinales 7.98% y 19.59%, siendo más elevada en los niños de 1 a 4 años debido a su capacidad para desplazarse en el entorno contaminado; neumonía e influenza 6.05% y 12.69%, infecciones respiratorias agudas (IRA) 2.19%; y 3.17%; y en conjunto las enfermedades de vías respiratorias como causa directa de muerte, en menores de 1 a 4 años de edad, constituyen el 15.79%, dentro de este panorama, no pasa desapercibido lo endémico de la desnutrición, presente en 3.41% y 7.84% de los casos reportados; de lo a su vez son consecuencia las anemias de las que fueron registradas 0.47% y 1.12%.¹¹⁵

Como ya se señaló, las condiciones de vida y, consecuentemente, los perfiles de morbimortalidad del estado de Chiapas se inclinan estadísticamente hacia el extremo que lo

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 165.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 168-169.

sitúa en las peores condiciones de salud, a expensas de lo que sucede en los municipios indígenas, sobre el particular, respecto a Chamula y Chenalhó, El Departamento de Informática de la Jurisdicción Sanitaria II San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, de la Secretaría de Salud, nos proporcionaron datos referentes al periodo que va de enero a junio de 2002, sobre morbilidad y mortalidad en los municipios de Chamula y Chenalhó.

Cuadro 2.1.

Morbilidad Chenalhó enero-junio 2002.	N.	%
Infecciones respiratorias agudas	1337	45.06
Amibiasis intestinal	331	11.16
Infecciones internas por otros organismos	228	7.68
Dermatitis	195	6.57
Gastritis, duodenitis y úlcera	121	4.08
Shigelosis	113	3.81
Parasitosis	86	2.90
Desnutrición leve	60	2.02
Conjuntivitis muco purulenta	57	1.92
Escabiosis	57	1.92
Todas las demás causas	382	12.87
Total	2967	100.00

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

Cuadro 2.2.

Mortalidad Chenalhó, enero-junio 2002		
Causas	Frecuencia	%
Enfermedades infecciosas intestinales	1	14.29
Septicemia	1	14.29
Influenza y neumonía	1	14.29
Síntomas, signos y hallazgos anormales clínicos y de laboratorio no clasificados	2	28.57
Las demás causas	2	28.57
Total	7	100.00

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

En relación con morbilidad, como podemos observar en el Cuadro 2.1. los diez

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

principales motivos de consulta externa en Chenalhó, correspondieron a enfermedades infecciosas, entre las que destacaron alarmantemente las relacionadas con Infecciones respiratorias agudas, seguida de amibiasis intestinal; lo que está en relación directa con la mortalidad, porque, como se puede observar en el Cuadro 2.2. las defunciones que se presentaron en el mismo periodo se corresponden con los principales motivos de consulta.

Cuadro 2.3.
Mortalidad de hombres y mujeres de 15-49 años, según actas de defunción, Chenalhó 1988-93

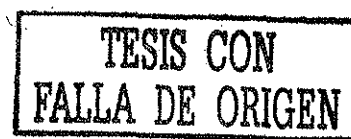
Causas	Frecuencia	%
Diarreas e infecciones intestinales diversas	51	22.77
Infecciones respiratorias	23	10.27
Tuberculosis	19	8.48
Muerte violenta	16	7.14
Calentura	14	6.25
Hinchazón	12	5.36
Alteración	14	6.25
Muerte materna	11	4.91
Alcoholismo crónico y agudo	7	3.13
Dolor de estómago	7	3.13
Epilepsia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

Fuente: Freyermuth, *Morir en Chenalhó*, 2000: 114.

Por otro lado, Graciela Freyermuth¹¹⁶, a partir de la revisión de las actas de defunción acaecidas entre 1988 y 1993, como se puede ver en el Cuadro 2.3., pudo aproximarse al perfil de mortalidad de Chenalhó, y los datos que obtuvo que no distan de los que nos ofrece la Jurisdicción Sanitaria II.

Por lo que toca al municipio de Chamula, en lo tocante a morbilidad, como nos muestra el Cuadro 2.4., al panorama infectocontagioso, se agrega al perfil obtenido tanto la desnutrición en diferentes grados como las dermatitis. lo que nos indica que las condiciones higiénico sanitarias y la disponibilidad de alimentos es mucho más precaria que en

¹¹⁶ Freyermuth, *op. cit.*, p. 114.



Chenalhó.

Cuadro 2.4.
Morbilidad Chamula enero-junio 2002.

Causas	Frecuencia	%
Infecciones respiratorias agudas	994	45.87
Infecciones internas por otros organismos	171	7.89
Desnutrición leve	151	6.97
Dermatitis	134	6.18
Gastritis, duodenitis y úlcera	111	5.12
Amibiasis intestinal	106	4.89
Desnutrición moderada	77	3.55
Otitis media aguda	52	2.40
Parasitosis	43	1.98
Shigelosis	39	1.80
Conjuntivitis purulenta	38	1.75
Todas las demás causas	251	11.58
Total	2167	100.00

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

Por lo que toca a mortalidad en Chamula, tal como muestra el cuadro 2.5., la mortalidad es más elevada que en Chenalhó, pero también se da a expensas, principalmente, por problemas infectocontagiosos de vías respiratorias y del sistema digestivo.

Por otro lado, el panorama antes presentado, no necesariamente refleja la gravedad de las condiciones reales en que viven la mayoría de habitantes mayas y zoques de la entidad, toda vez que, por un lado, no da cuenta de todo lo acaecido, desde la perspectiva de la nomenclatura de la biomedicina, ya que no registra ni las acciones ni la morbi-mortalidad que queda en el ámbito de las ONG que realizan trabajo de salud; por otro lado, mucho menos lo que sucede en esos ámbitos que no rebasan la comunidad, me refiero, a los padecimientos de filiación cultural y los que tienen significado en la sociedad mestiza, pero que son atendidos por los *jpoxtavanej*.

¹¹⁶ Freyermuth, *op. cit.*, p. 114.

Cuadro 2.5.
Mortalidad, Chamula, enero-junio 2002
Causas

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

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

2.1.4. Recursos de las medicinas tradicionales de los mayas de los Altos.

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

En 1989 Freyermuth¹¹⁷ estimó, con un 95% de confianza, –datos que sería difícil sostener en la actualidad debido a los factores citados en el párrafo anterior- que en 1989 en los Altos de Chiapas había entre 572 y 1378 *j'iloletic*, de 230 a 390 rezadores de los cerros. 86 a 433 hueseros y de 1061 a 1736 parteras. Considerando que dentro de estos rangos aproximadamente el 20% tenía hasta tres especialidades y que hasta un 70% de los *j'iloletic* atendían entre una y tres comunidades:¹¹⁸ mientras que el total de los partos eran atendidos por las parteras mayas¹¹⁹.

En cuanto a las enfermedades consideradas como síndromes de filiación cultural y que los *j'poxlavanej* consideran de su exclusiva competencia, entre las más frecuentes, en el IV Encuentro de Médicos tradicionales realizado en 1989¹²⁰, fueron reportadas las siguientes: *potz'lom* (enfermedad de sueños sexuales), *me'vinic* (alteración), *ch'ulelal* (enfermedad del *ch'ulel*), *comel* (espanto), *c'ux jch'utic* (dolor de estómago), *c'oc'* (calentura), *ch'uaq* (atarantamiento), *ac'bil chamel* (enfermedad por brujería), *ic'* (aire), *ta xixitalan ch'ulelal* (*ch'ulel* jugueteado), *c'ac'al'sic* (calofríos, paludismo), *q'uel-satil* (mal de ojo), *xenel* (vómito), *tsa'nel* (diarrea).

2.1.5. Política de salud dirigida a los pueblos indígenas.

En materia de política sanitaria, dentro del Estado neoliberal mexicano, las medicinas populares y especialmente las medicinas que tienen connotaciones étnicas, aparecen en el discurso en un primer plano, su consideración como un recurso de salud insustituible dentro del esquema de extensión de cobertura inserto en las estrategias de Atención Primaria de

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 73, 82, 83 y 85.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 70-71.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 85.

¹²⁰ Véase OMIECH, *IV Encuentro ...*

Salud, va aparejado a la descapitalización gradual a que ha sido sometido el sector salud a partir de la década de los ochenta. A través de esta política se intenta suplir la atención de primer nivel –que es y debiera seguir siendo responsabilidad del Estado- mediante la labor comunitaria que desempeñan los terapeutas de estas medicinas.

Como expresamos en otro trabajo:

“[...] para el Estado mexicano es claro que en la medida en que la comunidad recurra a las instancias tradicionales de atención, en esa medida absorberá el gasto. Coadyuvando, así, por un lado, a disminuir el volumen de enfermos atendidos por las instancias oficiales, lo que corre paralelo a la disminución del presupuesto Federal asignado a este renglón, aunado a la redefinición de las acciones que las instituciones de salud prestan en estos ámbitos: la instrumentación de programas de fomento a la salud y aplicación de medidas puntuales en la prevención de las enfermedades infectocontagiosas y al fortalecimiento de las instancias organizativas de médicos tradicionales, mediante la asignación de fondos, que no tienen parangón con el costo que representa el mantenimiento de un hospital o un programa de salud, es decir, con un costo mínimo para el Estado en lo relativo a los programas de apoyo a la medicina indígena.”¹²¹

Dicho proceso ha sido inducido desde las agencias internacionales, OPS/OMS, FAO Y OIT, entre otras, mediante la generación de foros de discusión con técnicos de diferentes países, en especial aquellos que tienen a su cargo la planeación en salud, que han dado como resultado la elaboración de apartados en los diferentes tratados y convenios internacionales donde se ha establecido la necesidad de incorporar a los practicantes de las diferentes medicinas populares a los sistemas nacionales, regionales y estatales de atención a la salud. De entre los documentos que han tenido mayor importancia en la conformación de políticas y estrategias, destacan la Declaración de Alma-Ata, emitida en 1978, donde se formuló el famoso lema de “Salud para todos en el año 2000” y el Convenio 169 de la

¹²¹ Page, *op. cit.*, p. 46.



Organización Internacional del trabajo (OIT), emitido en 1989.¹²²

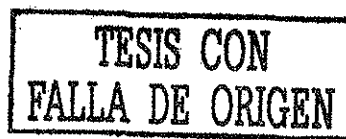
En México el ajuste de la política sanitaria al neoliberalismo y a las recomendaciones de las organizaciones internacionales de salud, se concreta, por un lado, legalmente, en la adición de un tercer párrafo al Artículo 4º Constitucional, referente a la salud y la emisión de la correspondiente Ley Reglamentaria, la Ley General de Salud, que apareció en el Diario Oficial de la Federación el 7 de febrero de 1984.¹²³

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

En 1983, la propuesta es retomada por UNICEF, que en convenio con el Gobierno del Estado y la entonces Secretaría de Salubridad y Asistencia, realizan, con el Dr. Solís como responsable, los programas denominados de "Medicinas Paralelas" y de "Atención Primaria de Salud". En 1985, se da por terminado el Convenio y algunos de los técnicos y un médico participante en dicho programa convocan a médicos tradicionales de Chenalhó, Chamula, Tenejapa, Oxchuc y Margaritas para conformar lo que hoy es la Organización de Médicos

¹²² *Ibídem*, p. 27.

¹²³ Véase SSA, *Ley General de Salud*, P. 40 a 51.



Indígenas del Estado de Chiapas A. C., OMIECH,¹²⁴ de la que más temprano que tarde se separan las comunidades de Oxchuc para conformar, en 1986, la Organización de Terapeutas Indígenas Tzeltales A. C., ODETIT¹²⁵. Organizaciones cuyos modelos serán más tarde considerados, a través de la inducción planificada en el Instituto Nacional Indigenista, para la conformación de las 52 Organizaciones de Médicos tradicionales, que al menos había hasta 1995 y del Consejo Nacional de Médicos Indígenas Tradicionales, CONAMIT. Así, en 1989 el Instituto Nacional Indigenista vuelve a encabezar las estrategias encaminadas a incorporar a los médicos indígenas de México en los sistemas de atención a la salud-enfermedad.¹²⁶

Por el lado de las Instituciones gubernamentales, en 1983, IMSS-Solidaridad, lleva a cabo el "Programa de Interrelación con la Medicina Tradicional" que plantea como punto nodal la participación de la comunidad en el cuidado de la salud y el aprovechamiento de los recursos de las medicinas tradicionales en las acciones de Atención Primaria de Salud.¹²⁷ Programa que plantea la realización de varias acciones encaminadas a delinear la posible interacción entre las medicinas tradicionales con la biomedicina, objetivo, que por cierto no ha sido alcanzado.

Desde sus inicios la OMIECH ha sido financiada principalmente por la Fundación Alemana Pan para el Mundo, ha recibido fondos para infraestructura y proyectos proveniente del Gobierno Federal vía Instituto Nacional Indigenista, y SEDESOL; también ha recibido apoyo de OXFAM, la Embajada de Holanda en México, Fundación Mc Arthur

¹²⁴ Page, *op. cit.*, p. 75.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 38.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 39.

¹²⁷ Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad. *El programa Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad ...*, p. 10.

y Fundación Chagas.¹²⁸

En 1992 el IMSS-Solidaridad plasma en un convenio celebrado con OMIECH, el reconocimiento, por parte de la cúpula institucional, de que al instrumentarse el Programa IMSS-COPLAMAR hoy IMSS-Solidaridad se incurrió en errores y omisiones que han obstaculizado el acceso de los indígenas a los servicios que presta; así mismo, resaltaron la falta de previsión de circunstancias y situaciones que redundaron en la mala aplicación de las acciones; por último, se reconoce la necesidad de que las comunidades participen en la planeación, ejecución y evaluación de los programas de salud dirigidos a ellos.¹²⁹

De esta manera, entre los objetivos de mayor importancia en dicho convenio se planteó: adecuar los servicios a las características socioculturales de la población indígena; difundir los fundamentos teórico-metodológicos de la medicina indígena tradicional, entre el personal del Programa y enriquecer ambas medicinas mediante el intercambio de experiencias y conocimientos.¹³⁰

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

¹²⁸ Page, *op. cit.*, p. 38.

¹²⁹ Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad/ OMIECH. *Convenio...*, p. 4.

Dentro de la estrategia de fortalecimiento de las medicinas indígenas, entre 1994 y 1995 la federación, a través de SEDESOL-Instituto Nacional Indigenista, canalizó recursos financieros para la creación de Centros de Desarrollo de la medicina indígena en Chiapas, se construyó, en terrenos del Centro coordinador Indigenista de San Cristóbal de Las Casas, el Centro de Desarrollo de la Medicina Maya, operado por OMIECH, que a la fecha cuenta con un laboratorio de herbolaria y un museo de la medicina tzotzil; también se autorizan recursos a la Organización de Terapeutas Indígenas Tzeltales, A. C. (ODETIT), para la creación del Centro de Desarrollo de la Medicina Indígena Tzeltal, el cual fue ubicado en la cabecera municipal de Oxchuc.

Por otro lado, en 1995, con objeto de generar o fortalecer los vínculos de interrelación entre la medicina dominante y las medicinas indígenas, se inicia la canalización de recursos a las organizaciones de médicos indígenas por intermedio del Programa IMSS-Solidaridad, que de esta manera se convierte en el ejecutor de la política de salud relacionada con los pueblos indios. Del presupuesto de la federación como fondo de apoyo al desarrollo de la medicina indígena tradicional, al Estado de Chiapas se le asignaron ciento ochenta mil pesos, de los cuales se entregaron sesenta mil nuevos pesos a tres de las organizaciones del estado¹³¹:

“En total, de 1995 a 1999 el Programa apoyó 214 proyectos comunitarios de medicina tradicional, aportando una inversión de casi cuatro millones de pesos que benefició a 80 grupos u organizaciones de médicos indígenas tradicionales, que a su vez, agrupan a cerca de 3000 miembros pertenecientes a poco más de 500 localidades del universo de trabajo; los grupos beneficiados fueron 22.”¹³²

¹³⁰ *Ibidem*, p. 6.

¹³¹ Page, *op. cit.*, p. 40.

¹³² IMSS-Solidaridad, *op. cit.*, p. 322.

Relación que se ha quedado en el financiamiento y que, al menos en la región de los Altos de Chiapas, no ha ido más allá, toda vez que IMSS-Solidaridad no ha generado programas encaminados a consolidar la interrelación de la medicinas, ni ha aceptado las diferentes propuestas que se le han presentado para la realización de proyectos piloto encaminados a la construcción de un modelo de atención mixto para regiones indígenas.¹³³

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

En el caso del estado de Chiapas, no es sino hasta el 30 de octubre de 1990 en que se publica, en el Periódico Oficial del Estado, No. 101, la Ley de Salud del Estado a que da lugar la Ley de Salud Federal.¹³⁴ Esta Ley incluye en el Título IV "Recursos humanos para la salud", el "Capítulo IV: "De los auxiliares de fomento a la salud",¹³⁵ encaminado a normar la práctica de la medicina tradicional y herbolaria, dando cuenta de la situación legal a la que quedan sometidos los médicos indígenas tradicionales chiapanecos dentro del contexto del Sistema Estatal de Atención a la Salud.

Si bien esta Ley sienta el precedente de ser la primera que contempla la incorporación de las medicinas indígenas en un Sistema Estatal de Atención a la Salud, adolece, primero, de serias omisiones en su elaboración y, segundo, de sesgos que, como expongo en otro trabajo¹³⁶, no permiten su aplicación.

¹³³ Entre 1997 y 1998, se propuso al Programa Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad el proyecto piloto "Interacción coordinada entre la medicina indígena y el sistema médico Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad en una comunidad tzeltal de los altos de Chiapas", para ser realizado en la cabecera municipal del Municipio tzeltal de San Juan Cancúc.

¹³⁴ Véase: Gobierno del Estado de Chiapas. *Ley de Salud...*

¹³⁵ H. Congreso del Edo. de Chiapas. *Ley de Salud, Título IV, Capítulo IV*, p. 48 a 51.

¹³⁶ Page, *op. cit.*, p. 42.

Lo correspondiente al capítulo a que hacemos referencia fue promulgado en 1991, cuando aun se discutían en la federación las características que tendría la adición de un primer párrafo al Artículo Cuarto de la Constitución Mexicana, respecto a los derechos culturales de los pueblos indígenas, cuya propuesta fue presentada al H Congreso de la Unión hasta el 7 de diciembre de 1990 y su aceptación publicada en el Diario Oficial de la Federación el 28 de enero de 1992, es decir, dicho capítulo fue emitido mes y medio antes de ser propuesta la adición mencionada al Cuarto, cuando en todo el país y sobre todo en las H. Cámaras de Diputados de las diferentes entidades federativas ya se discutía sobre el particular dos años antes de su promulgación. Es también de suma importancia, el hecho de que el Convenio 169 de la OIT, ya estaba vigente en la legalidad mexicana y que no fue tomado en consideración ni por quien hizo la propuesta de ley ni por quienes dentro del H. Congreso del Estado de Chiapas la avalaron; por último y de no menor importancia, es el hecho de que los grupos que se verían directamente afectados por dicha Ley no fueron nunca informados, ni convocados a consulta.

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

"[...] incorporar a los médicos indígenas tradicionales, que no a su medicina, a la estructura del Sistema Estatal de Salud, lo cual podemos constatar desde el título mismo: "De los auxiliares de promotor de la salud", lo cual llama la atención, porque además del hecho de la incorporación, resalta que de entrada se ubica a los médicos indígenas tradicionales en el nivel más bajo del escalafón del organigrama del sector salud, introduciéndonos de lleno en el espíritu biomédico, integracionista y descalificador de las prácticas curativas tradicionales de los indígenas a que se refiere este documento."¹³⁷

¹³⁷ *Ibidem*, p. 43.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

De entre el articulado destacan varios elementos: establecer el “[...] control del ejercicio de la medicina tradicional”¹³⁸; que para obtener el reconocimiento que otorga la ley, los médicos indígenas estén obligados a recibir “[...] adiestramiento suficiente en materia de fomento a la salud o en actividades elementales de primeros auxilios y atención médica simplificada, en cualquier institución del sector salud.”¹³⁹; “[...] el reconocimiento será individualmente y no a grupos ni organizaciones, tampoco se otorgarán registros ni apoyarán trámites.”¹⁴⁰

Lo que nos ha llevado a concluir¹⁴¹, primero, que con dicha Ley claramente se pretende medicalizar –entendiéndose con ello la biomedicalización de las medicinas indígenas- las prácticas médicas de los diferentes grupos indígenas del estado; segundo, no reconocer los conocimientos, destrezas y efectividad de los practicantes de la medicina indígena tradicional; tercero, la estructura del capítulo muestra el desconocimiento que existe en los ámbitos del aparato legislativo y sector salud del estado de Chiapas acerca de la estructura, carácter e importancia que tiene para las comunidades indígenas la medicina indígena tradicional; procediéndose como si las comunidades y los médicos indígenas estuvieran esperando la primera oportunidad para deshacerse de su medicina y recibir los parabienes, unos, de la atención biomédica y otros, el conocimiento. Dejándose, de lado, en primer término que esos grupos participan de una visión de la realidad distinta de la sociedad global y, en segundo, la importancia histórica que para éstos tiene la tradición médica, por integrar ideas y prácticas que de manera determinante han coadyuvado a su sobrevivencia física, cultural y espiritual, ante el constante embate de la sociedad Colonial. Por fortuna

¹³⁸ H. Congreso del Edo. de Chiapas, *op. cit.*, p. Artículo 81, p. 59.

¹³⁹ *Ibidem*, Art. 85 inciso II, p. 59.

¹⁴⁰ *Ibidem*, Artículo 88, p. 60.

¹⁴¹ Page, *op. cit.*, p. 43.

este aspecto de la Ley resultó tan desafortunado para el mismo gobierno del estado, que constituye letra muerta.

Con la clara intención de resolver el conflicto emanado del Capítulo IV citado, en marzo de 1999 fue emitida la Ley de Derechos y Cultura Indígenas del Estado de Chiapas, que en el Capítulo VI denominado de los Servicios de Salud, en los artículos 49, 50 y 51 se establece que los médicos tradicionales indígenas pueden poner en práctica sus conocimientos ancestrales, dentro del marco establecido por la Ley de Salud. Por otro, se establece que las clínicas y hospitales deben proveer espacios y apoyos para que los médicos indígenas tradicionales puedan realizar sus prácticas. Por último, en este apartado por primera vez se plantea la posibilidad de dar apoyos a los médicos tradicionales indígenas para la conservación y desarrollo de sus medicinas, por la vía de programas estatales y municipales que se diseñen para los efectos.¹⁴² Sin embargo, mientras el capítulo IV de la Ley de Salud no sea derogado o modificado, los avances reales, en relación con las reivindicaciones de las organizaciones de médicos indígenas en torno a la Ley de Salud, son relativos, ya que no se produce modificación alguna al estatus legal.

El levantamiento zapatista, el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés y la suspensión del Diálogo entre el EZLN y el Gobierno Federal, resultaron en un estancamiento respecto al avance de la estrategia de interrelación de las medicinas, a reserva, de la emisión fallida de la Ley de Derechos y Cultura Indígenas, que en realidad no han llevado a ningún lado. Sin embargo, los médicos indígenas no han cejado en la creación y consolidación de los órganos que les permitan, a partir de una posición de fuerza, tener un peso decidido en cualquiera que resulte ser el derrotero que tenga la política de salud dirigida a pueblos indios, para los efectos desde 1994 han sostenido

diversos encuentros apoyados por el Instituto Nacional Indigenista, que les ha permitido, a las once organizaciones que actualmente existen en el estado, conformar el Consejo de Organizaciones de Médicos y Parteras Indígenas de Chiapas (COMPTICH, A. C.).¹⁴³

Recién con la elección del Gobierno Estatal que a partir de diciembre de 2000 encabeza el Lic. Pablo Salazar Mendiguchia, en COMPTICH se considera la posibilidad del desarrollo coordinado de un modelo de atención mixto para regiones indígenas, para lo que se presentó una propuesta en las mesas de discusión para la elaboración del Plan Sexenal de dicho gobierno, sin embargo, es hasta octubre de 2001, en que el Instituto de Salud del Estado convoca a un taller para iniciar la discusión de lo que podría llegar a ser la interrelación entre los Servicios de Salud y las medicinas indígenas.

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

Una de las posibilidades para la incorporación de las medicinas populares en los sistemas regionales de atención, se enmarca en el planteamiento programático denominado "interrelación entre las medicinas", esbozado y aplicado en otros países a instancias de la Organización Panamericana para la Salud de la Organización Mundial de la Salud, impulsada desde 1982 inicialmente en México por el Programa IMSS-COPLAMAR, hoy IMSS-Solidaridad, que según informa¹⁴⁴, ha pasado por las siguientes etapas: Primera etapa, 1979-1981, Contacto informal con terapeutas tradicionales; Segunda etapa 1982-1989, primera fase, Proyecto piloto Chiapas, segunda fase, generalización del proyecto en el

¹⁴² Albores, *Ley de derechos...*, p. 14-15.

¹⁴³ Como tal COMPTICH ya ha tenido que luchar por la suspensión del proyecto de Bioprospección denominado ICBG-Maya, realizado por la Universidad de Georgia y un Laboratorio Farmacéutico Inglés, realizado con apoyo financiero del Gobierno de los Estados Unidos con el que se pretende identificar y patentar los principios fisicoquímicos y biológicos presentes en plantas, tierra e insectos que sean de su interés.

ámbito nacional, tercera fase, consolidación del proyecto; tercera etapa, 1990-1995, relación con las organizaciones de médicos indígenas tradicionales; Cuarta etapa 1996-1999, fortalecimiento de estrategias de interrelación con terapeutas tradicionales, trabajo con organizaciones de médicos indígenas tradicionales.

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

En México, esta propuesta ha sido mejor comprendida e, incluso, impulsada por las organizaciones de médicos indígenas que por el sector salud, al grado de que desde éstas se han hecho diversas propuestas tendientes a generar un modelo de atención mixta para regiones indígenas, que en el mejor de los casos ha sido archivado por Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad y ni siquiera consideradas por la Secretaría de Salud, de no ser a nivel de discurso.

Es bajo la tutela del gobernador Pablo Salazar Mendiguchea, que el Instituto de Salud del estado se ha visto forzado a considerar estos aspectos, más por la presión del ejecutivo en persona, que por interés de sus titulares, por lo que dicho proceso, si así se le puede llamar, está plagado de dificultades y obstáculos, por lo que difícilmente se concretará en alguna acción programática en el mediano plazo.

Sin embargo, para el caso de que la interrelación llegase a concretarse, para los *jpoxtavanej* organizados, es claro que ésta tendrá que darse inicialmente sobre: primero, la condición de que el modelo que se genere tendrá que tomar en consideración que cada cual trabajará en los espacios en que tradicionalmente lo ha hecho, siendo enfáticos en negarse a hacerlo en espacios creados ex profeso para el trabajo conjunto, descartando con ello la

¹⁴⁴ IMSS-Solidaridad, *op. cit.*, p. 315.

iniciativa de las clínicas de atención mixta.

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

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

2.- Que en todo proceso legislativo en materia de derecho de los pueblos indígenas, realizado en los estados, sean tomados como directriz, la Ley Reglamentaria correspondiente al primer párrafo del Artículo 4º de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, una vez que este haya sido modificado según la demanda de diferentes organizaciones indígenas del país, así como el Convenio No. 169 de la OIT, suscrito por México, y que constituyen los tres órganos máximos de referencia.

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

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

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

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

7.- Que toda legislación que se realice, en torno a la medicina tradicional, tome como base la determinación de los médicos indígenas tradicionales de continuar siendo independientes, al mismo tiempo que estar coordinados con las instituciones de salud, apoyados por ellas pero no como asalariados o con menosprecio, sino por el contrario con respeto y apoyo mutuo.

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

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

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

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

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

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

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

15.- Por ningún motivo se podrá obligar a los médicos tradicionales a tomar cursos con contenidos propios de la medicina oficial, como son los de fomento a la salud, primeros auxilios y atención médica simplificada. Correspondiendo a la libre decisión de cada persona tomarlos o no. En su lugar se sugiere que se fijen mecanismos encaminados a la organización de encuentros entre médicos tradicionales y la creación de Centros de Desarrollo de la Medicina Tradicional, que tengan por objeto el intercambio, enseñanza y fortalecimiento de las técnicas y procedimientos de nuestra medicina."¹⁴⁵

Precisamente, este proyecto es el primero de una serie encaminados a documentar en su totalidad los elementos de las prácticas médicas que realizan los socios de OMIECH y ODETTI, y tiene como objetivos, además de fungir como memoria del acontecer actual, empezar a dar a conocer a la sociedad global y específicamente al sector salud, la situación que éstas guardan, además del impacto real que tienen en sus ámbitos de incidencia. Y es el primero, porque se considera que para que los no indígenas estén en posibilidad de entender, aunque sea mínimamente, el sentido de la medicina de los tzotziles, es preciso partir de los conceptos en que se sustenta, para luego dar paso a proyectos encaminados a describir detalladamente sus componentes, dentro de los que resaltan aquellos que coadyuven a reforzar los procesos de interrelación entre las medicinas, buscando con ello, que los resultados de investigación impacten, además de las políticas de salud, la planificación y su concreción en acciones que, deben de responder a las necesidades

¹⁴⁵ Page, *Política sanitaria...*, p. 117 a 121.

sentidas y reales de los tzotziles y otros grupos, y esto repercute positivamente sus condiciones de vida.

SEGUNDA PARTE REALIDADES Y COSMOVISIÓN

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

- Fausto - J. W. Goethe

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

Carlos Fuentes (Terra nostra)

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CAPÍTULO 3

CONSIDERACIONES TEÓRICAS

3.1. INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO.

De entre los *vehículos de expresión privilegiados*¹ del núcleo duro de la cosmovisión², el mito de origen constituye una base importante para comprender el por qué y el cómo de la medicina entre los tzotziles de Chamula y pedranos de Chenalhó.

Para tal aseveración, se parte de que, si bien, en su versión actual dicho mito presenta una estructura diferente a la registrada en el Popol Vuh³, debido a la incorporación de elementos acaecida al paso de los siglos, en ese proceso de *creación continua*⁴ de cosmovisión que es condición necesaria a todo proceso social, no ha perdido su fundamento estructural. En este sentido, uno de los elementos más resistente al cambio, que López Austin denomina como pertenecientes al núcleo duro de la cosmovisión, resulta ser el que estructura primero, la premisa para la creación de la humanidad actual (considerando otras creaciones y exterminaciones previas) y la razón por la que aún permanece en la tierra; y, segundo, la estructura del universo que tiene el objetivo claro de coadyuvar a que la humanidad cumpla con el mandato primigenio de nutrir a las deidades. Aspectos que, entre estos tzotziles, trasciende el espacio del ritual, para proyectarse en la dialéctica de la dinámica social y con más especificidad, en cada acto de la vida cotidiana.

En el campo médico, que es el ámbito que en este estudio nos ocupa y, que como veremos, lo antedicho determina las formas que adopta la salud, la enfermedad y la muerte

¹ López Austin, *El núcleo duro*, p. 64.

² López Austin, *Tamoanchan...*, p. 13.

³ *Popol Vuh*, 27.

⁴ López Austin, *El núcleo duro*, p. 63.

y, en consecuencia, las características que adquiere, no sólo la atención, sino los procesos de formación e iniciación de quienes se ocupan de ésta.

3.2. LA NOCIÓN DE COSMOVISIÓN.

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

“[...] un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo que se integra como un conjunto estructurado y relativamente coherente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender racionalmente el universo.”⁵

La cosmovisión constituye pues, “[...] el macrosistema conceptual que engloba todos los demás sistemas, los ordena y los ubica.” Asimismo: “[...] pone en primer plano y generaliza algunos de los principios básicos pertenecientes a uno o varios sistemas y extiende el valor de las taxonomías.”⁶

Que a mi modo de ver se complementa con la siguiente cita de Andrés Medina, quien señala que la cosmovisión es:

“[...] una matriz en la que se articulan las concepciones y las orientaciones relativas al tiempo y al espacio, así como la configuración de la persona [...], en la que se inscribe el conjunto social, en este caso la comunidad, y desde la cual reproduce y recrea su cultura.”⁷

Punto nodal en el campo médico, toda vez que la noción de persona es un elemento central, sino el más importante al abordarlo.

⁵ López Austin, *Tamoanchan...*, p. 13; *Cuerpo Humano*. p. 20;

⁶ *Ibidem*, p. 58.

⁷ Medina, *En las cuatro esquinas...*, p. 94 y 105. Cabe señalar la distinción que este autor hace entre los conceptos de cosmología, “[...] referido a los datos relativos a los orígenes del mundo y a las explicaciones locales sobre las particularidades culturales de una comunidad o sociedad determinadas” proveniente de la antropología cultural, y el de Cosmovisión, de mayor profundidad, procedente de la filosofía y fundamentado en el estructuralismo de Lévi-Strauss.

3.3. EL COMPLEJO RELIGIOSO MESOAMERICANO.

Por otro lado, López Austin señala, que la confluencia de diversas sociedades con distinto grado de desarrollo y con interacción en diferentes ámbitos y con diferentes grados –económico, político, religioso y de dominación-subordinación- dio como resultado la conformación de un:

“[...] complejo religioso mesoamericano –y con él el mítico, el mágico, y, en términos más amplios, el de la cosmovisión- como un conjunto estructurado de procesos sociales, creencias, prácticas, valores y representaciones que se van transformando a lo largo de los siglos.”⁸

El ámbito geográfico del complejo religioso mesoamericano, abarcaba una extensa zona de Norte y Centro América, por el norte limitaba con el río Sinaloa; por el noroeste con los ríos Mayo y Yaqui; por el noreste con el río Pánuco; por el sur, los límites abarcaban Belice, Guatemala y el Salvador y por el sudoeste Honduras, Nicaragua y Costa Rica,⁹ todos los pueblos insertos en esta región constituyen, como expresa López Austin:

“[...] comunes deudores de una cultura madre, a la que llamamos olmeca, cuyo origen se sitúa, según algunas de las opiniones autorizadas, en el sur de Veracruz y en el occidente de Tabasco, por allá del año 2000 a. n. e.”¹⁰

Pero que, como señala en un trabajo más reciente, sus orígenes se remontan aún más atrás, a la época:

“[...] en que los pueblos nómadas llegaron a depender de tal forma de los productos de sus cultivos que se asentaron definitivamente junto a sus sembradíos (2500 a. C).¹¹

Y cuya cohesión fue otorgada por el cultivo del maíz, el frijol, el chile y la calabaza, que, según señala, su domesticación data de entre 7500 y 5000 a de C.¹²

Complejo, que estuvo matizado por una gran heterogeneidad entre las diversas

⁸ López Austin, *Los mitos...*, p. 28.

⁹ López Austin, *Medicina Náhuatl*, p. 7.

¹⁰ *Ibidem*, p. 8.

¹¹ López Austin, *El núcleo duro*, p. 49.

sociedades que lo integraron y, por lo mismo, vínculos diversos y variables. Lo que lo hizo “[...] rico en expresiones regionales y locales”. Por lo mismo, Mesoamérica no se caracterizó precisamente por la “[...] presencia de rasgos típicos”, o “[...] por un promedio de constantes”, su valor deriva “[...] de todo el complejo de relaciones, de sus combinaciones y pesos relativos y no de la mera relación dominante.”¹³

Según este autor, lo que dio cohesión y ha permitido la persistencia del complejo religioso mesoamericano, es un “núcleo unificador muy resistente al cambio”¹⁴, más no “inmune a él”¹⁵, inscrito en lo que Braudel delineó como *rutras de la larga duración histórica*¹⁶; que ha permitido que las relaciones que se han suscitado en el decurso histórico entre las sociedades participantes en dicho complejo, haya dado origen “[...] no sólo a semejanzas entre éstas, sino a diferencias e inhibiciones, producidas por las diferencias asimétricas.”¹⁷ Es decir que los diferentes hechos y elementos cosmogónicos, así como el desarrollo de los diferentes campos no sucedieron, ni suceden, necesariamente en todas estas sociedades en forma paralela, con la misma duración, ni se han visto sujetos a los mismos procesos, ni a embates homogéneos provenientes de la sociedad nacional. Sin embargo, la estructura basamental ha persistido con tanta fuerza, que aún hoy después de más de quinientos años de coloniaje podemos encontrar entre los grupos indígenas cosmovisiones claramente diferenciadas de la sociedad nacional, aún cimentadas en el complejo religioso mesoamericano. Sobre el particular, Galinier señala:

“Los otomíes conservan viva una verdadera cosmovisión en la que integran conceptos de

¹³ *Ibidem*, p. 51.

¹⁴ López Austin, *Medicina Náhuatl*, p. 8.

¹⁴ López Austin, *Tamoanchan...*, p. 13.

¹⁵ López Austin, *El núcleo duro*, p. 59.

¹⁶ Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, p. 94-95.

¹⁷ Cabe remitir al lector a la tesis doctoral de Andrés Medina Hernández, *En las cuatro Esquinas / En el Centro. Etnografía de la Cosmovisión Mesoamericana*, donde realiza un acuciosa recorrido de la Cosmovisión mesoamericana, a través d la revisión de la etnografía realizada en la región.

espacio y tiempo, una noción de persona, una teoría del destino que tiene incontestables fundamentos precortesianos. [...] confirma la vigencia, en un estrato muy profundo de la percepción del cosmos, de representaciones que no han desaparecido del patrimonio común de los grupos que constituyen la familia otomí-pame, como un rasgo “arcaico” escondido detrás de la diversidad lingüística y cultural. Todos esos factores nos invitan a “excavar” en el sistema ritual y en la cosmología de los otomíes orientales para alcanzar el núcleo duro del *eidos* otomí, de lo que ha resistido tras complejos procesos de transformación, a cuatro siglos de colonización.”¹⁸

Precisamente, es la noción de núcleo unificador muy resistente al cambio, inscrito en *la muy larga duración*¹⁹, lo que nos permite inscribir, con sus semejanzas y diferencias, a la cosmovisión de los grupos mayas de los Altos de Chiapas, dentro del contexto del complejo religioso mesoamericano, que en su dinámica contiene: primero, elementos antiguos ligados al núcleo duro del complejo religioso mesoamericano y propios, es decir, los creados dentro de la dinámica de los pueblos mayas, que han otorgado unidad a la cosmovisión y a lo religioso, por proveer y a la vez proteger, “[...] valores, creencias, prácticas y representaciones fundamentales”; segundo, los conformados por elementos “más vulnerables al cambio” y, tercero, los de “naturaleza efímera”,²⁰ estos últimos de naturaleza más lábil. Todos los cuales pasan y han pasado por diferentes ritmos de actualización y de creación, como resultado de la influencia de los diferentes determinantes acaecida en el decurso histórico²¹.

3.3.1. Complejo ideológico

En su carácter de producto social, considerando sobre todo, aquellos elementos más lábiles a las influencias, la cosmovisión, a su vez, está sujeta: a la dinámica propia de

¹⁸ Galinier, *Una mirada detrás del telón*, p. 455.

¹⁹ Braudel, *op. cit.*, p. 94.

²⁰ López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 17.

²¹ López Austin, *Tamoanchan...*, p. 11.

dominación-subordinación del complejo ideológico de la formación socioeconómica en que el grupo detentador se inscribe, entendiendo como complejo ideológico:

“[...] el conjunto articulado de las cosmovisiones de los diversos grupos que, en una época dada, integran una sociedad.”²²;

Es decir, el complejo ideológico se suscita en el plano de la formación económico-social, donde los diferentes modos de producción y cosmovisiones que le subyacen son subsumidos al modo de producción y cosmovisión dominante; lo que coadyuva a constantes actos de creación y actualización del pensamiento de los individuos²³, para el caso de los tzotziles que nos ocupan, principalmente entre los *j'iloletic* y entre quienes cumplen cargos religiosos y otras personas con responsabilidades específicas ante la sociedad, cuya diversidad de ideas y replanteamientos se dan, necesariamente, en el ámbito de una estructura cosmogónica previa,²⁴ otorgada por lo que vendrían a ser, lo que ya al principio de este apartado señalaba, los elementos más resistentes al cambio y los de transformación menos lenta del mito de origen, lo que da coherencia a los actos de creación y sus consecuentes prácticas; de tal manera, que las posibles variaciones se suscitan dentro de un rango que no rebasa la congruencia de la cosmovisión, o bien, coadyuva a su actualización.

3.3.2. Sistemas ideológicos

Lo anterior apunta, a que si bien en el plano de lo general es importante la identificación de los elementos del núcleo duro es decir los que se inscriben, en términos braudelianos²⁵ en las rutas del tiempo de la larga y *muy larga* duración ; también lo es, para el caso, en el

²² López-Austin, *Cuerpo humano...*, p. 22.

²³ *Ibidem*, p. 17.

²⁴ López Austin, *El núcleo duro*, p. 63.

²⁵ Braudel, *op. cit.*, p. 94.

nivel de los sistemas ideológicos²⁶ que constituyen el plano abstracto de los campos particulares de acción, en nuestro caso, el campo médico, ya que constituyen los determinantes, en primera instancia, del movimiento y de las actualizaciones que se suscitan tanto en los diferentes principios generales como en la manera particular de conciencia interna, articulando coherentemente los elementos de los sistemas ideológicos de otros campos que se imbrican, así como el peso relativo que estos adquieren en el complejo que se forma.²⁷

Los sistemas ideológicos están indisolublemente ligados al plano de lo concreto, en el que se manifiestan:

“[...] en formas particulares de acción, que incluyen instituciones, prácticas, normas, reglas, medios de transmisión ideológica y, en fin, todo medio de realización directa de las funciones de la acción en el campo particular.”²⁸

Asimismo, la “[...] actualización de representaciones, ideas y creencias”²⁹ de la cosmovisión, tiene su génesis en el plano del complejo ideológico, en el que se generan ajustes o actualizaciones tendientes a armonizar la relación dominante-dominado entre las cosmovisiones, que tiende entre otras cosas, a resolver tensiones y conflictos entre éstas. En este devenir, por ejemplo en el conflicto religioso presente en Chamula y Chenalhó, ha sido posible notar que independientemente de su estado, en el plano de la cosmovisión y de las prácticas que adquieren su sentido en ésta, se ha gestado y producido en el corto plazo, actualizaciones significativas, que se han traducido en el abandono de algunas prácticas y la asimilación con la consecuente resignificación de otras, dinámica que apunta a lograr una coexistencia social donde los conflictos no deriven en enfrentamientos de sangre o

²⁶ Ver Esquema 1.

²⁷ López-Austín, *Cuerpo humano...*, p. 18.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 17.

destierro; sin constituir, ésta, una estrategia deliberadamente delineada por los grupos y sin darse fuera de la coherencia que exige la cosmovisión.

3.4. LA NOCIÓN DE CAMPO.

Los sistemas ideológicos, coadyuvan a la organización de lo social en “campos particulares” –médico, jurídico, religioso, mágico y mítico- ; dando, a su vez, sentido a lo concreto por el sentido que otorgan a la acción:

“Cada uno de los campos comprende un ámbito del universo (ya natural, ya social, ya real, ya imaginario, mixto en la mayoría de los casos) sobre el que el hombre actúa, creando para ello una forma particular de conciencia social, en cuya integración participan, otorgándole especificidad, la naturaleza del ámbito de acción, el tipo de acción y las relaciones sociales que la enmarcan.

Esta forma particular de conciencia social se cristaliza, en el plano de lo concreto, en formas particulares de acción, que incluyen instituciones, prácticas, normas, reglas, medios de transmisión ideológica y, en fin, todo medio de realización directa de las funciones de la acción en el campo particular, la forma particular de la conciencia social cristaliza también, en el plano de lo abstracto, en un sistema ideológico particular, en el que los elementos ideológicos van siendo delimitados y estructurados por la relativa conciencia interna. Ambos planos de la conciencia social se ligan en forma indisoluble por la estrecha reciprocidad de sus influencias.”³⁰

Campo médico

El “sistema ideológico particular” del campo médico tzotzil, se integra, en forma importante, mediante la imbricación de elementos religiosos, míticos, y del propiamente médico, en su carácter de sistemas ideológicos, esto es debido a que los tzotziles continúan formando parte de sociedades agrarias, en las que el ámbito de lo sobrenatural tiene preeminencia; por ello los campos señalados, pero predominantemente el religioso, tal

³⁰ *Ibidem*, p. 18. Un autor que ha desarrollado con amplitud el concepto de campo es Bordieu quien llama campo “[...] a un espacio de juego, a un campo de relaciones objetivas entre individuos o instituciones en competencia por un objetivo idéntico (Bordieu, *Questions de Sociologie*, p. 197).” (*algunas propiedades de los campos*, p. 301) Sin embargo, considero la caracterización hecha por López Austin como más ajustada a lo que aquí se aborda.

como ha señalado Quezada³¹ para los nahuas prehispánicos, se sitúan en el primer plano de la cosmovisión, permeando en forma determinante a la mayoría, sino es que a todos los sistemas ideológicos que forman parte de ésta. Malinowski, para su tiempo y desde otra perspectiva metodológica, señala lo importante y sorprendente que resultaba encontrarse con que lo religioso lo imbuía todo en los “pueblos aborígenes”, todo era religioso, no se encontraban aspectos de la vida que este ámbito no tocara.³²

La noción de “sistemas ideológicos” es entonces central en nuestro estudio, por articular de manera “relativamente” congruente diversos sistemas ideológicos, tantos cuantos un individuo o grupo requiera en un momento histórico determinado para intentar aprehender el universo particular del campo.³³ Algunos de los cuales juegan un papel preeminente, sobre otros, robusteciendo, por un lado, a la cosmovisión y, por otro, proporcionando elementos que coadyuvan a mantener la coherencia y congruencia que el sistema en su totalidad requiere para subsistir.³⁴

En lo particular, en el plano del sistema ideológico del campo médico (ver esquema 1) en cuanto “ideas, creencias y representaciones” --en el sentido de que éstas no constituyen sólo representaciones mentales de las cosas del mundo, de elementos externos a la persona, sino que nos conecta no sólo intelectual sino emotivamente a la realidad, dándole sentido³⁵-- se da cuenta de los conceptos relativos al estar sano, enfermar, curarse, morir, los procesos de constitución de los agentes y el sentido de las formas que adopta la atención.

³¹ Quezada, *Mito y género*, p. 22.

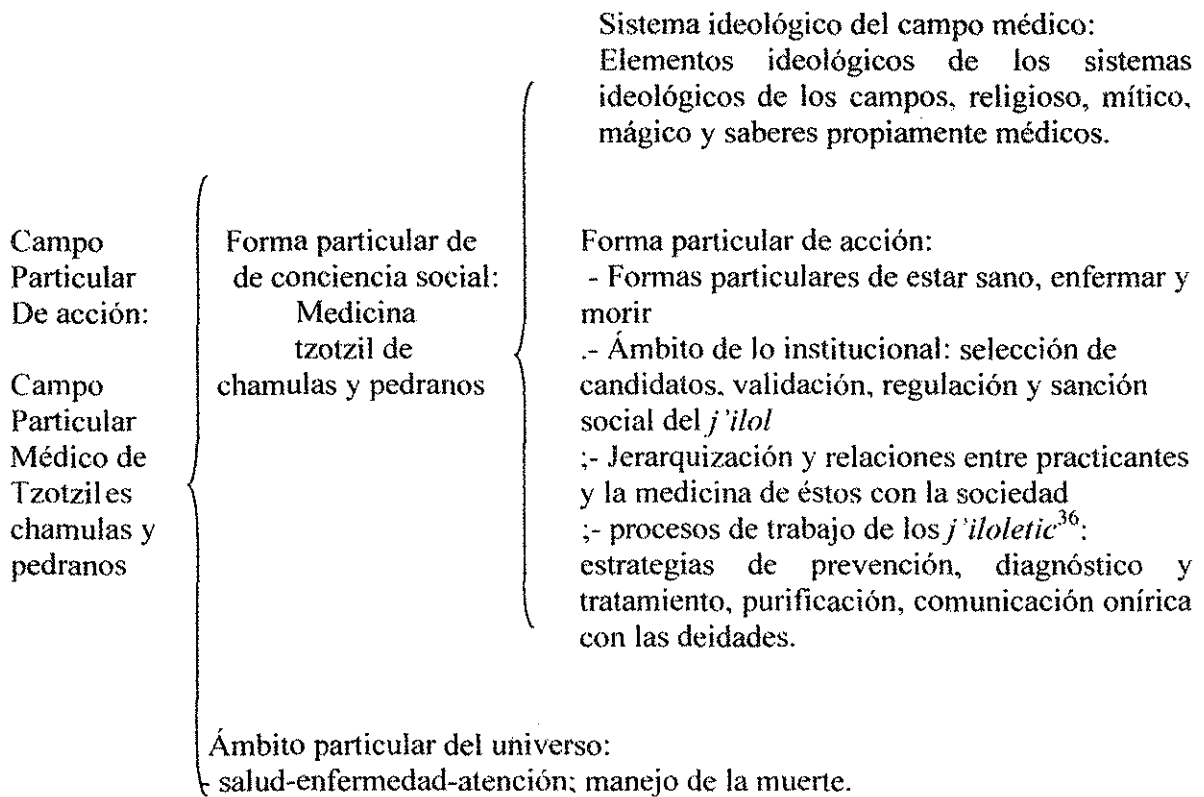
³² Malinowski, *Magia, ciencia y religión*, p. 22.

³³ López Austin, *op. cit.*, p. 20.

³⁴ *Ibidem*, p. 22.

³⁵ Ver esquema de Los campos particulares de acción, *Ibidem*, p. 120.

ESQUEMA 1



Esquema del Campo de la Medicina Tzotzil, Adaptado del Esquema de los campos particulares de acción López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 18.

En el ámbito de la acción social, el campo médico remite, por un lado, a las formas que adoptan, tanto, la salud, la enfermedad y la muerte; a las prácticas cotidianas de orden preventivo, que presuponen el cumplimiento de ciertas obligaciones rituales y, por otro, a los procesos de formación, iniciación y de trabajo y, dentro de estos, los rituales preventivo-curativos realizados por los practicantes.

El ámbito de la acción social del campo médico constituye el espacio de corroboración de la coherencia dialéctica existente, por un lado, entre el sistema ideológico y las prácticas

a que da lugar y, por otro entre éste y las formas en que se concretiza la salud, la enfermedad y la muerte.

Resumiendo, es pues, en el ámbito de la acción social en que, a través de un “[...] mecanismo lógico, axiológico y emocional”³⁷ se da la liga dialéctica entre ideas y representaciones de la cosmovisión, con las prácticas, que en relación con el campo médico, se suscitan mediante acciones cotidianas que de manera colateral o en forma específica y enfática realiza el colectivo, los diferentes rituales propios de éste, como serían la actividad onírica de los *jpoxtavanej*, las estrategias diagnósticas y terapéuticas, así como el ceremonial curativo; es, como señala Galinier para lo ritos, el espacio para validar lo cierto que pueda haber en los diferentes discursos proporcionados por los colaboradores.³⁸

“[...]experiencias colectivas en el más amplio sentido de la expresión. Los ritos de petición de lluvia, las terapéuticas mágicas o la fiesta del día de muertos involucran a todas las clases de edad, a todos los grupos sociales, a hombres y mujeres. La comunidad está pues impregnada de esas experiencias lúdicas, se reconoce y descubre en ellas una trascendencia auténtica.”³⁹

En este sentido, se puede considerar que la vida cotidiana de los tzotziles tradicionalistas está altamente ritualizada, ya que la acción social está conformada por una serie de actitudes y actos enmarcados en la interacción perenne entre la humanidad y *Riox*.

3.5. LAS NOCIONES DE MITO Y RELIGIÓN.

Otro plano de análisis de la acción social, está relacionado con lo relativo a la concreción de la cosmovisión en formas particulares de estar sano, enfermar y morir; ámbito más bien ligado a mecanismos que tienen que ser abordados desde el individuo y a partir de este hacer las proyecciones correspondientes hacia lo social.

³⁶ El sufijo *etik*, marca el plural de la forma.

³⁷ López Austin, *op. cit.*, p. 19.

³⁸ Galinier, *La mitad del mundo*, p. 28.

³⁹ *Ibidem*, p. 28-29.

En este sentido, interesa la connotación que en las personas adquieren las nociones de mito y religión –en su carácter de estructuras que constituyen el núcleo central del sistema ideológico del campo médico tzotzil-, ya que, como sostiene Meslin, haciendo eco al planteamiento de Ernst Cassirer, el mito es promotor de una gran cantidad de significaciones que a su vez dan lugar a diversas emociones y sentimientos que ellas mismas despiertan⁴⁰; en este caso, la significación que provee de ciertas características a las diferentes nosologías que variarán en función de las causas que les dan origen o que agravan los padecimientos, así como en los mecanismos para conservar y restituir la salud; que, por otro lado inciden, en combinación con factores de diverso orden, en los procesos de formación, iniciación y de trabajo de los practicantes de la medicina Tzotzil.

La incorporación y significación que da lugar a las representaciones y creencia míticas, religiosas y mágicas, inmersas en el inconsciente, necesariamente se adquieren e incorporan durante el proceso educativo formal e informal a que se sujeta a los individuos; y que por su importancia ideológica, concomitantemente, se traduce en respuestas afectivas y somáticas, así como en acciones, todas culturalmente construidas.

Ejemplos de esta concreción serían: por un lado, el poder que desarrollan los *jpoxtavanej*; poder que no reside únicamente en el reconocimiento social, sino también, y de manera más importante, en demostrar la capacidad inherente u otorgada, desarrollada ex profeso para “ayudar a curar”; y, por otro, la explicación de la determinación de la cosmovisión en las formas que adquiere la salud, la enfermedad y la muerte, en el que se esboza el efecto somático patológico que ejercen los estados psíquico-emocionales anormales, que pueden

⁴⁰ Meslin, *op. cit.*, p. 234: “[...] el mito pertenece, pues, a la esfera de la afectividad y de la voluntad, no a la de la inteligencia racional, en la medida en que implica un acto de participación del hombre, un acto de emoción y de voluntad” y más adelante, “[...] en el mito se encuentra por consiguiente concentradas gran

tener diferente carácter en cuanto a magnitud y duración⁴¹, para el caso, los ligados a la trasgresión de pautas o normas implícitas y explícitas, fijadas por la cosmovisión, que cuando la reacción del organismo es extrema, por mínima que sea la carga del estímulo⁴², producen signos y síntomas corporales de rápida evolución hacia el agravamiento, incluso con riesgo de muerte en unas horas.⁴³ O bien, que no llegan a los extremos, pero que la reacción orgánica tiende a la cronicidad, sosteniéndose por largos periodos hasta producir un daño orgánico verificable, sin embargo, en la mayoría de los casos reversible.

El efecto afectivo-somático está claramente definido por la biomedicina, que delimita una cantidad considerable de nosologías que en el mundo que en el mundo “moderno” son en exceso frecuentes, de las cuales algunas son resultado del estrés por exceso de trabajo, trabajo bajo presión y situaciones de emotividad extrema y, otras, los tienen como factores coadyuvantes, entre las que se cuentan múltiples enfermedades monosistémicas, de las que las más frecuentemente citadas son: la hipertensión arterial, el infarto al miocardio, taquicardias, arritmias cardíacas, insomnio, disminución o pérdida del apetito, gastritis, úlcera péptica, colitis, diarreas, dolores musculares, agotamiento, neurodermatitis, eccema y gripe.

La relación que esto tiene con otros factores en la conformación de los síndromes de filiación cultural, está en estrecha relación con el sentido que se atribuye a los fenómenos socioculturales y de otra índole en los diferentes grupos humanos. Así pues, considero que

número de significaciones y reunido gran número de ideas, casi telescópicas, que son intercambiables y promotoras de emociones que ellas mismas despiertan.”

⁴¹ Devereux, *Etnopsicoanálisis*..., p. 57: “[...] la noción de traumatismo no debe definirse, como se hace habitualmente, en relación con la intensidad objetiva del impacto, sino en relación con las defensas de que dispone el individuo <<traumatizado>> para hacer frente a un *stress* de origen <<externo>>, defensas que le permiten atenuar sus efectos.

⁴² *Ibidem*, p. 55.

las características nosológicas que éstos adoptan en los diferentes grupos son las más de las veces diferentes a las nosologías descritas por la medicina académica e incluso entre sí. Están, pues, culturalmente construidas, son unas y no otras, diferentes de una cultura a otra.⁴⁴

De la misma manera, los procesos encaminados a la curación, se construyen culturalmente, es decir, los elementos terapéuticos están en gran medida determinados en sus dinámicas por los mitos, de los que adquieren su significación y, por ende, responden, en consecuencia, a éstos; en este sentido, destaca el mar de diversos rituales curativos que en combinación con diferentes acciones terapéuticas como sería la administración de infusiones, cataplasmas, masajes, baños, etcétera; se pueden encontrar entre los pueblos del mundo.⁴⁵ Para nuestro caso, como veremos con detenimiento en otro capítulo, adquiere importancia, entre otros aspectos, la presencia del canto oratorio sujeto a un ritmo obsesivo

⁴³ En este sentido, existen exhaustivos estudios realizados en torno a los efectos psíquicos y corporales causados por situaciones de estrés extremo como serían: el estrés de guerra, la tortura, dolores extremadamente fuertes, como los producidos por extensas quemaduras superficiales, etcétera.

⁴⁴ Al respecto, Laplantine, *La Etnopsiquiatría*, p. 65, en relación con los padecimientos de orden mental, señala que: "Hay una aculturación de la locura. Nadie se vuelve loco como lo desea, la cultura lo ha previsto todo. En la médula misma de la elaboración de la neurosis y la psicosis por las que intentamos escaparle, la cultura también va a buscarnos para decirnos que personalidad de repuesto debemos adoptar. Porque la enfermedad mental no es jamás un simple no-sentido que nos remitiría a las descripciones de un bestiario. Es un contrasentido o más precisamente otro sentido posible respecto de lo que una sociedad dada define como sentido posible respecto de que una sociedad dada define como sentido primero. Sólo se la puede llamar estructuralmente a-normal en la medida en que se aleja de la norma culturalmente compartida por la mayoría de los miembros de una sociedad, para abrazar otras normas que constituyen, también ellas, parte integrante del sistema total que nos proporciona modelos de comportamientos que, aunque marginales, no por ello son menos convencionales y aceptables para el grupo entero." Y más adelante, en la página 92, nos dice: "Los chamanes africanos estiman que toda enfermedad es el fruto de un espíritu patógeno. Sus colegas occidentales afirman, por su parte, que una reacción del individuo a la agresión de un microbio o un virus. Unos y otros se empeñan en no confirmar sino aquello que postulan al comienzo, porque no pueden percibir más que lo que la cultura ha preestructurado como modelo susceptible de ser aprehendido por ella misma en sus manifestaciones felices o desgraciadas."

⁴⁵ Ramírez, *Codificación...*, p. 19, en un estudio que tiene como eje el campo de la antropología, estudia la manera en que los ritmos culturales se alteran como producto del reajuste social a que se ven sujetos migrantes campo-ciudad, dando paso a *disonancias rítmicas*, que pueden llevar a *arritmias* que a su vez alteran la homeostasis y dan como resultado enfermedad.

Por todo el orbe y diferentes épocas, se han reportado como de probada eficacia terapéuticas tales como la meloterapia o musicoterapia; técnicas de la Yoga que implican el establecimiento de ritmos respiratorios, o la pronunciación de "mantras", asimismo sujetos a una ritmicidad.

que se mantiene durante el rezo curativo, como uno de los tantos elementos terapéuticos, mediante los que los *j'iloletic* inducen la curación de los enfermos, proceso en el que suplican por el perdón de los pecados de sus pacientes; rezo cuyo ritmo y entonación es generador, entre otras cosas, de trance tanto en el que cura como en quienes le acompañan y que a la manera en que ya se refirió, facilita, mediante la reconstrucción mítica, el que se realicen las operaciones psíquico-emocionales necesarias en el enfermo para inducir la curación o parte de ésta que tenga que ver con estos aspectos, y, concomitantemente, la gradual recuperación de la salud.

3.6. EL ESPACIO ONÍRICO.

Un elemento central a considerar, es del espacio onírico, a través del cual los tzotziles acceden al espacio sagrado, convalidando su cosmovisión y su realidad; en éste, se producen los procesos de actualización de los elementos que dan sentido, entre otros, al campo médico.

Los sueños, se presentan revestidos de múltiples representaciones simbólicas y pueden, también, ser resultado del procesamiento inconsciente de las tensiones sociales que tienden a poner (o ponen) en entredicho, para el caso, la práctica médica y la cosmovisión que le subyace, en cuyo seno se realizan los actos de actualización y creación de cosmovisión.

Para los tzotziles que nos ocupan, el tiempo dedicado a dormir, no representa, como entre los no indígenas, sólo un espacio para el descanso y la reconstitución energética, una ruptura entre la realidad material y el ámbito onírico. Los tzotziles de estos municipios consideran el tiempo del dormir y sobre todo del soñar, como una extensión de la realidad; el tiempo de la conexión entre la conciencia, residente en el cuerpo humano y las entidades anímicas, y de éstos con las deidades. Por lo mismo, el ámbito onírico es intenso. En éste, las entidades anímicas se desprenden de la seguridad o atadura que representa el cuerpo,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

para dar paso a una faceta intensa de la vida en la que actúan e interactúan con otras entidades anímicas, en un juego de andanzas y viajes, de múltiples tropiezos y riesgos para la vida; pero también, de cause a las pasiones y comunicación con sus deidades.⁴⁶

Para la construcción del concepto de sueño o, en términos más específicos, del plano onírico, se precisa de un enfoque que permita la aprehensión de dicho fenómeno con todas sus connotaciones; para ello, es preciso tomar en consideración, en el abordaje que se hace desde la antropología, tanto los fundamentos fisiológicos y psicológicos, como la determinación cultural.⁴⁷

Freud⁴⁸, artífice y fundador del psicoanálisis, quien fuera el primero en delinear una técnica para la interpretación y análisis clínico de los sueños, reconoce que estos se dan en total concordancia con “la concepción del universo” y señala:

“El simbolismo onírico va mucho más allá de los sueños, no pertenece a ellos como cosa propia, sino que domina de igual manera la representación en las fábulas, mitos y leyendas, en los chistes y en el folclore, permitiéndonos descubrir las relaciones íntimas del sueño con estas producciones. Más debemos de tener en cuenta que no constituye un producto de la elaboración del sueño, sino es una peculiaridad-probablemente de nuestro pensamiento inconsciente- que proporciona a dicha elaboración el material para la condensación, el desplazamiento y la dramatización.”⁴⁹

Sin embargo, es enfático cuando señala, que su trabajo sobre los problemas oníricos se

⁴⁶ Holland, *Medicina maya...*, p. 164-165. reporta que para los tzotziles de San Andrés, el mundo de los sueños es central en su vida, en tanto que brinda presagios, espacio en que la persona tiene acceso a vivencias y sucesos a los que está sujeta el alma, o en que se experimenta el más íntimo contacto con el bien y el mal.

⁴⁷ En este sentido, Fabrega, *Illness and Shamanistic...*, p. 7-8, nos dice: “Processes of many kinds no doubt underlie any occurrence of illness, and we must certainly include among them the physiological, the biochemical, and the sociopsychological. Evidently the “persuasion” associated with folk healing also has physiological and biochemical consequences for the individual, and both are adaptive and health-promoting. All processes of the human mind and body are clearly implicated during an illness episode, though the centrality and importance of each process may vary. We must assume that some illness episodes are associated with underlying biomedical changes of kinds that are relatively refractory to psychosocial influences. Episodes of this type, which will most likely not be resolved or “cured” by folk medical practitioners, who stand to lose if patients under their care die.”

⁴⁸ Freud, *La interpretación de los sueños*, p.70.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 64-65.

limita a demostrar:

“[...] la existencia de una técnica psicológica que permite interpretar los sueños y merced a la cual se revela cada uno de ellos como un producto psíquico pleno de sentido, al que puede asignarse un lugar perfectamente determinado en la actividad anímica de la vida despierta. Además, intentaré esclarecer los procesos de los que depende la singular e impenetrable apariencia de los sueños y deducir de dichos procesos una conclusión sobre la naturaleza de aquellas fuerzas psíquicas de cuya acción conjunta u opuesta surge el fenómeno onírico. Conseguido esto daré por terminada mi exposición, pues habré llegado en ella al punto en el que el problema de los sueños desemboca en otros más amplios, cuya solución ha de buscarse por el examen de distinto material.”⁵⁰

Mostrando, además, más adelante claramente su escepticismo en relación con la teoría del origen sobrenatural de los sueños:

“Sería equivocado suponer que esta teoría del origen sobrenatural de los sueños carece ya de partidarios en nuestros días. Haciendo abstracción de los escritores místicos y piadosos —que obran consecuentemente, defendiendo los últimos reductos de lo sobrenatural hasta que los procesos científicos consigan desalojarlos de ellos—, hallamos todavía hombres de sutil ingenio, e inclinados a todo lo extraordinario, que intentan apoyar precisamente en la insolubilidad del enigma de los sueños su fe religiosa en la existencia y la intervención de fuerzas espirituales sobrehumanas.”⁵¹

Deslindándose —pero haciendo aportes al margen a lo largo de su obra—, del estudio de ámbito onírico como fuente de revelación y comunicación de divina.

Así, entrando en materia y haciendo, entonces, referencia a los autores que abordan el plano onírico como un componente dinámico de la cultura y medio para la relación entre la divinidad y la humanidad, y en un intento por explicar la liga psicofisiológica y cultural, parto, junto con Roger Bastide⁵² por considerar que, por un lado, los sueños constituyen:

“[...] las diversas explicaciones que se dan los hombres sobre sus respectivos mundos oníricos.” y, por otro, “[...] siendo el sueño un fenómeno de la naturaleza (determinado por

⁵⁰ *Ibidem.*, p. 67.

⁵¹ *Ibidem.*, p. 70-71.

leyes fisiológicas y psicológicas que conocemos cada vez mejor) [que], se transforma, en el *homo sapiens*, en fenómeno de <<cultura>>”.⁵³

Como punto de enlace entre el individuo y el entorno sociocultural se sitúa el sueño, “[...], dado que pertenece a un mismo tiempo a la naturaleza, subsumido a la fisiología del sistema nervioso central”⁵⁴, por lo mismo, ligado, como ya hemos señalado, a las reacciones focales o globales que tiene el organismo ante los diferentes estímulos; pero antes que eso, determinado por la cultura (puesto que las imágenes que lo constituyen y su significación dependen directamente del inconsciente impregnado por las representaciones y creencias asimiladas tras el proceso formativo y educativo que les dan su sentido).

Por otro lado, desde la perspectiva de la determinación cultural de los sueños, es de interés la relación entre la noción de mito y sueño, porque, tal como ejemplifica Deveraux⁵⁵ para los Mohave, también entre los tzotziles uno de los mecanismos a través de los que se recrean y actualizan los mitos, son los sueños; así como también a través de éstos, es que se incorporan nuevos elementos a la cultura del grupo. En este sentido, Bastide⁵⁶ señala, y es aplicable al presente caso, que el sueño, es productor de nuevos rasgos culturales, donde el creador de estos elementos no es precisamente el soñante sino los antepasados o las deidades quienes por su intermedio prolongan, perfeccionan y adaptan los mitos a situaciones nuevas, es decir, a través del sueño se revelan, como afirma Jung, “la voz y el mensaje divino”⁵⁷ y se crean tanto las actualizaciones en los saberes y prácticas como nuevas instituciones sociales.

Mediante el mecanismo señalado se conforma, a nivel colectivo, un conjunto de relatos

⁵² Bastide, *El sueño...*, p. 52.

⁵³ *Ibidem*, p. 55.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 61. texto entre paréntesis, del autor.

⁵⁵ Deveraux, <<*Rêves pathogènes dans les sociétés non-occidentales*>>, en G. Deveraux, *essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970. Citado por Bastide. *op. cit.*, p. 53.

cuya fuente serían los sueños. Complejo que por formar parte de una realidad determinada, “[...] sigue el curso de la historia, fabrica historia, y al mismo tiempo es el reflejo de lo trascendental, la palabra explicitada de los muertos y los dioses.”⁵⁸

Y que Galinier resume señalando que:

“Las leyes del sueño [...] radican en una cosmología general que utiliza las categorías *a priori* del espacio y del tiempo. Por eso los sueños revisten necesariamente un carácter estereotipado; están almacenados en la memoria colectiva y “brotan” de manera repentina a través de la experiencia de un sujeto dado, al cual no “pertenecen”. El que exista una “clave de los sueños” da la medida de este saber colectivo, que utiliza experiencias individuales para hacerlas explícitas de inmediato. Así, a cada enunciado del sueño corresponde necesariamente una predicción, ya que su contenido es inmediatamente socializado: no pertenece a ningún sujeto en particular. La “clave de los sueños” es interna al mismo saber colectivo, como la expresión de una categoría *princeps*, interna a la razón cultural.”⁵⁹

Un punto más a resaltar de lo propuesto por Bastide, es la continuidad que hay del mito al sueño y viceversa es decir, “[...] que las imágenes de los sueños son proporcionadas por los mitos [...] y de que los mitos, a su vez, se complican, al tiempo que proliferan, con los nuevos elementos que suman a los antiguos y que son provistos por las revelaciones oníricas.”⁶⁰

El sueño, entonces, constituye el elemento del vivir que es central, tanto en la dinámica que se suscita en torno al campo médico, como en la actualización de que es objeto la cultura tzotzil en general.

Así, en el plano psíquico se encuentran lo biológico y lo social, se amalgaman, se influyen y se regulan; lo social, determinando en última instancia a lo psicobiológico, que se manifiesta en las formas que adquiere el estar sano y un bloque considerable de lo que

⁵⁶ *Ibidem*, p. 51.

⁵⁷ Jung, *Psicología y religión*, p. 38.

⁵⁸ Bastide, *ibidem*, p. 59.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

constituye la enfermedad, lo que conforma algunos síndromes con características diferentes de cultura a cultura, de ahí la razón de que esto sea tópico de estudio para la antropología.

⁵⁹ Galinier, *Una mirada detrás del telón*, p. 478.

⁶⁰ Bastide, *ibidem*, p. 60.

Capítulo 4

Mitos de Origen y estructura del mundo. Su importancia en el Campo

Médico Tzotzil.

4.1. INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO.

De entre los sistemas ideológicos que inciden en el campo médico el religioso y el mítico son de crucial importancia, y para los puntos que se tocan enseguida, especialmente el mítico, toda vez que constituye el principal núcleo generador y reproductor de la cosmovisión, en él está presente la “expresión de una totalidad”¹, desde una perspectiva “profundamente religiosa”², dado que, como señala Eliade³, “[...] son el producto de la experiencia religiosa general y no de una determinada clase de seres privilegiados.”

El mito, carece de autoría, por lo mismo, es un producto histórico, social, ideológico, que sólo adquiere sentido y existe como tal cuando tiene como referente a la sociedad y se integra dinámicamente a ésta, cumpliendo diversas funciones⁴, determinando en parte los procesos socioculturales.

Como producto histórico, el mito proviene, en general, de la memoria ancestral, va cambiando a lo largo del tiempo, ajustándose a las necesidades sociales, -“es persistente en el tiempo pero no inmune a él”⁵-, es decir, se transforma, sin perder su esencia⁶; a expensas, esencialmente, de elementos muy resistentes al cambio, que forman parte del núcleo duro

¹ Meslin, *Aproximación...*, p. 225.

² *Ibidem*, p. 225.

³ Eliade, *Chamanismo...*, p. 24-25.

⁴ Meslin, *op. cit.*, p. 235: “[...] puede ser a la vez expresión de realidades superiores al hombre y consideradas sagradas para él y medio también de justificar un orden social, de transgredir, sublimándolas a través de un personaje heroico, unas prohibiciones sociológicas y de explicar unas situaciones típicas que todo hombre, poco o mucho, encontrará a lo largo del itinerario de su vida.”

⁵ López Austin, *Los Mitos...*, p. 26.; Meslin, *op. cit.*, p. 231.

⁶ López Austin, *op. cit.*, p. 116: “Los hechos sociales se ven afectados por dos tipos de historia: la de su transformación como clases y la de su transformación como procesos específicos.”

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

El lenguaje del mito, hecho relato, en su discurso se presenta como persuasivo y paradigmático⁷ sitúa y orienta al individuo y a la colectividad en la realidad, los ubica en el sitio que en el orden de la naturaleza les corresponde, constituye “[...] un conocimiento integrado unitariamente a la actividad humana en tanto participa en la realidad misma del mundo.”⁸, su interiorización ubica al individuo en la raíz de la experiencia de vida revelando el sentido particular de objetos y fenómenos, y motivando la emotividad y el sentimiento⁹ al que se ve indisolublemente ligado. Proceso que si bien se suscita entre consciente e inconsciente, preferentemente acontece en el ámbito del segundo.

Sin embargo, para este trabajo, que no versa sobre el mito, sino sobre el campo médico, lo que interesa respecto al mito, es su estar vivo, su presencia ideológica dinámica y determinante en los procesos que se suscitan en torno al campo médico, “su capacidad generadora y condicionante de otros procesos”.¹⁰

El punto de partida, entonces, son los mitos de origen de los tzotziles¹¹, que definimos como unidades subordinadas al mito cosmogónico más general. Y de éstos, dada la necesidad de particularizar, se rescatan los elementos dando sentido y forma al campo

⁷ Meslin, *op. cit.*, p. 229.

⁸ *Ibidem*, p. 235.

⁹ Jung, *El hombre...*, p. 61: “[...] cuando empleo la palabra “sentimiento”, me refiero a un juicio de valor, por ejemplo, agradable, desagradable, bueno y malo, etc. El sentimiento según esta definición, no es una emoción, (que como indica la palabra, es involuntaria). El sentimiento al que me refiero es (como el pensamiento) una función racional (es decir, ordenante), mientras que la intuición es una función irracional (es decir, percibiente).”

¹⁰ *Ibidem*, p. 108.

¹¹ Con M. Eliade, *Mito y realidad*, p. 28. nos referimos a mitos de origen, en plural, considerando que: “[...] Los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico: cuentan cómo el Mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido.”

médico tzotzil.

En este sentido, el elemento mítico de mayor importancia, primero, por constituir claramente un elemento perteneciente al núcleo duro de la cosmovisión, y segundo, por situarse en el tiempo en una época primigenia, la de la creación, sentando, con ello, el antecedente que da sentido a los demás elementos del campo médico, es el siguiente:

El propósito de *Riox*¹² al abocarse a las distintas creaciones, fue el de dejar sobre la tierra un ser cuya tarea preeminente, sino es que única, fuera la de dar manutención a las deidades celestiales; propósito que al no cumplirse fue y es razón suficiente para coercionar o, en caso extremo, exterminar a las diferentes humanidades –en su totalidad, parcial o individualmente- .

El propósito de *Riox* de crear una humanidad con capacidad para nutrir a las deidades y cuya única razón de su existencia sea ésta, se encuentra claramente expresado en el *Popol Vuh*,¹³ su persistencia y actualización entre los mayas, así como la importancia que tiene en la actualidad en la conformación y determinación de las formas que adopta el campo

¹² No se toma en primera persona, sino como la divinidad en su totalidad, tal como expresa Gossen, *Los Chamulas...*, p. 207-209: “Aunque *Rioš* es un préstamo tomado del castellano *Dios*, el significado del término tzotzil es mucho más general que el del vocablo castellano. *Rioš* alude a todo un conjunto de fenómenos religiosos, que incluyen, Dios (sinónimo de *Htotik*, el Sol); santos individuales y sus imágenes; actos religiosos. [...]; gestos religiosos [...]; y quizás otros.”

¹³ Sobre el particular, en el *Popol Vuh*, p. 27, se dice:

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

[...]

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

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

médico de los tzotziles a que hacemos referencia, ha sido documentada desde la década de 1960 entre chamulas¹⁴, pedranos¹⁵ y andreseros¹⁶.

Las diferentes creaciones y consecuentes destrucciones que se narran entre los mayas¹⁷, indican con precisión, que el exterminio de las diferentes humanidades se debió a su incapacidad estructural, ya fuera física, emocional, intelectual o espiritual, para cumplir el

¹⁴ Gossen, *op. cit.*, p. p. 209, comenta que: “Se supone que las palabras son del agrado de las deidades, aunque no van dirigidas directamente a ellas. Este género, así como también la oración y el canto, en realidad se presenta en el escenario ritual. Su ambiente implica la presencia de calor metafórico, pues el lenguaje ritual comparte, con otros símbolos rituales, las cualidades del aumento de calor, expresadas en su caso, como multivocalidad y redundancia de mensaje. Vinculado con la metáfora de calor está el hecho de que las deidades consumen esencias y los humanos sustancias. Esto explica que la mayoría de los rituales chamulas vayan acompañados de un lenguaje ritual, flores, música, velas, incienso, tabaco, aguardiente, fuegos artificiales y hojas. La razón es que todos estos elementos producen calor, humo, aromas o sonidos, que les sirven de alimento a los dioses.”

¹⁵ Arias, *El mundo...*, p. 32, señala que entre los medios de aplacar y agradar a esos reguladores espirituales se halla el de ofrecerles bebidas y alimentos, que consisten principalmente de incienso y cirios y el alma de los alimentos y las bebidas del pueblo. Así, los ritos y las ceremonias realizados por las comunidades constituyen cierto tipo de comensalía de sacrificio entre el hombre y “los seres importantes distintos del hombre”, durante la cual se ponen de acuerdo respecto de importantes asuntos económicos; el convenio consiste en fortalecer el pacto sellado en años anteriores, es decir, por parte del pueblo, no desatender sus obligaciones hacia quienes regulan la lluvia y, por parte de los segundos, enviar la lluvia en la cantidad necesaria y exactamente en el momento convenido. En caso de que alguna de las partes falte al compromiso, es facultad de la otra parte vengarse negando los alimentos (en el caso del hombre) o abriendo las compuertas de los lugares sagrados para inundar los maizales, o bien, cerrándolas para hacer que las plantas de maíz se sequen (en el caso de los reguladores).

¹⁶ Holland, *Medicina maya...*, p. 123, elaboró este aspecto de diferente manera, al decir que “Los indios creen que son inherentemente pecadores debido a que subsisten consumiendo el alimento que los dioses benévolamente les proporcionan; si el hombre no propicia periódicamente a los dioses en forma adecuada, ellos pueden enfurecerse y enviarle enfermedades para recordarle sus deberes sociales y religiosos. Los dioses se enojan muchas veces con toda la humanidad y le mandan, como castigo, enfermedades epidémicas; en otras ocasiones eligen únicamente a unos individuos y dejan escapar a los demás. Estas enfermedades son, frecuentemente, acompañadas por fiebre e intenso malestar, presentan una crisis y, en la mayor parte de los casos, son contagiosas.”

¹⁷ En un análisis realizado por Moreno, *Los cinco soles...*, p. 200, sobre el mito referente a las distintas destrucciones del mundo y la creación de la humanidad, señala que para los Náhuas, las diferentes destrucciones obedecieron a lucha suscitada entre los dioses de los cuatro rumbos por el control del universo, lo que está en relación con los cuatro primeros soles. Más adelante en la página 202, nos deja ver que el quinto Sol, el actual se relaciona con el centro y lo preside Quetzalcóatl, el cual persiste gracias a la sangre que le es proveída por los Náhuas.

A diferencia de lo que veremos más adelante, según el análisis realizado por este autor, la liga nutrimental con los dioses se hace presente sólo en la quinta edad, lo que apunta a pensar que el origen del mito bajo la estructura que le dan los mayas, tiene su origen en su seno.

objetivo de adorar y proveer el sustento de las deidades.¹⁸

Es preciso, aquí, enfatizar, como un factor incidental en la conformación de las diferentes respuestas emocionales y nosológicas, la manera en que se resaltan los defectos e imperfecciones que caracterizaron a las diferentes humanidades, lo que, concomitantemente, llevó a su destrucción por no avenirse a los objetivos de las deidades. Esto claramente indica que la última creación –la humanidad actual–, si bien se aviene a la intención primordial, no es del todo perfecta, permaneciendo, por un lado, latente la posibilidad de su destrucción –en la actualidad, dadas las características que ha adquirido el mito, la amenaza de destrucción del total de la humanidad ya no es tan patente, pero aun es manifestado en forma aislada por los colaboradores. Sin embargo, en lo que respecta a

¹⁸ En los mitos de origen presentados en el libro de Guiteras, *Los peligros...*, p. 27-28, se habla de que la carne de los primeros hombres fue hecha de lodo, pero: “[...] se deshacía, estaba blanda, no tenía movimiento, no tenía fuerza, se caía, estaba aguada, no movía la cabeza, la cara se le iba para un lado, tenía velada la vista, no podía ver hacia atrás. Al principio hablaba, pero no tenía entendimiento. Rápidamente se humedeció dentro del agua y no se pudo sostener.”

Más adelante, *Ibidem*, p. 29-30, dice: “Los dioses se reunieron y acordaron consultar con la abuela-abuelo *Ixpiyacoc*, *Icmucané*, quien echó la suerte con granos de maíz y “tzité” (conocido en Guatemala como árbol de Pito) y en náhuatl como *Tzompanquahuatl*), de lo que resultó que el hombre, en el segundo intento fue hecho de madera:

“Existieron y se multiplicaron; tuvieron hijas, tuvieron hijos los muñecos de palo; pero no tenían alma, ni entendimiento, no se acordaban de su Creador, de su Formador; caminaban sin rumbo y andaban a gatas.”

Luego en la página 103 menciona: “Los segundos hombres fueron destruidos por medio de una gran inundación.

Los terceros hombres fueron hechos de otras maderas, tzité y espadaña (planta de la que se saca el tule con el que se hacen petates), pero tampoco hablan, ni pensaban y fueron nuevamente destruidos, por medio de una resina que descendió de los cielos, así como deidades que con sus armas los desmembraron. Los descendientes de estos hombres, son los monos.

Mucho tiempo después, ya que Hunahpú e Ixbalanqué había ascendido a los cielos para pasar uno a ser el Sol y el otro la Luna, fue creado el tercer hombre:

“Y dijeron los Progenitores, los Creadores y Formadores, que se llamaban Tepeu y Gucumatz: ‘Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados; que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra.’ Así dijeron.”

Por último, en la páginas 104, señala que: “La tercera humanidad fue hecha de maíz, de mazorcas amarillas y blancas:

“[...] ésta fue su sangre, de esta manera se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz [en la formación del hombre] por obra de los progenitores.

[...]

grupos e individuos, este concepto no constituye una amenaza virtual, sino que se concreta en lo cotidiano- que no sucederá en tanto se cumpla el mandato de mantener a las deidades. Este hecho también fue documentado entre los chamulas en la década de 1970¹⁹.

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

4.2. DOS MITOS.

En términos generales, el mito de origen entre los tzotziles de la actualidad se presenta en dos versiones que tienen diferencias consustanciales con su antecedente prehispánico,²⁰ incluso con la información recabada en las décadas de 1960 y 1970; datos que son más parecidos al mito de origen prehispánico²¹. Lo que resalta de las diferencias es que en la actualidad ya no se narra la destrucción de las diferentes humanidades; al respecto,

Y moliendo entonces la mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, hizo Ixmucané nueve bebidas y de este alimento provinieron la fuerza y la gordura y con él crearon los músculos y el vigor del hombre. Esto hicieron los Progenitores, Tepeu y Gucumatz, así llamados.”

¹⁹ Gossen, *op. cit.*, p. 45: “[...] en cada una de las tres primeras creaciones del universo, el Creador no logró su ideal de humanidad y destruyó sus abortados esfuerzos. Aunque los chamulas creen que la actual Cuarta Creación es el ensayo más exitoso, también saben que está llena de iniquidades y que incluso está en peligro de destrucción; por lo tanto, están interesados en defenderla de la mala conducta de la gente perversa.” Y mas adelante, *Ibidem*, p. 186, nos dice: “... La única circunstancia que podría causar su repetición en Chamula, sería que los indios descuidaran sus obligaciones para con los santos y demás deidades. Una negligencia de ese tipo podría acarrearles un castigo y hasta la destrucción de la Cuarta Creación.”

²⁰ A diferencia de lo aquí planteado y curiosamente, a diferencia de otros autores, Guiteras, *op. cit.*, p. 253, reportó que los tzotziles pedranos parecían carecer de mitos acerca de la creación del mundo. Como si todo lo indispensable para la vida hubiese existido siempre.

²¹ Gossen, *op. cit.*, p. 45, a diferencias de lo escrito en el *Popol Vuh*, señala que la actual humanidad, corresponde a la cuarta creación.

Mientras que sobre el particular, en el reporte que hace Holland, *op. cit.*, p. 71, sobre los andreseros de la década de 1960, señala que éstos consideraban vivir en el tercer mundo, curiosamente, este autor, hace alusión a un primer mundo plano, habitado por persona imperfectas que no sabían morir, los cuales fueron destruidos mediante un diluvio, siendo sus descendientes los monos, lo que tiene gran semejanza con el mito quiché del *Popol Vuh*. La segunda humanidad, a su vez fue destruida, debido a que cuando las personas

consideramos que dichos cambios se suscitaron como consecuencia de la resignificación de elementos menos resistentes al cambio a partir de la incorporación de elementos del mito de origen judeocristiano, primero con la determinante influencia que ejerció la Conquista y evangelización inicial, pero, sobre todo considerando el intenso trabajo pastoral –sin parangón con ninguna otra época- realizado por la Iglesia Católica Diocesana y por las sectas y denominaciones de orden cristiano y judaico en los Altos de Chiapas en las cuatro últimas décadas²². Sin embargo, como se podrá observar a continuación, los elementos que hemos considerado como centrales y más resistentes al cambio, prevalecen. Así, el estado actual de dichos mitos es el siguiente:

En la primera versión, sostenida por la mayoría de nuestros colaboradores²³, se piensa que la tierra tiene dos estratos, arriba, donde vivimos los humanos, los Apóstoles, los *Anjel* y los enemigos (el Diablo y sus ayudantes) y, abajo, donde viven personas muy “chiquitas” que tienen los pies chuecos y tienen dioses diferentes a los de la humanidad que vive sobre la superficie, región a la que los humanos no tienen acceso. En el mito de referencia, aunque no se hace alusión a las diferentes destrucciones de la humanidad, se señala que Jesucristo primero situó sobre la superficie de la tierra a las personas “chiquitas de pies chuecos”, mientras que a los ancestros de los actuales habitantes de ésta, los situó en la parte inferior.

El Apóstol Obispo, intercedió ante *Riox* logrando que se enviara a esa primera humanidad bajo la superficie de la tierra situando a los ancestros de los actuales tzotziles en su lugar; lo hizo convencido de que la gente que en ese momento estaba sobre la superficie

morian, no sabían permanecer muertas y a los tres días resucitaban. Sin embargo, fueron destruidos mediante un torrente de agua caliente. En el tercer intento fue que vino Jesucristo quien creó la humanidad actual.

²² Véase Page, *Religión y política...*, p.43.

de la tierra no respondía a las necesidades nutrimentales de las deidades, ya que, aunado a su incapacidad física para realizar algunas actividades inherentes a la labor de adorar, como es cargar y trasladar a la deidades durante las procesiones, no sentían ni profesaban respeto hacia éstas, por lo que no se interesaban en cumplir el mandato primigenio; aunando a ello otras características de orden negativo que, como se hizo notar más arriba, se resaltan, como el hecho de que no sabían comer y no tenían educación. En síntesis, que no eran como los que los podrían suplir y en ese momento habitaban la parte inferior del mundo.

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

Ahora bien, la condición para su permanencia, en este caso, dado que ya no se vislumbra la destrucción de la humanidad, pero sí la de volver a su situación anterior, estriba en cumplir en forma perenne con el mandato primigenio, lo que permite a la humanidad que actualmente reside sobre la superficie de la tierra, además de mejorar sus condiciones existenciales, mantenerse en una situación de menor sufrimiento, en el sentido de que en el mundo inferior: primero, la naturaleza es áspera y seca; segundo, no hay alimentos, por lo que la gente se tiene que alimentar del olor de los alimentos que consumen los que están

²³ De trece *jpoxtavanej*, todos los provenientes de Chamula y algunos de San Pedro Chenalhó, lo cual obviamente no es estadísticamente significativo, pero de alguna manera muestra una tendencia.

sobre la superficie de la tierra; tercero, cuando el Sol, en su recorrido, pasa por esos lugares, irradia un calor tan abrazador, que si quienes viven bajo de la superficie no se protegen, pueden sufrir de graves quemaduras, mientras que cuando transcurre sobre la superficie de la tierra, la temperatura del lugar es fría en extremo.²⁴

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

En la segunda versión del mito, se narra que inicialmente los ancestros de los actuales tzotziles –y se presume que también el resto de la humanidad- fueron colocados, por el Señor Jesucristo, en la primera tierra, una superficie completamente plana. En ésta, la gente no requería de esfuerzo alguno para allegarse sustento; no se conocía el agotamiento, el hambre, la incomodidad; en síntesis, el sufrimiento. Las deidades celestiales suponían que al permitir que la gente viviera una vida fácil y confortable, no encontraría impedimento

²⁴ Para Zinacantán Fabrega, *Illness and shamanistic...*, p. 25, y San Pablo Chalchihuitán, Köhler, *Chonbilal ch'ulelal...*, p. 1, se habla de la existencia de enanos que viven bajo la superficie de la tierra, al los que se denomina *koncave'etik; pixulum*, en Venustiano Carranza, Díaz de Salas, *Notas sobre la visión...*, p. 259. Sobre el particular se nos dice que el Sol y la Luna en su circuito pasan por esos lugares, pero tan cerca, que la gente va desnuda y tiene que usar sendos sombreros para no ser quemados. En otra parte del mismo documento de Fabrega, *op. cit.*, p. 101-102, y en el documento de Köhler, *op. cit.*, p. 1, señalan que éstos son demasiado débiles para trabajar, se alimentan del olor de las comidas y en lugar de los sombreros que Fabrega menciona, se cubren la cabeza y la nuca con lodo. Cuando el Sol se encuentra sobre el cenit de *kolontik*, en la superficie de la tierra será la media noche.

para centrar todas sus energías en servirles, mencionándolas, adorándolas y nutriéndolas. Pero sucedió que sus criaturas adoptaron una actitud arrogante y ni por asomo se acordaban del mandato primigenio y mucho menos de dar manutención a sus creadores.

Así, las deidades en vez de optar por el exterminio de esta humanidad, se tomaron cinco días para modificar el mundo. Para ello, hicieron piedras, y con ellas montañas y cerros, con lo que se le dio estabilidad y fuerza a la tierra. Estas estructuras son consideradas por algunos de los tzotziles de hoy como pilares del mundo²⁵; también, crearon cuevas, barrancas, grandes cañones; ojos de agua, arroyos, ríos, lagunas y mares. Todo ello con el objeto de habitarlos con deidades secundarias asignadas a la tierra con orden de coadyuvar a que la humanidad cumpliera el mandato sagrado; además, muchos más árboles y otras plantas.²⁶

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

²⁵ López Austin, *Cuerpo humano...* p. 74-75, en relación con los nahuas prehispánicos, nos habla sobre la presencia de las columnas sostenedoras del mundo, a través de las que se desplazaban los chamanes por el tiempo.

Por otro lado, Köhler, *op. cit.*, p. 88, a partir de un estudio realizado en la década de 1960 en San Pablo Chalchihuitán, municipio vecino de San Pedro, reporta que los pilares del mundo se localizan en la dirección de los puntos solsticiales y no en relación con los puntos cardinales, además menciona un pilar en el centro, situado en lo que se considera es el ombligo del mundo. Pitarich, *Ch'ulel...*, p. 203-204, en su etnografía sobre Cancú, Municipio tzeltal, menciona que la base de las columnas sostenedoras del mundo se encuentra en *K'atinbak*.

²⁶ En la década de 1960, entre los andreseros, Holland, *op. cit.*, p. 71-72, reportó un mito, en el que se menciona una tierra plana, sin embargo en esa versión aún es notoria la raíz prehispánica, dado que se narra la creación y destrucción de varios intentos de humanidad:

"[...] Un curandero de mediana edad de Larrainzar oyó relatar a su padre los siguientes acontecimientos:

"Este es el tercer mundo y, antes de él, hubo otros dos. En el primero, la tierra era completamente plana y no había Sol, sino sólo una luz muy débil. Había muchas personas en ese mundo, pero eran imperfectas y no sabían morir; esto no agradaba a los dioses y por ello enviaron un diluvio que acabara con el mundo. Únicamente los sacerdotes escaparon a la muerte porque eran monos aulladores y monos arañas y treparon a los árboles más altos para salvarse.

[...] Destruído el primer mundo y muertos sus pobladores fue creado otro y nuevamente poblado por personas. Pero éstas también eran imperfectas porque no permanecían muertas después de morir; a los tres días volvían a vivir y seguían viviendo eternamente. Esto tampoco agradó a Dios quien decidió, entonces, destruir el mundo con un torrente de agua caliente. Cuando comenzó a caer el agua, algunas personas se refugiaron en las cuevas, pero todos murieron y por ello encontramos con frecuencia huesos humanos en las cuevas: son los restos de los habitantes del segundo mundo."

sus obligaciones.

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

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

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

obligándolo a realizar el trabajo para el que fue creado, como sería el factor persona, otro elemento prehispánico, del que hablaremos con mayor detalle en otro capítulo y otros más recientemente adquiridos, como los libros o libretas de registro divino, deidades del panteón católico y lugares habitados por éstas.

Otro hecho mítico que apunta hacia el planteamiento inicial que se sustenta, se relaciona con el objeto de la creación de la palabra y su objetivo. El mito establece que primero la gente no hablaba, el Sr. Jesucristo percibió que eso hacía del humano un ser incompleto, entonces dotó a la humanidad de la palabra, para que hablara igual que los dioses, principalmente para que pudiera dirigirse a Él. Para lograrlo, le pidió a su madre la “Virgen de Santa María” que hiciera tres tortillas con “hoyitos” y se las dio a comer a la primera pareja; por eso ese secreto se usa con los niños que no quieren hablar, se les administra y en un corto lapso de tiempo empiezan. Ese hecho también marcó la idea del origen de la tortilla.

Al dotar a la humanidad de palabra, Dios ordenó que se utilizara para decir cosas buenas y no mentiras, y así se hizo. Pero luego el Diablo “[...] metió los chismes, las mentiras y las malas palabras.”²⁷

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

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

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

El Sr. Jesucristo le dijo que la única razón por la que la había creado fue para dar cobijo, criar y sostener a sus hijos los humanos, y para ellos había también creado los árboles y todas las cosas; que no tenía ningún otro lugar donde ponerlos y que por lo mismo ella los tenía que aguantar, debía ser la “cargadora”, la “abrazadora” y los debía besar a todos.

No quedándole otra alternativa y, además, sabiendo que dependía de los hijos de Dios para su manutención, adoptó su papel de Santa Tierra Madre, amable, protectora y nutridora, sapiente de todos los pecados y delitos.

Además de sostener a la gente, la Madre Tierra hace crecer, sobre su superficie, los alimentos que le permitan mantenerlo; cuando se le pide, protege de caer en manos del Diablo y sus ayudantes. Ella ha llegado a querer tanto a sus hijos que hasta permite que se le lastime con el azadón, el machete o el pico, a la hora de preparar la tierra y sembrar; que se ponga sobre su faz la suciedad; que se le pise y se cometan pecados; que se queme su hierba, su zacate, los montes. Por eso cada día se le debe pedir perdón y protección y periódicamente ofrecerle un ayuno, hincarse, y antes de empezar a trabajar sobre superficie, se le debe de pedir perdón y permiso.²⁸

Respecto a este último punto, si bien no explicitado por nuestros colaboradores, es posible discernirlo a partir de la narración interminable, acerca de las batallas que libran

²⁷ Colaborador. Juan, p. 85.

²⁸ Por otro lado, Guiteras, *Ibidem*, p. 234-235. nos dice en su trabajo, que la Madre Tierra tolera de mala gana a la gente, que hace presa de sus criaturas, en ocasiones el hedor de algunos nada higiénicos hijos de

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

sobre la tierra el bien y mal; la deidad Madre Tierra es la única deidad del panteón tzotzil actual, que sigue siendo concebida con cualidad dual: capaz de criar, dar cobijo y nutrir a sus hijos, pero también de aniquilarlos de la manera más violenta, atrayéndolos hacia los precipicios o la profundidad de las aguas, así como dar cauce al bien o al mal, según se le pida.

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

Así pues, la presencia de la Tierra en el mito, indica y refuerza con claridad el sentido de la misión primordial de la humanidad, la razón última de su existencia, cumplir el mandato de adoración y manutención de *Riox*.²⁹ ligándose como los otros elementos descritos a la dinámica del mandato primordial.

4.3. LIBROS O LIBRETAS DE REGISTRO DIVINO.

Un elemento clave, seguramente legado de la Colonia, son los Libros o Libretas de registro. Las deidades celestiales llevan el registro pormenorizado de todos los actos de sus

Dios va más allá de lo tolerable y cuando encuentra la oportunidad, arrastra los *ch'utel* de las personas a sus profundidades y de esta manera los enferma. La procreación la ofende sobre manera.

²⁹ En la década de 1960 Guiteras, *op. cit.*, p. 234-235, reportó entre los pedranos que la Madre Tierra era considerada como guardiana de la tradición, la rectitud y el orden moral.

hijos, haciendo anotaciones en unos libros, libretas o listas gigantescas. De estos documentos, en una versión se dice que de ellos están encargados varios dioses secretarios y el Padre Secretario; y los encargados de revisar las anotaciones son los dioses policías; pero otra establece que quienes revisan los Libros son San Pedro o San Pablo, e informan al Sr. Jesucristo sobre los actos de los difuntos, para determinar el paradero de sus *ch'ulel*.

Las deidades encargadas, cada hora checan lo que hacen las personas y lo registran en los libros.³⁰

En una versión se dice que existen 2 libros, uno en que se registra todo el bien que se hace y, en el otro, todos los pecados-delitos que se cometen. Otra establece 3 de éstos libros; con pasta de plata, cada uno de estos pesa como 300 Kg. y son del tamaño de una casa. Se dice que uno de estos libros está en el cielo, otro en la tierra y el tercero en el infierno. Uno es verde, uno celeste y el último negro. El colaborador aclara que en su sueño no le explicaron que significaban los colores, pero deduce que en la negra están los pecados-delitos más graves; en la celeste los pecados –delitos menores y, en la verde, cuando no hay pecados.

En los Libros, además del nombre de la persona, lugar de nacimiento y residencia, fecha de nacimiento y probable fecha de muerte, también se registra, en primer término, quien ha cumplido con las obligaciones de nutrir a las deidades: orado, ofrendado con velas,

³⁰ Holland, *op. cit.*, p. 74-75 y 122, reporta, que las deidades celestiales llevan un registro minucioso de los actos de sus hijos en la tierra y que la información les llega por una intrincada, pero eficiente vía: “Los dioses del cielo deliberan en conjunto acerca de los asuntos del mundo que gobiernan. Desde sus respectivos puestos en el nivel decimotercero del cielo, el Dios Sol y los santos patrones de los diversos municipios mantienen una vigilancia constante sobre la población de sus municipios correspondientes así como sobre el mundo de los espíritus de las montañas sagradas. Las deidades superiores mantienen un contacto ininterrumpido con las inferiores así como con los principales dioses ancestros de cada montaña sagrada. Si se comete un pecado, ya sea en el mundo real o en el de los espíritus, los santos y, en último lugar el Dios Sol, reciben aviso a través de esos largos canales que llegan hasta el cielo; incluyen el pecado en su catálogo y lo cargan a la cuenta del que lo cometió. Periódicamente los dioses consultan y deciden los castigos que han de enviar a los que han pecado en su contra; es así, como cada quien liquida sus deudas con las deidades.”

incienso, plantas y flores; ayunado, hincado y llorado a Dios y cuantas veces; en segundo, se registran uno a uno y en forma pormenorizada los pecados-delitos cometidos por cada persona, sobre todo en el libro que lleva el Diablo, como sería golpear a las esposas y los hijos; tener otras mujeres u hombres fuera del matrimonio; meterse con personas casadas, robar y asesinar. Por otro lado, también el registro de las buenas acciones, las que predominantemente se anotan en el Libro que está en el cielo.

La función más importantes de los Libros de Registro Celestiales, se da, en el caso de quienes creen que se realiza en un juicio inmediato al deceso y por lo mismo consideran la existencia del infierno en su revisión inmediata después del deceso; y, durante el juicio final, para los que dicen que el infierno aún no existe y en consecuencia todo premio y sanción se otorgarán en este evento universal. En ambos casos, a cada persona se le lee o leerán, en que medida cumplió con las obligaciones de nutrición a las deidades, cuáles y cuántos fueron sus pecados-delitos y cuántas y cuáles sus buenas acciones. Acorde con ello se le juzga o juzgará, y según sea el resultado, se colocarán del lado derecho los “buenos” y del lado izquierdo los “malos”. Cada persona tendrá derecho a tres días de aclaración, en que se les preguntará porqué no ofrendaron y porqué cometieron cada uno de los pecados-delitos que tienen anotados en lo libros; luego es que se emitirá el juicio definitivo, tal y como sucede en la tierra cuando alguien comete algún delito que lo lleva a la cárcel, primero se le somete a tres días de aclaración, porque así lo dejó Dios.

Asimismo, en la libreta se asienta el orden y fechas en que los hijos pequeños de Dios irán padeciendo las enfermedades celestiales, que son conocidas como sarampión, varicela, tosferina, parotiditis, etcétera; también se anota cuando una persona ha nacido en día lunes o miércoles y si se hicieron las ofrendas pertinentes, para evitar que la persona pertenezca al Diablo.

Cuando una persona ha acumulado una cantidad de pecados-delitos y no se ha encomendado y pedido perdón por éstos, así como ofrecido regalos a las deidades para su protección, en los libros consta, y la persona es dejada a su suerte, abandonada y seguramente, al caer en las manos del Demonio, enfermará y de no rectificar, seguramente morirá.

En estas listas, también consta qué cargos y responsabilidades, o no, tendrá cada persona, ahí están los nombres de los que son y serán representantes de *Riox*.

A los *jpoxtavanej* se les vigila más que a otras personas: si cumplen con las “promesas” que les fueron entregadas, si salen a curar siempre que se les solicita y de buen grado, si terminan sus tratamientos y dejan a los enfermos sanos y comiendo, si engañan a la gente, si cobran, si piden más de lo que la gente puede ofrecer a cambio de sus servicios, si su comportamiento es arrogante o sencillo y de buen trato. Todo ello registrado minuciosamente en los libros y revisado a cada momento.

Pero también, los *jpoxtavanej* antes que nadie, por sus esfuerzos aquí en la tierra, seguramente, si cumplieron a cabalidad, al morir se van por el camino recto, el estrecho, lleno de flores, el que sólo es para unos cuantos, el que lleva al Cielo.

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

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

relativo a los delitos, los pecados.

4.4. EL QUEHACER DE LAS DEIDADES EN EL CAMPO MÉDICO.

4.4.1. Estructura del Universo.

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

La idea sobre escalones o estratos del mundo, ha sido reportada en Mesoamérica, y por supuesto entre los antiguos mayas, para quienes el cosmos estaba estratificado en nueve o trece pisos celestes y nueve para el inframundo: cada uno de los cuales, al igual que entre los pedranos y chamulas de la actualidad, estaban habitados por diferentes deidades.³¹

En este apartado nos referiremos a los diferentes niveles del cosmos ya como estratos o pisos entendiendo con esto la sobreposición de unos sobre otros o ya bien como habitaciones, según el contexto.

Entre los actuales tzotziles de San Pedro Chenalhó y San Juan Chamula, las referencias al número de estratos entre el Cielo y la Tierra es variable, y son concebidos como un continuo en el que se intercalan varios estratos, que van de tres a trece.³² En este sentido, en varios de los testimonios se deja ver que un *j'ilol* en su iniciación onírica, viaja a tantos estratos como poder se le entrega y muchos afirman que sólo existen el número de estratos

³¹ López Austin, *op. cit.*, p. 62-63; Montoliu, *Cuando los dioses...*, p. 41.

³² Al respecto, en la década de 1960 Holland, *op. cit.*, p. 69, reportó respecto a lo que era San Andrés Larrainzar, lo siguiente:

“La tierra es el centro del universo, siendo una superficie plana y cuadrada, sostenida por un cargador en cada esquina. Ven el cielo como una montaña con trece escalones, seis en el oriente, seis en el occidente, con el decimotercero en medio formando la punta del cielo. Desde abajo se asemeja a una cúpula o un taza puesta sobre la superficie de la tierra. Una gigantesca ceiba sube del centro de la tierra, el cielo, es una enorme montaña o pirámide. Este concepto de “montaña de la tierra” se simboliza muchas veces en los antiguos códices. Bajo la tierra está situado el mundo inferior, *Olontik*, el mundo de los muertos, constituido por nueve, trece, o un número indeterminado de escalones.”

Asimismo, los pableros de la década de 1960, según reporta Köhler, *op. cit.*, p. 1, concebían el Universo dividido en tres planos rectangulares sobrepuestos, de los que la superficie terrestre era el del centro; el superior, lejos de la tierra, el cielo (*vinajel*) sostenido por cuatro postes o dioses; por debajo el *kolontik* donde

que han recibido.

Otros, opinan que no hay estratos, que tan sólo es algo simbólico que se menciona en el rezo, lo que realmente representa son los días que Jesucristo trabajó en la creación empezando un lunes y terminando un sábado, trece días; sino, significaría el número de puertas a través de las que se tiene que pasar para llegar a Dios, mismas que están guardadas por un número equivalente de deidades soldado, que evitan que algunos de los que están “dentro” puedan escapar. Pero también nos dice que cada puerta es vigilada por dos deidades soldado. Uno de los colaboradores, quien niega la existencia de estratos, nos indica que hay diferencias en la forma en que se reciben las promesas y que a algunos les entregan estratos y a otros, como él, no, sin embargo no niega su posible existencia.

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

Así, las opiniones respecto al número de estratos o habitaciones es muy variable³³, de tal manera que ni siquiera se puede afirmar que exista una tendencia a favorecer cierto número. Parece ser que tal precisión no es tan trascendente, sino más bien la función que tienen entre tradicionalistas chamulas y Chenalheros.

Del análisis de la información relativa a la estructura del mundo, se puede concluir que independientemente del concepto que vierten los diferentes colaboradores sobre la estructura del universo, hay coincidencia en que en esta se distinguen tres regiones fundamentales: Cielo, entre el Cielo y la Tierra y en torno a la superficie de la tierra.

habitan personas de aproximadamente 1 m. de estatura. Además, este mismo autor en la página 105, señala, que el Universo tiene la forma de una casa de las del tipo de techo de paja.

³⁵ (5 de 13 escalones.; 1 de 9 escalones; 3 de 3 escalones; 1 de 2 escalones; 1 de 5 escalones y 1 de 9 escalones.)

Considerando dentro de esta estructura tanto el plano natural como el sobrenatural, teniendo lugar, en este último, tanto las experiencias de la mayoría de las entidades anímicas de la persona, como las experiencias oníricas.

Al respecto, Arias, en la década de 1970, escribió que tanto *tzeltales* como *tzotziles* conciben el mundo como una unidad a la que se denomina *vinajel-balamil* (cielo-tierra):³⁴

Sostiene que la vida, el estado de vigilia, tiene lugar sobre la superficie de la tierra mientras que las experiencias oníricas en el plano del *yan vinajel-yan balamil* o otro cielo-otra tierra; por lo que toca a *ch'ulel* y *vayijelil* pueden desplazarse en ambos ámbitos. Lo que sucede en cielo interno-tierra interna, no está muy claro.³⁵

4.4.1.1. Cielo.

En el Cielo *Vinajel*, vive el Padre Celestial, arriba del Sr. Jesucristo. A diferencia de lo que sucede entre el Cielo y la Tierra y ésta misma, ahí no hay estratos, es residencia tan sólo del Padre, del Sr. Jesucristo y de la Virgen. El Sr. Jesucristo es quien se ocupa de los asuntos de los humanos, se sienta sobre una silla de oro y tiene una oficina donde se reúne con otras deidades menores a tratar diversos asuntos referentes a sus hijos. En ésta, hay una mesa de oro con 4 sillas.³⁶

La humanidad tiene prohibido llegar al cielo, principalmente porque come y despiden un olor fuerte y desagradable³⁷, y los dioses celestiales no lo aguantan. Por eso a los que realizan un viaje onírico a este sitio, les enseñan ese lugar desde lejos –como a 1 Km. de distancia-. En otra versión se dice, que si a una persona le permiten entrar al Cielo, no debe tocar nada.

³⁴ Arias, *op. cit.*, p. 39.

³⁵ *Ibidem*, p. 39.

³⁶ Holland, *op. cit.*, p. 69, reportó los mismos datos en la etnografía realizada en San Andrés.

Por un lado, se describe que el Cielo está en el aire, porque Dios no necesita tener donde pararse; por otro, que es como un monte lleno de flores, las que se describen de diferentes colores o sólo blancas; además, plantas alrededor de una casa con 4 ó 6 lados, de oro y plata, llena de arcos y puertas de oro. Alrededor hay frutales como caña, naranja y lima. Al entrar se percibe el perfume de las flores de naranja y lima.

Los datos relacionados con la estructura del Cielo: riqueza, lujo, belleza, blancura; así como la posición de espectador lejano, despreciado y limitado en su movilidad, a mi manera de ver muestra la asimilación que ha tenido lugar respecto a la posición social y situación de opresión en que han vivido los pueblos indígenas desde la llegada de los españoles.

En alguna parte del cielo, no se precisa cual, se guarda la esencia de la materia sagrada que ha sido ofrendada por los *j'iloletic*: el olor del copal, el calor de velas y veladoras, la fragancia de las flores y el calor y estruendo de los cuetes.³⁸

La Virgen de Santa María, tiene una casita rodeada de flores de diferentes colores. Se dice que junto está la casita de la Virgen de Guadalupe.³⁹

³⁷ Ciertamente en esta aseveración, el colaborador no hace distinción entre el *ch'ulel* elemento etéreo de la persona y, por lo mismo, se esperaría que sin olor, y el elemento corpóreo, que requiere de alimentación y desechar.

³⁸ En la década de 1970 Fabrega, *op. cit.*, p. 25, documentó entre los zinacantecos que arriba de la tierra se ubica el cielo, donde viven el Padre Sol "*Totil K'akal o Kahvaltik ta vinahel*" y la Madre Luna "*Ch'ul me'tik*" que según la referencia, algunos colaboradores los identifican como el Dios Padre de la religión católica y otros con el Sr. Jesucristo.

Por otro lado, Köhler, *op. cit.*, p. 1, relata que entre los pableros, en la década de 1960, se decía que la región más peligrosa del Universo era precisamente el techo del mundo, habitado por seres malévolos deseosos de devorar las almas de los humanos

³⁹ Llama la atención como en la última década, el culto a la Virgen de Guadalupe ha ido aumentando en importancia entre chamulas y Chenalheros, en este sentido destaca la participación de las "Antorchas Guadalupanas" –grupos de jóvenes que corriendo por tramos, llevan una antorcha ya desde su comunidad al templo de la Virgen en San Cristóbal o viceversa- provenientes de estos pueblos, durante los días en que en San Cristóbal de Las Casas se celebra la Fiesta de esta virgen.

4.4.1.2. Entre Cielo y Tierra.

La importancia de esta región, si así se le puede llamar, estriba en que en sus diferentes niveles, --los que sean, 3 ó 9- superpuestos unos sobre otros⁴⁰, alberga diferentes elementos que por el lado de la cercanía con la Tierra se acercan a lo mundano y conforme al Cielo, a lo sagrado.⁴¹ En general, en los primeros estratos en dirección a la cúpula celeste, se dice que viven los espíritus de los Apóstoles; se describe insistentemente que uno de los estratos no está habitado, que no es visitado por nadie, ni por el Sr. Jesucristo, y se presume que será el infierno una vez que tenga lugar el fin del mundo, en éste se pueden observar hermosos mares o inmensos jardines; en otro, que es de relevante importancia y al que algunos nombran Jerusalén, residen los *ch'udel* de los muertos, donde descansarán hasta el día del fin del mundo, en que sean enjuiciados.

Algún o algunos estratos a lo sumo dos, están habitados por pequeñas personas, que según refieren quienes han viajado a esos sitios, sufren en demasía, son muy envidiosos y violentos, y es manifiesto su deseo de dañar a los *ch'udel* de los humanos que osan aventurarse por su territorio.

También entre los estratos superiores, se llegan a describir estratos donde las deidades poseen grandes fábricas destinadas a la producción ya de automóviles o aviones.

San Cristóbal de Las Casas se celebra la Fiesta de esta virgen.

⁴⁰ Sobre los escalones, estratos o planos del Universo, hay una interesante discusión que entabla Köhler, *op. cit.*, p. 110, respecto al modelo piramidal del universo tzotzil que Holland presenta, comentado que en una revisión que él hace de la etnografía realizada entre tzotziles, en todos los casos encontró, que los diferentes estratos, independientemente del número de estos, se superponen unos a otros; y no como plantea Holland, *Medicina...*, 69: "[...] La tierra es el centro del universo, siendo una superficie plana y cuadrada, sostenida por un cargador en cada esquina. Ven el cielo como una montaña con trece escalones, seis en el oriente, seis en el occidente, con el decimotercero en medio formando la punta del cielo."

⁴¹ Pensamos que dicho espacio sería el equivalente de lo que Arias, *op. cit.*, p. 39, denomina otro cielo- otra tierra, cuando se refiere a los componentes estructurales del Universo: "[...] sus aspectos o partes son los siguientes: cielo interno-tierra interna (*yut vinajel-yut balamil*) u otro cielo-otra tierra (*yan vinajel-yan balamil*) y superficie del cielo-superficie de la tierra (*sha vinajel-sha balamil*) o este cielo-esta tierra (*li' ta vinajel-li' ta balamil*)."

En un estrato que la mayoría de los colaboradores sitúan cerca del Cielo, se sitúa al Padre Sol, *Ojoroxtotil*⁴².

Además de la función que los mencionados estratos tienen en la Organización del mundo tzotzil; desde la perspectiva del campo médico juegan un papel de gran trascendencia, toda vez que lo bello y lo prohibido, constituyen, una invitación, prevista por las deidades, para hacer caer en diversas trampas a los *ch'ulel* de los humanos que no han cumplido con el mandato sagrado, entidad siempre curiosa, que fácilmente cede ante la permanente tentación a que incitan dichos lugares.

4.4.1.3. En torno a la superficie de la tierra.

Para la mayoría de los colaboradores, en torno a la tierra existen de dos a tres estratos, a saber: la superficie de la tierra, *Osil-balamil*⁴³ donde residimos, como ya se mencionó, tanto los humanos, como las deidades secundarias; bajo la superficie de la Tierra, *Olol*⁴⁴ donde reside la humanidad que se mencionó precedió a la actual sobre la superficie de la Tierra. Y los que conciben tres, que son los menos, el inframundo o infierno, o sino, el "final del mundo", donde se comercia con las almas atrapadas por los seres malignos.

La parte que habitamos, tiene, entonces, una ubicación intermedia, esto debido a la importancia que la humanidad tienen para *Riox*, este estrato facilita su protección. También

⁴² Sobre el *Ojoroxtotil* Guiteras, *op. cit.*, p. 231, nos dice lo siguiente: "El *Ojoroxtotil* o Señor Padre Devorador de Jaguares (que se deriva de *Ahau* y *Ax* o *Axex* de los mayas) recibe también el nombre de Dios y siempre se dice que existió "en el principio". Recibe, igualmente, el título de *Totimal* (principio masculino, que mi colaborador me tradujo por Padre de Todo)."

⁴³ Como expresa Guiteras, *op. cit.*, p. 231, "*Osil-balamil* es el mundo en que vivimos; el concepto que esta palabra expresa abarca el Universo: por lo tanto, el Sol y la Luna pertenecen al *Osil-balamil*. *Osil-balamil* tiene de acuerdo con su descripción, forma cuadrada, como la casa y la sementera; y el cielo está sostenido por cuatro pilares "como postes de una casa" y rodeado de agua. Broda, *op. cit.*, p. 479, nos deja ver que en el contexto de la Cosmovisión prehispánica, se concebía el espacio debajo de la tierra como lleno de agua.

⁴⁴ Guiteras, *op. cit.* p. 231; señala que: "[...] existe otro estrato cuadrado, donde moran los *yajob*, los enanos, gentecilla que nunca a "pecado". Se dice que ellos viven el *O'lol*. El *O'lol* constituye la parte media o centro de *Osil-balamil* el interior del cubo donde, de igual manera se localiza el *Katibak*, o reino de los muertos."

para eso, Dios dejó a los Apóstoles en las iglesias y a los *Anjel* en las cuevas y en los ojos de agua.

4.4.1.3.1 *Cerros y cuevas.*

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

“[...] se explica por el hecho de que continúan en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria y el deseo de controlar estos fenómenos. Por tanto, los elementos tradicionales de su cosmovisión siguen respondiendo a sus condiciones materiales de existencia, lo cual hace comprender su continuada vigencia y el sentido que retienen para sus miembros.”⁴⁵

Entre los tzotziles actuales, son de importancia vital, por constituir, en la geografía de la cosmovisión, lugares sagrados y, en relación con el campo médico, núcleos importantes en la génesis de la salud o la enfermedad:⁴⁶ por ello, su estructura y organización no puede

⁴⁵ Broda. *Etnografía* ... , p. 168. Sobre el particular, también ver Medina. *Arqueología y etnografía*... , p. 449.

⁴⁶ Mercedes de la Garza, *El Universo*... , p. 240, cita a Guiteras. Holland y Laughlin a colación de las cuevas, sin embargo estas referencias proceden de los Altos de Chiapas. Thompson, *Historia y...*, p. 380, menciona que los Tzultacahs deidades mencionadas por todos los Altos de Guatemala, entran a sus moradas bajo las montañas a través de las cuevas o cenotes. Por otro lado, López Austin, *Cuerpo humano*... , p. 64, reporta que entre los nahuas se pensaba que: “El mundo inferior, terrestre, acuático, daba origen a los ríos, a los arroyos, a los vientos y a las nubes, procedentes todos de los grandes depósitos que se erguían sobre la superficie de la tierra. Estos (los montes) liberaban sus cargas ya por manantiales, ya por elevadas cuevas de las que partían nubes y vientos para ocupar su sitio celeste. Era el mundo inferior un mundo plétórico de riquezas (aguas, semillas, metales); pero concebido como avaro y cruel por los agricultores, dependientes del inseguro régimen pluvial. Ellos imaginaban este mundo terrestre y acuático contaminado por la muerte y custodiado celosamente por los peligrosos “dueños” de manantiales y bosques. Aún hoy los lugares de donde procede la riqueza - fuentes, bosques, minas - se conciben como puntos de comunicación entre el mundo de los hombres y el de la muerte, guardados por los *ohuican chaneque*, los dueños de los lugares peligrosos” y, más adelante. *Ibidem*, p. 74 y 75. “Se cuenta en ellos que personajes míticos y hombres usan como vías de acceso las cuevas, los lagos, los manantiales y los troncos huecos de árboles y bejucos: estos últimos aluden sin duda a los conductos habituales de los dioses. Frecuentemente se hace mención a la perplejidad de los personajes al regresar a la superficie de la tierra en un tiempo distinto al que esperaban encontrar.” También, pero en relación con los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Aramoni, *Complejos Conceptuales*... , p. 8, a colación del Susto, dice:.... para suplicar a los señores del inframundo que protejan y devuelvan el espíritu extraviado por algún Susto “accidental” en alguno de los innumerables lugares peligrosos, puertas de entrada al corazón de la tierra, custodiadas celosamente por diversas fuerzas divinas menores.”

dejar de mencionarse para una mejor comprensión del problema de estudio que nos ocupa.

La cueva⁴⁷, en general se encuentra en estrecha relación con la montaña o cerro, de hecho constituye uno de los accesos a *yan vinajel-yan halamil* otro cielo-otra tierra⁴⁸ que yace en su interior. por lo mismo, conceptualmente constituyen lo mismo y su tratamiento en el discurso se entremezcla frecuentemente.

Así como en el Universo, la estructura a base de estratos se reproduce en el interior de las cuevas-cerros. Llegan a tener hasta doce niveles o habitaciones y trece puertas. En cada uno, los *Anjel* que las habitan, almacenan los diferentes productos y cosas que yacen bajo su poder. Según una de las descripciones con que se cuenta, en un nivel almacenan la semilla de maíz; en otros, frijol, semillas de verduras, fruta, chile, tomate y arroz; animales como: pollos, cerdos, caballos y becerros; en otro, el agua⁴⁹. Por ello a los *anjel* se dirigen las plegarias para que *Riox* otorgue buena lluvia y consecuentemente abundantes cosechas.⁵⁰

El conocimiento de estos pormenores está en manos de los *j'iloletic* y de los rezadores de los cerros, porque ello es lo que les permite hacer en forma adecuada las peticiones que

En Asia, Eliade, *Chamanismo...*, p. 169, entre los Altaicos, hace mención de las cuevas como punto de entrada los infiernos.

⁴⁷ Heyden, *La matriz...*, p. 501, nos dice que en casi todas las épocas y culturas, en México, la gran matriz de la tierra esta representada por la cueva. Nos habla de Chicomostoc, mítico lugar de 7 cuevas donde tuvo lugar la creación tanto de deidades como del género humano.

⁴⁸ Broda, *op. cit.*, p. 479-480, reporta un relieve grabado sobre la roca de una cueva en el sitio Preclásico de Chalcatzingo, Morelos, en el que la entrada de la cueva se simboliza como las grandes fauces del "Monstruo de la Tierra" y acota la importancia que se atribuye a las cuevas, señalando la construcción de la Pirámide del Sol en Teotihuacan sobre una cueva natural.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 466, señala que entre los Mexica: "Se decía que la lluvia procedía de los cerros en cuyas cumbres se engendraban las nubes. Para los Mexica las montañas eran sagradas y se concebían como deidades de la lluvia. Se les identificaba con los *tlaloque*, seres pequeños que producían la tormenta y la lluvia y formaban el grupo de servidores del dios *Tláloc*." En el mismo documento en la página 478, nos dice que durante la temporada de secas, el agua era almacenada en el interior de los cerros para soltarla en la temporada de agua, y no sólo el agua, también el maíz y todo el alimento. También señala, en las páginas 479-481, que existía una comunicación subterránea entre los cerros, las cuevas y los ojos de agua con el manto de agua situado en el interior de la tierra, y que dichas aguas procedían del *Tlalocan*. Datos semejantes han sido reportados en México, Guatemala, Belice y Honduras.

implican a la cueva y sus deidades.

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

En otras habitaciones de la cueva-cerro se guardan animales dañinos y plagas⁵¹. Nuestro colaborador en un viaje onírico visitó una repleta de culebras. A estos animales, los *Anjel* los liberan cuando quieren infligir un castigo a la comunidad por no ofrendarles cuando corresponde o por no respetarlos.

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

⁵⁰ Heyden, *op. cit.*, p. 502, que muchas de las ceremonias que en México se celebran en torno al agua tienen lugar en las cuevas. Los graniceros que viven en las faldas del Popocatepetl y del Iztac Cihuatl.

⁵¹ Arias, *El Mundo...*, p. 32, refiere que las plagas están principalmente dirigidas al exterminio del maíz, como una forma de privar al hombre de su sustento principal.

cantidad de velas y seis cruces, y dentro los restos de velas grandes.

En esta misma región, al noreste de Municipio de Chenalhó, un *Anjel* conocido como *Tab*, habita una cueva de un cerro muy grande. Tiene doce estratos y en cada estrato un cuarto. Cada jueves ese lugar sagrado es visitado por muchas personas.

La cueva-cerro *Joj vits* (cuervo) aunque es chica, por sólo tener nueve habitaciones-estratos, tiene mucho poder y trae muy buena suerte. Es habitada por un *Anjel* verde chico. A él también se le pueden pedir semillas, animalitos y salud. Viendo la cueva de este cerro desde el plano del *yan vinujel-yan balamil*, los arcos de las puertas están formados por flores de oro y plata.

Por el rumbo de Chenalhó, hay una cueva, que se llama *Na'oj* o *Natoc*, ahí habita un *Anjel* chico. Algunos pedranos piensan que en la mayoría de las cuevas-cerros de Chenalhó sólo hay *Anjel* chicos.

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

Cuando se pasa cerca de una cueva-cerro habitado por *Anjel* buenos y malos, no se debe decir el nombre de la cueva porque si se hace los *Anjel* malos liberarán culebras⁵² para que asusten a la persona o personas y puedan así atrapar sus *ch'ulel*. Las culebras serían el equivalente de los perros, que ladran y asustan. Así, cuando uno llega a una cueva, hay que observar el comportamiento que los antepasados enseñaron.

En los cerros en que sólo hay *Anjel* buenos ahí se puede hablar libremente, hasta se

⁵² De la Garza, *el Universo Sagrado...*, p. 51, refiere: "También puede considerarse como Dios celeste a Chaac, la deidad de la lluvia, que es tal vez la más venerada en la religión maya y cuyo culto sigue siendo principal entre los grupos mayenses de Yucatán. Su principal asociación animal es la serpiente, [...]; pero es necesario señalar aquí que se trata de una deidad antropozoomorfa, de origen animal, que tiene además una corte de animales compañeros, ligados con la lluvia, como ranas, sapos y tortugas." Más adelante, en la página 133, nos dice: "Como madre cósmica, la serpiente se vincula también con la caverna." También en

puede platicar, como por ejemplo en *Joj vits*, ahí llegan muchos rezadores de los cerros y a veces se forman dos o tres grupos y la gente se queda dos o tres horas.

El día miércoles es un día en que hay que cuidarse, pues al no estar los *Anjel* blancos y verdes, así como los Apóstoles en la tierra, por haber ido a llevar las ofrendas de los tzotziles a Jesucristo, todas las puertas de los lugares que tienen apropiados los *Anjel* negros y rojos, es decir, cuevas, ojos de agua y ríos, están abiertos y fácilmente se puede perder el *ch'ulel*.

4.4.1.3.2. Ojos de agua.

Hay dos tipos de ojo de agua, normales y sagrados, ambos pueden ser de dos clases, los buenos y los malos, lo que dependerá de si el *Anjel*⁵³ dueño es blanco o verde, o bien, rojo o negro.

Los ojos de agua normales, están siempre habitados por algún *Anjel* menor, se encuentran en las planicies o lugares bajos de los cerros, montañas o cañadas. Se dice que cuando el agua es buena, se le indica a los *j'iloletic* por la vía onírica. Cuando alguien llega a vivir cerca de un ojo de agua, tiene que poner velas, porque ahí puede haber mucho peligro.

Los ojos de agua sagrados, se encuentran generalmente en lo alto de las montañas, son manantiales muy antiguos que nunca han dejado de manar, es agua de *Anjel* verdes y

relación con los mayas de Yucatán al analizar los textos del *Chilam Balam de Chumayel*, ubica la forma serpentina ligada a la deidad pluvial.

⁵³ Köhler, *op. cit.*, p. 9, registró que entre los tzotziles de Chaltchihuitán, los *Anjel* ligados a los ojos de agua son del sexo femenino. Al respecto nos dice: "Las diosas del agua viven en manantiales y ojos de agua. Por lo regular se las llama *yahwal nio'*, la "dueña del manantial". La mayor parte de ellas tienen además un nombre propio. Tienen aspecto de mujeres ladinas y a veces se las llaman también *sinyora*, "mujer ladina" o "ladina". En las oraciones de caza no se las toma en consideración, pero por lo demás se las invoca en todas las oraciones que se dirigen a los dioses de la serranía. En ellas no se las trata como una categoría especial, sino que se las invoca junto con una larga lista de dioses de la serranía. Con frecuencia sólo se advierte por el nombre si la petición se dirige precisamente a un dios de un cerro o a una diosa del agua."

blancos muy poderosos; se localizan en sitios secos, donde no debe haber agua; durante las sequías aumenta el fluido y se pone mucho más azul, que es el color que siempre tiene.

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

Los ojos de agua sagrados se encuentran protegidos con una piedra que los tapa, para que no se ensucien con nada. Se dice que en esos lugares se bañaban los abrazadores del cielo y de la tierra, también por eso son lugares sagrados. En uno de éstos (el lugar no se especifica porque es secreto) se dice que llegan 13 *Petun cuch'umetic* que vienen de Chamula, Mitontic y San Pedro Chenalhó. El conocimiento sobre la ubicación de los ojos de agua sagrados también es revelado a los escogidos durante el sueño por las deidades:

"[...] Entonces, pasé por esa piedra blanca y allí encontré 13 Apóstoles parados y me preguntaron: "¿A dónde vas?" Y como me llevaba un señor les dijo que me iba: "[...] a mostrar el ojo de agua, porque es muy buena para él, ya que es *j'ilol*, ayudador de los hijos de Dios aquí en la Tierra, por eso le voy a enseñar. Así que ustedes no pueden decir nada y ahí nos vemos."

Los Apóstoles no dijeron nada y se quedaron allí. Por eso sé que esa agua está cuidada. Además, hay dos *Anjel* que viven allí, así lo he visto, están parados a los costados del agua, por eso nadie puede entrar, sólo si está comisionado por nosotros, si es mandado."⁵⁴

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

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

De estos manantiales se saca agua para la purificación de los enfermos, esto se hace mediante un ritual en el que 3 hombres seleccionados por el *j'ilol* tienen que recoger 13 vasos de agua con un vaso de cristal o taza de porcelana (no se puede meter cualquier recipiente, se requiere de alguno especial) y depositarla en un ánfora; acción que se tiene que realizar tres veces en tres días diferentes, porque son tres días de baño y el enfermo no se puede bañar con agua del día anterior. Para que los 3 hombres puedan acercarse sin riesgo al ojo de agua, es preciso que el *j'ilol*, los purifique y pida permiso a *Riox*.

Como última consideración en relación con los cerros o montañas y ojos de agua, cabe señalar que aún hoy se registra, no con precisión, que son deidades por sí mismos:⁵⁵ se describe, por ejemplo, la montaña, como guardiana ante la entrada de las enfermedades procedentes de otras tierras.⁵⁶

4.4.1.3.3. Lugares sagrados sin residente.

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

⁵⁴ Colaborador Severino, p. 30.

⁵⁵ Guiteras, *op. cit.*, p. 236, reportó que sus colaboradores también denominaron “*Anjel*” a las montañas, los rayos, el tabaco (*moy*) y al maíz.

⁵⁶ También Holland, *op. cit.*, p. 107, refiere la existencia de montañas sagradas, para cada comunidad, de las que a la más importante se le denomina *calvario*.

San Pedro y San Miguel hicieron la apuesta de que quien levantará la piedra se quedaría en lo que hoy es San Pedro Chenalhó. El Señor Jesucristo avaló la apuesta, pero como su preferido era San Pedro, le puso más peso a la piedra cuando San Miguel la cargó y de esta manera ayudó a que San Pedro ganara y permaneciera en lo que hoy es su tierra y su casa. La Madre Santa Catarina se enojó, porque ella también se quería quedar, pero no aguantó el coraje (enojo) y mejor se retiró porque estaba muy nerviosa, y se fue a quedar hasta el último pueblo, para no hacer más corajes ni tener problemas.⁵⁷

Los Árboles. Aunque cada vez tiene menor vigencia la ofrenda a o frente a árboles, al grado de que en el material de campo recolectado constituye una referencia colateral, aún se puede observar. Las ofrendas a árboles o frente a éstos se hacen preferentemente ante especímenes muy viejos, de 120 a 200 años de edad. En el imaginario de los tzotziles de San Andrés de la década de 1960, el árbol aún conservaba un sentido sagrado ya que representaba el árbol de la vida.⁵⁸ Su antecedente reside en la imagen mesoamericana en que la estructura del mundo consiste de cuatro o cinco árboles cósmicos que se elevan desde el plano terrestre hacia el Cielo⁵⁹; sus profundas raíces conectan la superficie de la

⁵⁷ Montoliú, *Cuando ...*, p. 27, refiere: "en Mesoamérica está presente el concepto de la piedra primordial o de la sagrada roca, donde se ocultaba el maíz siendo esta roca símbolo de la Madre Tierra." En relación con el análisis que en el mismo documento, *Ibidem*, p. 26-27, hace sobre el Chilam Batam de Chumayel, nos dice: "... el primer concepto cosmogónico importante es el de la piedra o roca primordial, que representa la Tierra misma como matriz original. Se dice que permanecía sumergida en las aguas caóticas y en la oscuridad total; como sucede en muchos relatos que hablan del principio de la creación. En la mitología universal, estas piedras primordiales suelen representar dicha matriz cósmica, de donde surgieron todas las cosas. La *petra genatrix* es el lugar donde el creador deposita su simiente o sea los granos de maíz, siendo un buen resguardo para el elemento energético primordial y los embriones divinos, humanos, animales, vegetales y minerales. La razón es que la piedra se considera un lugar eterno, durable, capaz de soportar fuego, inundaciones, vientos y terremotos."

⁵⁸ Holland, *op. cit.*, p. 74, refiere que para los tzotziles de la década de 1960, la ceiba seguía representando el árbol de la vida;

⁵⁹ Montoliú, *Cuando los dioses...*, p. 27, respecto al mito de creación contenido en el *Chilam Balam*, refiere: "la semilla del maíz germinó, según se infiere en el relato, por la acción cenital del calor solar, creció y se

Tierra con el inframundo y los diferentes niveles de sus follajes con los estratos que hay entre Cielo y Tierra⁶⁰. Entre los tzotziles de la década de 1960, la mayoría de los reportes⁶¹ señalan la sustitución de árboles por cuatro pilares. Holland⁶², reporta la emergencia de un gigantesca ceiba, que corona la pirámide que conforma los escalones del cielo, mientras que el mundo es sostenido por cuatro dioses cargadores. En la actualidad, cuando los tzotziles hacen referencia a éstas estructuras, hacen la designación de los cerros como sostén de la tierra.⁶³

convirtió en la gran columna de piedra o árbol mítico que sostuvo los cielos. Este árbol se conoce como *Yax Cheel Cab* en la mitología maya o Primer Árbol-del mundo. La tierra (matriz primigenia), el maíz y dicho árbol, tienen estrecha relación en la Cosmovisión maya. Más adelante se mencionan otros cuatro árboles míticos, nacidos igualmente de las semillas del maíz, los cuales se ocultaban en la Tierra y ayudaban a sostener los cielos que el Creador elevó."

⁶⁰ En referencia al imaginario náhuatl, López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 66, menciona que cuatro árboles cósmicos sostienen el Cielo y son vías de tránsito de los dioses y sus fuerzas entre Cielo y Tierra. Noemí Quezada, *Sexualidad*, 53, nos dice: "Con el diluvio desaparecieron los cerros bajo las aguas, cayó el cielo sobre la tierra y todo murió. Reunidos los cuatro dioses, *Tezcatlipoca* Rojo, *Tezcatlipoca* Negro, *Quetzalcóatl* y *Huitzilopochtli*, se dieron a la tarea de levantar el cielo. Cada uno de ellos hizo un camino dentro de la tierra. Para que los ayudase en esta tarea crearon a cuatro hombres; *Cuauhtemoc*, *Itzcóatl*, *Itzmal* (*Itzcalli*) y *Tenexúchtli*. *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca*, dioses en disputa por el poder cósmico, se unen esta vez para sostener el cielo transformándose en árboles, el primero en el *quetzalhuéxotl* y el segundo en el *tezcacáhutl*, «árbol de los espejos». Finalmente, Eliade, *op. cit.*, p. 200-201, refiere: "Pero importa recordar desde ahora que en un sinnúmero de tradiciones arcaicas, el Árbol Cósmico, expresando el propio carácter sagrado del mundo, su fecundidad o su perennidad, se halla estrechamente relacionado con las ideas de reacción, de fertilidad y de iniciación y en última instancia, con la idea de la realidad absoluta y de la inmortalidad. El Árbol del Mundo se convierte así en el Árbol de la Vida y de la Inmortalidad. Enriquecido por innumerables contrafiguras míticas y símbolos complementarios (la Mujer, el Manantial, la Leche, los Animales, los Frutos, etc.), el Árbol Cósmico se presenta siempre ante nosotros como el mismo depósito de la vida y el señor de los destinos." Entre los tzotziles de Venustiano Carranza, Díaz de Salas, *op. cit.*, p. 265, se menciona el diluvio y la conversión a monos.

⁶¹ Guiteras, *op. cit.*, p. 231; Köhler, *op. cit.*, p. 88.

⁶² Holland, *op. cit.*, p. 69. Sin embargo el modelo planteado por Holland es severamente criticado por Köhler, *op. cit.*, p. 108-113, señalando que los datos que presenta Holland son diferentes de lo que se encuentra en la etnografía de otros pueblos tzotziles y le acusa de forzar el modelo europeo presente entre los mayas de Yucatán. Por otro lado, este modelo es idéntico al modelo que Montolieu *op. cit.*, p. 48, presenta en relación con la estructura del mundo presente en el *Chilam Balam de Chumayel*.

4.4.1.3.4. *La Santa Cruz.*

La Santa Cruz⁶⁴, ser vivo distinto del hombre, objeto de veneración sagrada entre los amerindios de México, Guatemala y Honduras⁶⁵, simbolizaba entre los pueblos prehispánicos al árbol de la vida y la fecundidad.⁶⁶ Alrededor del 3 de mayo, días más días menos, se le conmemora⁶⁷ mediante la realización de ceremonias y fiestas en todos los Altos de Chiapas –tal y como en el resto del México indígena- . ya que así como se le vincula con la tierra y lo sobrenatural, también en forma importante con la sequía, el agua, tanto la que llega del Cielo, como la de la Tierra, y la fertilidad.

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

“[...] Cae en el apogeo de la estación seca, cuando se preparan las tierras para la siembra y los campesinos esperan con ansia las primeras lluvias. Este vínculo ancestral con los ciclos estacionales y agrícolas ha pasado prácticamente inadvertido pues en la liturgia católica “la Santa Cruz” no ocupa un lugar tan destacado como la vida ceremonial de innumerables pueblos indígenas.”⁶⁸

⁶³ Colaborador Samuel, p. 23.

⁶⁴ Según refiere López Austin. *op. cit.*, p. 65, para los nahuas: “La superficie de la tierra estaba dividida en Cruz, en cuatro segmentos. El centro, el ombligo, se representaba como una piedra verde preciosa, horadada, en la que se unían los cuatro pétalos de una gigantesca flor, otro símbolo del plano del mundo.” En otro documento, *Hombre-Dios...*, p. 12, resalta que los conquistadores españoles registraron la existencia de la Cruz como parte de la simbología religiosa entre los Mayas de Yucatán.

⁶⁵ Broda. *La etnografía.*, p. 170.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 178.

⁶⁷ Broda, *op. cit.*, p. 476, señala: “La fiesta IV *Huey Tozoztli* para la que los gobernantes de la Triple Alianza acudían a la cumbre del cerro Tláloc, tenía lugar durante el apogeo de la estación seca, y marcaba el tiempo propicio para la siembra del maíz. Estos ritos prehispánicos encuentran su continuación hasta nuestros días en las fiestas de la Santa Cruz (3 de mayo) que se celebra en las comunidades tradicionales de México y Guatemala como una de las principales fiestas del año. Su simbolismo sigue estando vinculado con la sequía de la estación, la petición de la lluvia, la siembra del maíz, y la fertilidad agrícola en general.”

⁶⁸ *Ibidem*, p. 170.

Entre los tzotziles actuales, está presente en todo lugar sagrado, en cada altar y centro ceremonial, donde se colocan una o varias, generalmente tres. La Santa Cruz es considerada como un pasadizo o puerta⁶⁹, punto de comunicación y acceso entre los espacios sobrenaturales y el espacio temporal humano; es una deidad dual, en el sentido de que recibe las plegarias de los que piden por el bien y la salud, pero también se menciona, que escucha a los nagualeros⁷⁰ y les permite su conversión frente a ella.

Además de la fiesta mencionada, entre los tzotziles de Chenalhó, San Andrés y Zinacantán, se realizan otras dos dirigidas a la Santa Cruz,⁷¹ cuando el maíz jilotea, y hacia el final de ciclo agrícola, previo a la cosecha.⁷² Estos días los rezadores de los cerros, *jtoibits*, acompañados por sus vecinos, hacen procesiones para visitar, adornar y rezar frente a cada grupo de cruces localizado en los lugares sagrados y centros ceremoniales de su entorno. Cabe resaltar, que entre los tzotziles estas festividades no están dirigidas exclusivamente a la Santa Cruz, el ceremonial incluye cuevas, montañas y ojos de agua.⁷³ Para este fin, a lo largo del año se realizan colectas en cada comunidad, para reunir los

⁶⁹ También mencionado por Fabrega. *op. cit.*, p. 24; por otro lado, Pitarch. *op. cit.*, p. 111-112, refiere: “[...] aquello que pasa a través de la Cruz es la sustancia inmaterial de los alimentos, los *ch’ul*” más adelante, en la página 221, señala: “La Cruz sirve para transportar las palabras del texto junto con la fragancia de las sustancias –todas ellas catalogadas como muy “calientes”– que se hallan sobre la mesa. Es evidente que lo que pasa a través de la Cruz es lo *ch’ul* de estas sustancias: el resplandor de la vela, el humo del copal, el vapor del alcohol y muy posiblemente (aunque esto no puedo asegurarlo) “el sentido” de las palabras pronunciadas.” También, en las páginas 206-207, hace mención a cierta especialización de las cruces: “las que están en manantiales o al pie de los cerros comunican más fácilmente con los señores de la montaña correspondiente; las de los altares domésticos con las montañas *ch’iibal* o con los *lab* secuestradores de *ch’ulel*, o con los Santos de Cancún u otros pueblos; las cruces de senderos y encrucijadas con los *lab* de uno mismo y otros propósitos inapropiados; las de la iglesia con las autoridades políticas mexicanas.”

⁷⁰ Se hace uso del binomio nagualero/nagual, para distinguir entre la persona en su forma humana y su forma no humana.

⁷¹ Guiteras, *op. cit.*, p. 235-236; Holland. *op. cit.*, p. 94-95; Vogt. *Los Zinacantecos*, p. 89.

⁷² Sobre el particular, Broda señala: “El ritual de *yalo tepel* (ida al cerro) abarca una secuencia de fiestas íntimamente relacionadas con el ciclo agrícola: 1) el 1 y 2 de mayo (significativamente, las principales ceremonias no tienen lugar el 3 de mayo, la fiesta católica propiamente dicha, sino dos días anteriores); 2) el 15 de agosto, y 3) el 13 de septiembre (Good, *notas de campo*, 1980). En las tres fechas se rinde culto a la Santa Cruz y a Tonatzin (Nuestra Madre, la Virgen [María]).” (*Ibidem*, 176.)

⁷³ *Ibidem*, menciona la existencia de cruces de agua en Mesoamérica, cruces pintadas de color azul que se pueden observar en las cumbres de importantes cerros, cuevas y ojos de agua.

fondos necesarios para la compra de cuetes, velas, copal y otros enceres que se utilizan en estas celebraciones.⁷⁴

4.4.1.3.5. Iglesias.

Otro orden de espacios sagrados son los provenientes del panteón católico entre los que se cuentan las Iglesias en que habitan Apóstoles, Santos y Vírgenes. Edificadas en diferentes épocas en puntos de importancia económico-social estratégica, a iniciativa de diversas órdenes de sacerdotales.

4.4.1.4. Deidades de la tierra.

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

Así, las deidades celestiales y un grupo de deidades de la tierra, entre éstas, todos los Santos, Apóstoles y Vírgenes, así como los *anjel* verdes y blancos, prodigan el bien; mientras que las deidades que prodigan el mal, son el Diablo, los *anjel* negros y rojos, residentes, éstos dos últimos, de algunas cuevas y ojos de agua. Una de las preguntas obligadas que surge y a la que se trata de responder en los siguientes párrafos, es: ¿Si las deidades celestiales han perdido su carácter dual, cómo es entonces que obligan a la humanidad a cumplir con el mandato primordial?

⁷⁴ Guiteras, *op. cit.*, p. 238, confirma la dualidad ya manifestada respecto a la Cruz, sus colaboradores la conciben como una deidad que es una prolongación de la tierra, Durante el día, la Cruz es "pastor, guardián y centinela" tanto en los centros ceremoniales, como en los lugares sagrados: manantiales, cuevas, lagunas, etcétera; por otro lado, en la relación de las personas con ésta, se dice que limpia a la persona, que ha caminado, de las cosas dañinas con que ha entrado en contacto. Por las noches, es dañina, se le teme ya que es

Así tenemos que las deidades del bien, tanto celestiales como terrenas, se abocan a prodigar el bien y la protección exclusivamente a aquellos que las mencionan y les prodigan ofrendas, abandonando a su suerte a las quienes no lo hacen como es debido, quedando, de esta manera, a merced de las deidades del mal y sus ayudantes cuya única labor es causar mal y exterminar a los impenitentes.

Después de la creación, las deidades celestiales ascendieron al Cielo, dejando sobre la faz de la tierra a sus representantes, abocándose exclusivamente a observar a la humanidad y recibir las ofrendas que estos les envían por intermedio de las deidades terrenales, dejando todo el "trabajo" a estas deidades secundarias, sobre las que nos extenderemos más en este apartado.

Todas las deidades, pero especialmente las de la tierra, están sujetas a un orden jerárquico, dentro del cual el señor Jesucristo es el jefe máximo. Todos los que se encuentran en el orden decreciente están sujetos a la voluntad de sus inmediatos superiores y directamente de cualquiera que tenga un rango más elevado, están "encadenados, nadie se manda solo".

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

En el orden de las deidades de la tierra, se pueden distinguir dos grupos, el de las que habitan sitios del entorno natural: cuevas, ojos de agua, cerros, lagunas, ríos, arroyos, etcétera, y las deidades que habitan preferentemente iglesias, ermitas y altares de las casas.

punto de reunión de los comedores de almas. Asimismo, menciona que durante los ritos agrícolas se le adorna

De éstas, las primeras corresponden a actualizaciones de las deidades prehispánicas y las segundas a la incorporación a la cosmovisión de deidades provenientes del panteón católico. Conteniendo, ambos tipos, elementos tanto mixtos, resultado de la reelaboración acaecida durante siglos.

Las deidades que habitan el entorno natural⁷⁵, es decir fuera de los espacios construidos por el catolicismo, están encargadas del manejo de los recursos de la naturaleza que son vitales para la vida, como el agua, en todas sus formas; la semilla; la fauna silvestre, doméstica y perjudicial; la temperatura y el viento, que serán manejados discrecionalmente en función del grado de cumplimiento del mandato primordial, por parte de la humanidad.⁷⁶

Aunada a esta labor de control, junto con la deidades que residen en Iglesias y altares, fungen como representantes de la divinidad –es decir de las deidades celestiales (*Riox*)– ante la humanidad, manteniendo un contacto estrecho con los tzotziles que han sido

con ramos verdes y flores.

⁷⁵ Como reportan Holland, *op. cit.*, p. 93 y Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 51, entre los tzotziles de San Andrés en la década de 1960, se les conocía como: “[...] *chauc*, posible cognada de *Chac*, el Dios maya de la lluvia”. Entre los mames de Santiago Chimaltenango, en la página 85, menciona a los “Guardianes de los Cerros”. Entre los tzeltales de Cancú, Pitarch, *op. cit.*, p. 48-49, traduce *yuj wal witz*, como “señor de la montaña”. Por su parte Köhler, *op. cit.*, p. 8, reporta que entre los tzotziles de Chalchihuitán a esta deidades se les denomina *yahwal wiç* “dueños de los cerros” o “señores de los cerros” que también son conocidos como *anhel* u *ohow*. En Zinacantan, Fabrega, *op. cit.*, p. 24, se les conoce como *totilme’iletik*, y a las deidades que residen bajo la superficie de la tierra, se les designa como *Yahval Balamiletik* o *Anheletik*. Entre los tojolabales, Ruz, *Los Legítimos...*, p. 64, menciona al *Niwan Pucuj* quien es el “dueño del monte”, dueño de todos los animales. Thompson *Historia y...*, 380, refiere que Los Tzultacahs, parangón de los *Anjel*, son asimismo deidades de la tierra, tienen bajo su dominio, el agua, el rayo, el relámpago y el trueno; cuidan a los animales, a los que tienen acorralados en sus dominios; a ellos se le ofrenda para obtener buenas cosechas. El mismo autor, en las páginas 352-353, refiere que los mayas yucatecos designan como *Yuntzilob*, o “Dignos Señores” a las deidades que les protegen dentro de sus comunidades, las milpas y a las personas en los caminos. También se les denomina *Balam*, los cuales no tienen forma definida.

⁷⁶ Pitarch, *op. cit.*, p. 74, nos dice: “Los *anjel* son quizá por antonomasia los dueños de los cerros, unos seres que viven en ciertos cerros, gobernándolos desde su interior de modo que afectan, entre otras cosas, la fertilidad del terreno donde se planta el maíz. Igualmente, los *anjel* producen las nubes bajas de lluvia (no las altas que se interpretan como efecto del evaporación de la superficie terrestre) que despiden por las bocas de las cuevas, junto con cierto tipo de rayos denominados “rayos verdes”. Ahora bien, en Cancú también se denomina *anjel*, entre otras cosas, a cualquier entidad animica (dentro del el lenguaje ritual de las oraciones de curación), a los cancuqueros que poseen trece *lah* (nahuales) y que por tanto tienen la obligación de velar por el resto de los miembros de su linaje mayor (de una manera no muy distinta que los “ángel de la guarda”

elegidos como representantes de la humanidad ante *Riox*, con quienes interactúan, dotándolos de conocimiento y poderes diversos, con objeto de que encabecen los rituales encaminados a dar cumplimiento al mandato divino y reencausar a todos aquellos que se desvían de éste y, que por lo mismo, sufren.

4.4.1.4.1. *Deidades del entorno natural.*

A las deidades de más alto rango de entre las que habitan el entorno natural, entre chamulas y pedranos se les llama *Anjel*. Estas, definitivamente corresponden a deidades prehispánicas, toda vez, que, por un lado, entre nuestros colaboradores se dice que:

“Antes, nuestros dioses eran los *Anjel*, las cuevas, los cerros. Dios los paró para poner a los *Anjel*, para que ahí llegara la gente a pedir perdón, alivio y sostén, porque antes no había ni iglesias ni fiestas.”⁷⁷

Del lado de Dios, del bien, hay *Anjel* verdes y blancos [un colaborador señaló que también azules], todos ellos antes estaban en el cielo. Dios los nombró, junto con los Apóstoles, como sus representantes para que estén en la tierra cuidando de sus hijos.

Los cabellos de los *Anjel* brillan como oro, sus caras y sus alas son blancas y no como las de los tzotziles y la gente de otros pueblos que son morenos o negros, a quienes se les nota que fueron sacados de la tierra, tampoco son “chaparros”. Así como los humanos, los

mediterráneos), y también se llama *anjel al may*, el tabaco silvestre molido con cal que es consumido en circunstancias ceremoniales.”

⁷⁷ Colaborador Miguel, p. 46. Arias *op. cit.*, p. 41, señala que las moradas de los seres distintos del hombre reciben el nombre de *ojov*, *Anjel*. En relación con estas deidades, Broda, *op. cit.*, p. 466-467, ha propuesto que una serie de ídolos de piedra verde, ya tubulares u ovalados, de 10 a 23 cm de largo y delineados de manera sumamente estilizada, que han sido encontrados en forma profusa en ofrendas íntimamente asociadas con *Tlúloc*, que precisamente por su rasgos tan estilizados, no provienen de una sola región de Mesoamérica. Además, de que ídolos parecidos han sido documentados en diferentes épocas y regiones de Mesoamérica. Entre los tlapanecos y mixtecos de Guerrero y Oaxaca, en Monte Albán se les conoce como *penate*, asimismo en Guatemala en donde los *quiché* los designan como *camahuiles* o *alsik*. En el mismo documento en la página 470, señala que los Náhuas de Huatusco, Córdoba y Zongolica, Veracruz, consideran

Anjel también tienen familia e hijos. Los *Anjel*, se desplazan flotando, sostenidos por el viento, para cuidar.

Hay *Anjel* grandes y chicos. También hay una relación de correspondencia entre el tamaño de los *Anjel* y el grado de poder, así como de riqueza o pobreza; a mayor tamaño, más de todo: cuevas y cerros de mayor tamaño, manantiales con elevado flujo de agua, alta jerarquía, control sobre un número más elevado de elementos de la naturaleza y de la producción.

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

Como se esbozó más arriba, los *Anjel* tienen en su poder la vida silvestre⁷⁸ el viento, el agua, en las cuevas dejan el vapor y desde ahí mandan la lluvia⁷⁹; es por eso que a ellos se les pide la lluvia y que controlen ventiscas y tormentas; asimismo, de ellos depende que se tenga buena o mala cosecha, ya que desde sus cuevas, por orden de *Riox*, mandan el grano que crece en las milpas; también, a través del control del viento, pueden evitar o permitir la entrada de enfermedades para la gente y los animales, así como plagas o ventarrones que destruyan las siembras. En síntesis, en la medida en que el humano provee de atención y manutención a las deidades, ellos recíprocamente proveen para la manutención de la humanidad.⁸⁰

que al interior de los cerros viven unos seres de color azul, a los que se denomina *tipeyolohtli* "corazón de cerro" y *tlasinikheb*, "tronadores".

⁷⁸ También en San Andrés, Holland, *op. cit.*, p. 93, documentó, que los *Anjel*, periódicamente liberan algún animal como conejo o venado, para que éste sea presa de algún cazador.

⁷⁹ López Austin, *op. cit.*, p. 68, señala que dar vida a las montañas, deificándolas y ligándolas con el agua, así como con la enfermedad y la muerte, también era parte de la Cosmovisión náhuatl prehispánica.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 423, hace la referencia a la capacidad de transformación de las deidades prehispánicas, en los diversos elementos –agua, viento, torbellino, rayo, etc.- tanto para dañar, como para proteger y hace mención a la translación que de esto se hizo en algunas regiones de Mesoamérica hacia los Santos católicos y que autores como Saler, han categorizado como nagualismo entre las deidades.

Por el contrario, se piensa que el mayor daño que pueden hacer los *Anjel*, es descuidar sus deberes. de tal manera, de dejar al pecador a merced de las fuerzas del mal.⁸¹

Además de habitar cuevas, y otros lugares de la naturaleza, hay *Anjel* abocados a la realización de otras actividades específicas, una de las más importantes es la de cuidar a los *vayijetil* de los hijos de *Riox*, a los que tienen dentro de un corral en sus cuevas. A los *Anjel* que se encargan de hacerlo, se les conoce como “vaqueros”.

Otros son los *Anjel* guardianes, protectores unos de los diferentes territorios, a quienes se debe pedir protección para la milpa, el hogar y el camino. Y otros, que son suna reelaboración del llamado ángel de la guarda, protegen a las personas situándolas bajo su sombra o cubriéndolas con sus alas, o bien antecediendo a su protegido en el camino para vigilar su paso. Además, cuando les corresponde, estos *Anjel* extraen las enfermedades con las puntas de sus alas.⁸²

También tenemos a los *anjel* que se abocan a la protección personal de quienes tienen responsabilidad social y sobrenatural, en especial los *j'iloletic*, representantes de la humanidad ante *Riox* que, para efectos de cumplir con su mandato, están obligados a salir

⁸¹ Para la década de 1960, Guiteras, *op. cit.*, p. 235-236 y Holland, *op. cit.*, p. 93-94, respectivamente, reportan datos para Chenalhó y San Andrés, en que consta la designación de *Anjel*, con carácter dual, en el sentido de su capacidad para favorecer, obstaculizar, incluso infligir daño o causar muerte, mediante el rayo o la sumersión. Se les reporta como subordinados por completo a la Madre Tierra y sus caprichos, capacidad de producir directamente daño y muerte, como son el morir ahogado o por efecto de un rayo.

⁸² La idea del Dios protector, ligado a la comunidad, no aparece con el catolicismo, sino que se encuentra entre grupos prehispánicos, al respecto López Austin, *op. cit.*, p. 78, señala: “[...] La vida, la salud y la capacidad reproductiva de los miembros del *calpulli* derivaban del *calputéotl*, tanto en forma individual como colectiva. Esta es una de las creencias arraigadas en muchos pueblos indígenas actuales, que conciben al Dios protector como un campeón que lucha contra las malas influencias externas, incluyendo las que provienen de los dioses de comunidades vecinas y subsiste el temor de que los individuos que salen del radio particular de protección divina quedan inermes ante la hostilidad del mundo. Los antiguos comerciantes, quienes por su oficio tenían que desplazarse a grandes distancias, portaban la fuerza de su Dios protector en sus báculos negros y al descansar formaban la imagen atándolos en un haz que cubrían con las vestimentas características de su protector. En las fuentes hay frecuentes menciones de que, al establecerse un *calpulli*, el Dios protector iba a habitar un monte próximo. En esta forma, e independientemente de su posición y de sus atribuciones

por las noches a visitar enfermos, exponiéndose a severos peligros de éste y del otro mundo.

4.4.1.4.2. Deidades de tercer orden

Por otro lado, también se reporta como deidades, digamos de tercer orden: al rayo, como protector ante el viento destructor y contra los *ch'ulel* de los recién fallecidos que quieren arrastrar al *C'atinbac* las almas de los vivos. Y en una situación intermedia entre deidad y amuleto, al maíz, por ejemplo el uso de cinco mazorcas de maíz como protección ante la muerte: el tabaco (*moy*), como protector del hombre ante la fatiga.⁸³

Una deidad femenina importante reportada entre los pedranos de la década de 1960 es la "encantadora doncella" *X'ob*, hija del *Anjel*, quien hace que el maíz se multiplique y provee de fuerza al hombre.⁸⁴

Al portero que guarda cada una de las puertas de las cuevas se le conoce como Antonio, (*Antú*) "padre *Anjel* portero" y es un sapo⁸⁵, razón por la que se le encuentra fácilmente al pie de los cerros. Por lo mismo, al sapo no se le puede dañar, si esto llega a suceder, lo más probable es que a la persona que lo hizo le caiga un rayo.

Otra deidad menor, que fue muy importante en el panteón Maya en épocas

dentro del panteón, actuaba como el Dios pluvial que proporcionaba a su pueblo las aguas en la medida en que se mantenían las buenas relaciones a través del culto."

⁸³ Holland, *op. cit.*, p. 107, señala que el *moy* y el maíz se reportan como deidades que no requieren de adoración, que son protectoras por su sola presencia. Incluso, más adelante, *Ibidem*, p. 233, explica que las montañas, al margen de los *Anjel* que las habitan, tienen vida, dado que entre éstas se comunican por medio de ruidos sordos y prolongados que emiten desde su base o cumbre y con ello predicen el estado del tiempo. Sin embargo, Arias, *op. cit.*, p. 31-32, nos dice que aunque no se les adora —en términos de presentarles ofrendas— es necesario tratarles con absoluto respeto, si no es así se corre el riesgo de ser castigado por los *Anjel*.

⁸⁴ Guiteras, *op. cit.*, p. 236.

⁸⁵ Sobre sapos y ranas, Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 51, nos dice que éstas se asocian al Dios Maya de la lluvia, Chaac, que forman parte de la corte de animales ligados a Chaac-serpiente Dios de la lluvia; son quienes anuncian la llegada de Chaac (la lluvia) con su croar.

prehispánicas, es la serpiente (“culebra”); deidad asociada a *Chaac* dios de la lluvia. En la actualidad la serpiente se manifiesta en torno y dentro de la cueva, siempre ligada al mal y al frío⁸⁶; pero también al culto a la lluvia.⁸⁷ por lo mismo, está ligada a la corte de ranas, sapos y tortugas.⁸⁸ Cualquiera de estos animales o de otro tipo al que se encuentre en torno a una cueva y se le de muerte, seguramente repercutirá, como en el caso de los sapos, en una inminente muerte por rayo.

Por otro lado, también se reporta la existencia de varias deidades de gran trascendencia prehispánica, encarnadas en humanos. Entre las más importantes, está el *Vashak Men* deidad que en la actualidad cuenta con un papel confuso: en un testimonio fue caracterizado como hermano de Jesucristo, de existencia previa a la creación de la tierra, a quien se le asigna el cuidado y crecimiento de los cerros; por otro, se le caracteriza como el apóstol encargado de la medición de las extensiones de tierra que fueron entregadas a los diferentes Apóstoles.⁸⁹

⁸⁶ *Ibidem*, p. 133 y 135, “Como madre cósmica, la serpiente se vincula también con la caverna, concebida como el gran útero de la madre tierra y como “Centro del Mundo”. Este carácter cósmico de tierra e inframundo que tiene la serpiente es uno de los más importantes a nivel universal y, de él, así como del cambio de piel, deriva la asociación del ofidio con las iniciaciones, que implican un segundo nacimiento, [...] El hecho de que la serpiente se relacione con el Huevo del Mundo y con la caverna se debe a que simboliza, ante todo, la energía primigenia.”

En el mismo sentido, en la página 134-135, señala a Zeus Ktésios, deidad subterránea de la antigua Grecia, guardiana de las riquezas; era concebida como una serpiente. Asimismo, menciona que el símbolo de la serpiente, está casi siempre ligado al agua, la noche, la Luna y al inframundo, sólo por enumerar algunos, se encuentra entre otros, en hindúes, donde una de sus denominación es *Kundalini*; melanesios; egipcios; algonquinos e iroqueses; chinos, japoneses y en la religión católica, representando al Diablo.

⁸⁷ Broda, *op. cit.*, p. 484, reporta que los Chinantecos consideran a la serpiente como guardián de los manantiales. También, que el arco iris es una culebra marina. Los de Guatemala y Honduras, piensan que durante la temporada de lluvia en los ríos y manantiales viven unas serpientes a las que llaman *chicchan terrestres*; éstas, durante la temporada seca se retiran a los cerros que se caracterizan por dar origen a un manantial. Díaz de Salas, *op. cit.*, p. 257, señala que al *Chul-witz*, cerro situado al pie San Bartolomé de Los Llanos (comunidad tzotzil en lo que hoy se conoce como Venustiano Carranza, Chiapas), de donde brota el agua que fertiliza la tierra y apaga la sed del mundo, lo circunda una gran serpiente que cuida su entrada.

⁸⁸ *Ibidem*; También Montolú, *op. cit.*, p. 59, en su análisis sobre los textos del Chilam Balam de Chumayel, ubica a las ranas como espíritus pluviales “que cantaban antes de caer la lluvia”.

⁸⁹ Al respecto, Fabrega, *op. cit.*, p. 25, reporta que entre los zinacantecos se cree, que el mundo es sostenido sobre los hombros de entre cuatro y ocho deidades a las que se conoce como *Vashak Men*; mientras que, como reporta Köhler, *op. cit.*, p. 1, entre los pableros de Chalchihuitán el “*Washak Men* es el dios más

Otras deidades del orden de los hombres-dioses, son los *Petun cuch'um* o *Petcho* "abrazadores" "cargadores" de la tierra y el cielo, quienes cuidan a la humanidad, la abrazan y ayudan. Se sabe que los *Petun cuch'um* o *Petcho* son personas, ya hombre o mujer, niño o niña; nacidas de mujer; con *ch'ulel* muy fuerte, con hasta 175 lo que ningún humano alcanza; y nunca se muestra como tal, por lo mismo, puede ser cualquiera⁹⁰ y la comunidad siempre desconoce en quien recae. Estas deidades siempre permanecen en el anonimato viviendo igual que la gente. Los únicos que saben quienes son estos dioses, son los Apóstoles, los *Anjel*, la Madre Tierra, de quien han recibido el "cargo" y, obviamente, *Riox*.

Los *Petun cuch'um*, como se menciona en otro apartado, son los únicos que se bañan, todos los jueves, en los ojos de agua sagrados que están en las montañas. Entre otros "trabajos", los *Petun cuch'um* se encargan de recibir los *ch'ulel* de los que van a nacer, lo que siempre hacen con tristeza al darse cuenta, como veremos en detalle más adelante, que el Diablo los ha encontrado en el camino y les ha asignado varios *vayijelil* (animales compañeros).⁹¹

poderoso en el panteón de los pableros. Puede presentarse en manifestaciones muy diversas. Sin embargo, sus aspectos más importantes son los de un creador y un sostenedor del mundo. *Washak Men* no es ningún *deus otiosus*; más bien se le invoca tanto en las aflicciones diarias como en ceremonias mayores, y es una figura importante en los mitos nativos. Sólo el dios *salat* puede disputarle el primer lugar con respecto a la frecuencia de la mención en las narraciones."

⁹⁰ En un extenso trabajo titulado *Hombre-Dios*, Alfredo López Austin se extiende sobre la historia de la biografía de Quetzalcóatl. En este trabajo, en la página 27, nos habla de que Daniel G. Brinton "[...] en un campo de observación que rebasó con mucho los límites de lo que hoy llamamos Mesoamérica, descubriera la existencia de una serie de conceptos religiosos demasiado parecidos. Hablaban de un héroe nacional, civilizador mítico y maestro, que al mismo tiempo era identificado con la deidad suprema y con el creador del mundo. Frecuentemente gemelo o uno de cuatro hermanos, nace de mujer virgen, o al menos sin necesidad de ser engendrado por contacto sexual. El héroe entra en conflicto con su gemelo o sus hermanos, y al final obtiene el triunfo. El lugar de su nacimiento está asociado con el oriente. No muere, sino desaparece milagrosamente y se cree que habita en el lugar de origen, de donde algún día habrá de volver." En la página 9 señala, por ejemplo, los diferentes nombres con que el Hombre-Dios más significativo en Mesoamérica, Quetzalcóatl, es conocido: "Nácxitl, Tepeuhquí, Meconetzín, Ahpop, Guatezuma, Kulkulcán, Ru Ralcán."

⁹¹ Guiteras, *op. cit.*, p. 237, hace mención de los *Totilme'il* y sus contrapartes, *Poslob*, traducándose *Totilme'il* como padres-madres. El concepto de *Totilme'il* (padres-madres) ya aparece en el *Popol Vuh*, p.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Arias, designa a estas deidades-hombres, como los guardianes de dos aspectos del mundo:

"[...] son considerados los más sabios y respetables de todos. De esas personalidades se dice: "Sus ojos están abiertos y ven el *sjam-smelol* de todas las cosas". Esos guardianes del orden invisible casi siempre se llaman antepasados (*totil-me'iletik*) o protectores-defensores (*jpetum-jkuchum*)."⁹²

Otra de las deidades asociadas al bien que aparecen en el panteón tzotzil, son los perros, que juegan diferentes roles en la protección de los hijos de Dios, ya ayudando a los *Anjel* vaqueros al pastoreo de los *vayijelil* en los corrales de las montañas; ya acompañando, en forma sobrenatural, a los *j'iloletic* en su caminar nocturno cuando salen a curar.

4.4.1.4.3. Deidades provenientes del panteón católico

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

Dice el mito, que ni Jesucristo ni su madre se quisieron quedar a vivir en la tierra debido a que la humanidad apesta, porque come, orina y defeca. Sin embargo se precisaba de presencia divina para asumir el cuidado de la humanidad, así como para intermediar entre

104-105, para designar a los creadores de la gente como son: *Balam-Quitzé*, *Balam-Acab*, *Mahucutah* y *Iquim-Balam*, de la vida, ancestros hombres dioses, cuyo entidades anímicas animal sería el colibrí, guardián y conservador del hombre y de sus *vayijeliltic*; suaves con quien lo merece y severos con los perversos. En su calidad de dioses justicieros, éstos son muy temidos por los tzotziles de Chenalhó. Para Zinacantán, Fabrega, *op. cit.*, p. 24, señala: "The principal deities are the *Totilme'iletik* (literally father-mothers), ancestral gods who live within the sacred mountains surrounding *huelum* and in mountains near the various hamlets. The *Totilme'iletik* are seen as physically resembling Zinacanteco senior officials, and they are served by six ghostly *mayoletic*, the supernatural counterparts of the Indian policemen at the *cabildo*." Por su parte, Holland, *op. cit.*, p. 110, refiere la existencia de dioses ancestros y de linaje, que tampoco aparecen en nuestros testimonios: los primeros, corresponden a los *vayijelil* de personas que en vida tuvieron un desempeño notable en su comunidad y municipio y, los segundos, a personas que aún en vida destacaban en su comunidad y que regían en el *Ch'ibal* de su comunidad y al morir pasaban a ser dioses ancestros.

éstos y las deidades celestiales, encargándose de llevar los regalos –el nutrimento- que los humanos ofrecen para cumplir el mandato, como retribución a la protección y favores que estas últimas les brindan, así como informar del acontecer de sus hijos sobre la Tierra.

Antes de ser dioses, los Apóstoles eran humanos, pecadores, campesinos, comían su tortilla y todo lo demás, tenían hasta siete o doce mujeres. De éstos, once se arrepintieron de sus pecados y pidieron perdón entregándole su vida a Jesucristo. El doceavo, Judas, quien traicionó a Cristo, se transformó en el enemigo, el Diablo, quien además tiene sus ayudantes.

Así, después de que Jesucristo resucitó y antes de irse a reunir con su padre al Cielo, dotó de poderes a los Apóstoles y los nombró sus representantes aquí en la tierra. Además, les dijo que sus “imágenes” iban a quedar en la tierra y sus espíritus en alguno de los niveles intermedios entre cielo y tierra.⁹³

Los once Apóstoles tienen las llaves que controlan los accesos al Cielo, con ellas abren las puertas por donde se suben las ofrendas, por ello sus imágenes en las iglesias siempre llevan llaves.

Además de los doce Apóstoles, hay otros dioses que antes fueron Santos o Santas. Las Santas y Vírgenes, están encargadas del cuidado de las mujeres.

El número que alcanzan estas deidades, va de la década de 1960 a los ciento setenta y tres, la variabilidad en el número que se reporta es directamente proporcional al poder con que el *j'lol* cuenta. Están agrupadas en una jerarquía que obviamente encabezan los

⁹² Arias, *op. cit.*, p. 38.

⁹³ Según Holland, *op. cit.*, p. 79, Los tzotziles de San Andrés consideraban que: “Los Santos del panteón católico son deidades subordinadas, hermanos y hermanas de Dios; ocupan las gradas inferiores del cielo, de

Apóstoles y la Virgen. La cantidad de poder que unas y otras deidades tienen, a su vez, se corresponde con el nivel jerárquico.

Se dice que los que más poder tienen son los que hicieron mejor los trabajos que les encomendó el Señor Jesucristo. Entre éstos: el apóstol de Tila⁹⁴ o el San Juan que está metido en una cueva en el cerro del Tzontevits⁹⁵. Este último está considerado como más poderoso que el que está en la iglesia de la cabecera de Chamula, incluso, algunos piensan que tiene más poder que el Señor Jesucristo y que la Virgen María quienes también tienen muchísimo poder. Este apóstol es muy visitado, a su cueva constantemente llegan camiones con gente de Oxchuc, Chamula, Chenalhó y otros lugares. Curiosamente esta deidad representa un amalgamamiento entre deidades prehispánicas y católicas.

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

acuerdo con su relativa importancia [...]. Cada pueblo tiene su santo patrón que actúa como su guardián y es considerado como el fundador mítico y el ancestro principal [...].

⁹⁴ Se designa apóstol de Tila al "milagroso" Cristo Negro patrón del pueblo de Tila, municipio de hablantes de tzeltal y chol localizado al norte del estado de Chiapas.

⁹⁵ Como Tzontehuitz se designa la alta cadena montañosa, específicamente la punta más alta que se encuentra al sur oriente del municipio de Chamula y al oriente de San Cristóbal de las Casas.

Parece ser que Jesucristo otorgó diferentes poderes⁹⁶ a los Apóstoles: desde trece a treinta y seis; así vemos que a San Bartolo⁹⁷ lo dotó con dieciséis; el San Juan de la cabecera de Chamula, tiene dieciséis poderes, y el de la cueva del Tzontehuitz treinta y seis; Santo Tomás de Oxchuc, tiene dieciséis poderes.

Antes de que Jesucristo dejara a los Apóstoles en las iglesias⁹⁸ de los municipios, anduvo caminando con ellos. Empezó por donde se iba a quedar Santa. Catarina, luego pasó a Pantelhó, después fue a San Pablo Chalchihuitán. Se considera que primero los dejó a ellos, porque son los que tienen más poderes. La segunda vez, trajo a San Pedro a Chenalhó, a San Miguel a Mitontic y a San Juan a Chamula. Así, cada municipio lleva el nombre de un apóstol, que es el patrón religioso.

Otra locación que pueden tener los Apóstoles, son cajas guardadas por una persona – también conocidas como cajas parlantes⁹⁹ – a quien Dios les dio poder para cuidarlas. Estos Apóstoles son pequeños, por eso caben en las cajas. Las deidades que están en las cajas fueron arrojadas del cielo a la tierra “porque no se portaron bien” –pero no son malos- y se les respeta y trata como a los otros dioses porque acá tienen el poder y la bendición que Dios les dio. Sin embargo, no se confía mucho en estas deidades, porque pueden llegar a

⁹⁶ Pitarch, *op. cit.*, p. 191, al respecto nos dice: “[...] los Santos –según se da por sentado en Cancún– tienen un *ch'ulel* y trece *lab*, es decir, son personas “completas.”

⁹⁷ Y según relata el colaborador Petul, p. 44, lo mostró de la siguiente manera: Un hombre “molestó” a una mujer y no la recogió, entonces la mujer estuvo rezando, llorando y San Bartolo convirtió al hombre en mujer. Esto lo hizo porque a San Bartolo no le gusta que molesten a sus hijas y luego no se casen con ellas. Entonces el hombre empezó a llorar y pidió perdón. Le dijeron que tenía que ir a donde lo convirtieron en mujer; después de titubear, decidió ir y llevó 13 veladoras. En un momento lo convirtieron nuevamente en hombre.

⁹⁸ Este criterio fue encontrado por Fabrega, *op. cit.*, p. 25, respecto a lo que nos dice que los Santos fueron enviados a la superficie de la tierra por *Totik K'ak' al.* que son dioses poderosos con residencia en las iglesias.

⁹⁹ Cabe señalar que no solamente a los doce Apóstoles conocidos se les menciona como tales, sino que en la categoría de Santos parlantes se incluye, sin distinción, a Santos y Santas. El santo que más frecuentemente se menciona es San Miguel. Entre los Zinacantecos existen reportes de Fabrega, *op. cit.*, p. 43, y Vogt, *op. cit.*, p.

mentir y acusar a personas inocentes de haber hecho algún mal a otro. Como resultado de estas falsas acusaciones ha muerto mucha gente inocente y, por lo mismo, han dejado de ser validadas en las comunidades y hasta se persigue y se expulsa a quienes las tienen y no abandonan dichas prácticas. Respecto a los habitantes de las cajas, también se dice que no están precisamente habitadas por los Apóstoles ya señalados sino por el *ch'ulel* de muertos a los que se les puede pedir que produzcan daño.

A las deidades de la Tierra que están bajo el dominio de los 11 Apóstoles principales y la Virgen, se les denomina: cónsules, suplentes y vocales: o vicepresidente, secretario, primer regidor, suplentes, comités, policías, etcétera. Jerarquía que se reproduce entre la gente de los pueblos.

El sentido de la jerarquía y de la asignación de tareas, según el nivel, tiene como objeto, por un lado, el cuidado de los hijos de Dios y, por otro, crear una red para hacer llegar, los días lunes y miércoles, a las deidades celestiales, específicamente el nutrimento al Sr. Jesucristo: velas, copal, flores, plantas y palabras que ofrendan los *j'iloletic* y la gente. Por eso se les dice:

“Levántate Padre, levántense los Apóstoles para que suban nuestras ofrendas, los regalos que estamos dando por medio de rezos.”¹⁰⁰

Los Apóstoles también se encargan de entregar los mandatos y el conocimiento a quienes los apoyarán en el rescate de los *ch'ulel* y *valijelil* de las personas que se han desviado del camino de Dios. Me refiero a los *j'iloletic* quienes fungen como intermediarios entre humanos y deidades para la curación de las enfermedades y el

35, sobre estos Santos. Aun en la actualidad es relativamente fácil identificar *j'poxtavanej* zinacantecos que trabajan con la ayuda de Santos parlantes, lo que no sucede en los otros pueblos de tzotziles.

¹⁰⁰ Colaborador Petul, p. 35.

encauzamiento religioso de los transgresores.

Algunos dicen que otra importante responsabilidad que pesa sobre los Apóstoles, dado que son quienes están en constante contacto con la humanidad y por estar libres de “delito”, es, por un lado, en su acepción celestial específicamente el Apóstol Secretario, es llevar el registro minucioso de lo que cada día, cada momento hacen las personas, en “libros”, específicamente de los actos buenos o malos; y, estrechamente en relación con la primera, la de elegir el camino que seguirán las almas después del día del juicio.

Otra labor de los Apóstoles, junto con los *Anjel* guardianes, es cuidar de la gente en los caminos, aventar al enemigo (Diablo o *Anjel* rojos o negros) cuando éstos se acercan.

En tan sólo un testimonio nos encontramos con el hecho de que si se les hacen los regalos adecuados a los Apóstoles, se les puede llegar a pedir que dañen a alguna persona en forma de enfermedad o muerte y cita a San Pedro, San Antonio y San Nicolás.¹⁰¹ Este colaborador dice que si en la petición no se menciona el nombre del Sr. Jesucristo, ésta puede ser desviada por los Apóstoles hacia el lado del mal.

San Diego, San Antonio, San Lucas y San Fermín, están reconocidos como los Apóstoles que tienen las almas de los animales, los protegen y ayudan.

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

La Virgen María, que está en el cielo, también dejó a su representante en la tierra, se dice que se encuentra en una cueva delante de Huixtla, y yace ahí y no en una iglesia

¹⁰¹ Colaborador Severino, p. 32.

debido a que no le gustan las aglomeraciones –por las razones de olor a que ya se hizo referencia-. En una ocasión los ancianos del lugar la llevaron a una iglesia, pero descontenta, regresó a su cueva y en sueños les dijo que por favor no la tocaran, que la dejaran donde estaba. Esa Virgen tiene treinta y seis poderes.

4.4.1.4.4. *Diablo y deidades malignas o enemigas.*

Por intentar echar a perder a sus hijos, Jesucristo expulsó al Diablo¹⁰² (*Pucuj*) del cielo, mandándolo a la tierra. Lo cual constituye otra versión sobre en quien recae el carácter del Diablo, y que contrasta con lo antes planteado respecto al apóstol Judas.

Las fuerzas del mal residen y se mueven sobre la superficie de la tierra, donde actúan en todo momento, no siempre con absoluta libertad, buscando dañar y destruir a la gente.¹⁰³

El Diablo tiene sus *Anjel* que son rojos y negros, que así como entre los blancos y verdes, los hay grandes y chicos. Asimismo, cuenta con una gran cantidad de ayudantes, sujetos a una extensa jerarquía semejante a las que existen en las formas de organización social de los humanos (como secretario, tesorero, policía, etcétera). Además de ayudantes que son deidades o espíritus, el Diablo también cuenta con una amplia red de colaboradores humanos que se caracterizan por poseer poderes excepcionales.¹⁰⁴

¹⁰² Guiteras, *op. cit.*, p. 233, menciona que el *Pucuj* tiene igual poder que Dios y, como éste, es todopoderoso.

¹⁰³ De esta manera también lo registra Guiteras, *Ibidem*, p. 231-232. Para los tzotziles de San Andrés, Holland, *op. cit.*, p. 96, las fuerzas del mal, *Pucuj* residen en *Olontik*, el inframundo.

¹⁰⁴ Guiteras, *op. cit.*, p. 237, hace mención del *Poslob*, a su vez, también deidad hombre que encarna las fuerzas del mal y cuyas entidades animicas, como ya se hizo mención, sería el jaguar, además del águila o gran halcón y los animales ponzoñosos cuya mordedura tiene como consecuencia una sensación de fuego;

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

El Diablo es el que echa a perder a la humanidad, "se cree muchísimo", tanto que piensa que le puede ganar al Señor Jesucristo, él se mete en la cabeza de la gente, que luego no siente cuando ni cómo cae en el "delito". Pero, se dice:

"El día del Juicio Final él también va a ir a pagar en el infierno, no crean que se va a quedar tranquilo bailando. Y cuando Jesucristo y los Apóstoles lo avienten, seguro que va a estar gritando: "¡Sálvame!, ¡perdóname, ya no lo vuelvo a hacer!" Pero ya va a ser demasiado tarde y no tendrá salvación; después van a aventar a los que fueron grandes pecadores."¹⁹⁵

En cuanto a sus características físicas se dice que el Diablo tiene 7 cabezas diferentes y en cada caso utiliza la que más conviene a su interés, que es el de apropiarse del *ch'ulel* de sus víctimas para acabarlos.

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

pareciera, según dice, ser el aspecto de la tierra que todo lo devora. A éste también se le denomina *Oxlujuneh* (trece). A la persona cuyo *ch'ulel* se encuentra vinculado al *Poslob*, se le denomina *ti'bal* (brujo dañino).

¹⁹⁵ Colaborador Miguel, p. 55.

Entre los tzotziles de Chamula, Chenalhó, Simojovel¹⁰⁶ y San Andrés¹⁰⁷, se narran sucesos que hablan sobre la existencia de otros Demonios antropomorfos de la muerte, entre éstos, se menciona: El *Judillo* o *Juras*, quien es un Diablo que asusta por la noche en los caminos amenazando a la gente; a veces se convierte en perro, borrego o mujer para asustar y enfermar¹⁰⁸ y así estar en posibilidad de agarrar el *ch'ulel* de la víctima; el *Ic'al*, pequeño hombre negro, vestido a la usanza mestiza, de fuerza descomunal, comedor de carne cruda de humano y caracterizado por robarse mujeres solteras o casadas a las que pone a sus servicio y con las que se reproduce: *Xpaq'uinte'*, hermosa mujer indígena, muy limpia y arreglada, que con engaños y seducción arrastra a los hombres trasnochados a los montes y barrancos; *Muc'ta pixol*, o Sombrerudo, hombre mestizo con dos caras, una al frente y otra por detrás, que según desde donde se le vea, puede llevar los pies al revés, le gusta jugar con los trasnochados y molestarlos, roba ganado y cosas de valor, las cuales esconde en profundas cuevas donde tiene sus dominios; *Me'chamel*, o madre de la enfermedad, émulo de la Llorona y otros.

A manera de conclusión cabe resaltar la importancia que para la vida de los tzotziles y en específico para el campo médico, adquiere el mito de origen. Así como la estructura, que a partir de éste, adquieren los diferentes planos de la existencia; estructuras cimentadas en elementos de "núcleo duro" y, por lo mismo, imbuidas del sentido del denominado complejo religioso Mesoamericano, que para el caso del campo médico, constituye el basamento que cimenta la idea de que la humanidad fue creada con el único propósito de nutrir y sostener a las deidades celestiales, *Riox*; determina, no sólo el sentido y las formas

¹⁰⁶ Page, *op. cit.*, p. 220-223

¹⁰⁷ Holland, *op. cit.*, p. 97.

que adquieren los procesos de salud-enfermedad-atención, sino que para el cumplimiento del mandato original, organiza el espacio y los seres que lo habitan, para vigilar y coercionar en este sentido.

¹⁰⁸ Siempre que una deidad maligna logra asustar a una persona, tiene la posibilidad de agarrar su *ch'ulel* y apresararlo.

CAPÍTULO 5

LA PERSONA TZOTZIL

5.1. CONSTRUCCIÓN DE LA NOCIÓN DE PERSONA TZOTZIL.

5.1.1. Consideraciones teóricas.

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

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

Considero que desde la perspectiva antropológica no es posible acercarse a la noción de persona en un contexto cultural determinado, si no es a partir de cómo sus integrantes se conciben y se ven a sí mismos; es decir, buscando el sustento de la persona en los “sistemas de categorías nativos”¹ y de su concreción en el quehacer social. Porque, como apunta Le Breton:

“[...] las sociedades humanas construyen el sentido y la forma del universo en que se mueven”.²

Por ello, observamos diferentes formas de vivir el mundo, distintas realidades sociales particulares, innumerables ritos cotidianos y especiales que dan sentido al quehacer social; pero sobre todo, distintas formas de ser persona.

Considerando las condiciones del caso que nos ocupa, el punto de partida para acceder a

¹ Bartolomé, *La construcción...*, p. 141.

² Le Breton, *Cuerpo y antropología...*, p. 91.

los sistemas de categorías nativas que conduzcan hacia la estructuración de la persona, radica en el ámbito de la experiencia, en su análisis,³ ya que ésta siempre estará inmersa en una matriz cimentada en lo ideológico y en las prácticas que son del dominio común del grupo social al que se pertenece, y porque es a partir de ésta “como lo social se mete y existe en los individuos”⁴ conformando con ello los sistemas de disposiciones para la práctica.⁵

En la delimitación de la mayoría de campos que aborda la antropología, sino es que en todos, la noción de persona deviene como un aspecto central: el campo médico no sólo no es la excepción, sino que en éste, constituye la categoría que da lugar a las estructuras simbólicas que definen el campo y las prácticas que son su consecuencia.

Sin embargo, no hay que dejar de tomar en cuenta que aún desde la óptica de esta ciencia social, la aproximación puede tener un carácter diferenciado. Bartolomé propone tres posibles aproximaciones: el de la persona espiritual, que aborda:

“[...] las construcciones ideológicas fundamentales para la definición del individuo.”;⁶

el de la persona física, que hace más bien énfasis en el aspecto corporal de la persona y sus proyecciones macro y microcósmicas; y el de la persona social, referido a:

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

Ciertamente la construcción de la noción de persona desde la perspectiva de la cosmovisión toca, como mínimo, las tres aproximaciones planteadas, sin embargo, adopta un rango preeminente el nivel de la persona espiritual ya que constituye el punto de partida

³ Pérez Cortés, *El individuo, su cuerpo...*, p. 14.

⁴; Paniagua, *Los ladinos...*, p. 14.

⁵ Bordieu, *Cosas dichas*, p. 84.

⁶ Bartolomé. *op. cit.*, p. 143 a 155.

para visualizar y entender a la persona como una multiplicidad de seres, lo que, a su vez, denota una forma específica de concebir, vivir el cuerpo e insertarse en una particular dinámica sociocultural.

5.1.2. La persona entre los tzotziles.

Tal como señala Alessandro Lupo⁸, entre los grupos que han habitado Mesoamérica desde antes de la llegada de los españoles, la persona humana se ha concebido y estructurado de una manera radicalmente distinta a la que se tiene en las culturas que les han colonizado y los dominan:

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

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

Según nos refirió Otto Schumman⁹, son pocas las lenguas que aún conservan alguna palabra que tenga como significado persona, sin embargo, en el maya yucateco, en el de Itzá y Mopán se usa la palabra *muac*; en tanto que en la lengua chortí, se compone de los vocablos *pac* ' que significa sembrar o modelar cerámica y *ab* ', instrumento, dando como resultado la palabra *pac'ab*, que literalmente significa Instrumento para modelar cerámica, o sembrar. En el tzotzil, dicha designación se ha perdido¹⁰ para ser reemplazada por la

⁷ *Ibidem*.

⁸ Lupo, *Nahualismo...*, p. 23.

⁹ Comunicación personal 1.3.01.

¹⁰ Comunicación personal de la T. A. Tzotzil Juana Maria Ruiz Ortiz. 1.3.01.

palabra *crixchano* o *crisiano* y su plural *crisianoetic* términos adaptados de la palabra española cristiano.

En su realidad, la persona tzotzil, cuya identidad está ligada al costumbre¹¹, se vive no sólo como cuerpo, sino como una multiplicidad de cuerpos, animales y almas; de los cuales, la mayoría se moviliza preferentemente durante la noche y donde el nexo entre unos y otros, cuando éste se da, son principalmente los sueños. Aquí, debe establecerse la distinción entre la liga individual con las entidades anímicas, que es característica de los sociedades en Mesoamérica, y la liga colectiva, del linaje que, como señala Gossen¹², es la inscrita en el *totemismo*, de los pueblos nativos de Norteamérica.

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

Según expresa Arias¹⁶, el cuerpo (*sbec'tal-staquipal*) pertenece al mundo visible mientras que el alma (*ch'ulel*) pertenece al visible y al invisible; en el primer caso, permaneciendo durante la vigilia dentro del cuerpo humano, “su morada temporal” y, durante las horas de sueño, deambulando en el mundo invisible, *yan vinajel-yan balamil* u otro cielo-otra tierra.

Entre los tzotziles de San Pedro Chenalhó y San Juan Chamula de fines del milenio, que

¹¹ El término tradicionalista, ha sido adoptado por los Pedranos y Chamulas, para distinguirse de católicos y protestantes y se definen como quienes viven y dan continuidad a las costumbres y religión legados por sus antepasados.

¹² Gossen, *Animal Souls...*, p. 448.

¹³ Guiteras, *Los peligros...*, p. 240.

¹⁴ Gossen, *op. cit.*, p. 451.

¹⁵ Pozas, *Chamula*, p. 202; Lévy-Bruhl, *El alma primitiva*, p. 26, reporta la presencia de este fenómeno en diferentes latitudes.

¹⁶ Arias, *El mundo...*, p. 40-41.

consideran seguir las costumbres de sus antepasados, la persona está integrada por un conglomerado de seres coexistentes e interdependientes, a saber: cuerpo humano, *ch'ulel*, *vayijelil* o *chamul* y, en algunos pocos casos, nagual (*quibal*). Gossen¹⁷ señala la presencia de una entidad anímica a la que denomina *Ora* que tiene la forma de una vela, se ubica en el Cielo y está bajo el cuidado de San Jerónimo, *Totic Bolom* (Padre Jaguar). Sin embargo, cabe señalar que los chamulas que proporcionaron datos para el presente proyecto, hicieron mención de lo que denominaron la vela de la vida, en torno a la cual se realiza un complejo ritual personal y familiar para alargar la vida, año con año, sin embargo en ningún momento se le dio la connotación de entidad anímica, lo cual de ninguna manera constituye razón suficiente para descartar dicha posibilidad.

Cada tipo de entidad anímica, como se verá más adelante, puede estar conformada por uno o varios integrantes; interdependientes, referido no sólo al lazo sobrenatural que los lleva a conformar la persona, sino también a las relaciones que se establecen entre unos y otros y que son experimentados por la persona como una unidad. Pocas personas, las mejor dotadas, pueden vislumbrar sus entidades anímicas, pero la mayoría, si bien sabe que son parte sustancial de su vida, excepcionalmente los puede llegar a percibir. En ocasiones se llega a tener noción de su existencia a través de los sueños o de alguna referencia hecha por algún *j'itol*, al ayudársele a curar o en algún ritual para prolongar la vida, pero fuera de eso, las más de las veces la vida transcurre, sin ninguna conciencia sensitiva al respecto, como ocurre entre las personas —más o menos informadas— adscritas a la cultura nacional, que saben que como parte de la unidad que se es, se tiene un hígado o un páncreas, pero que sólo excepcionalmente, tendrá conciencia sensitiva de su existencia.

¹⁷ Gossen, *op. cit.*, p. 459

5.2. INFLUENCIA DE DIVERSOS FENÓMENOS NATURALES EN LA CONFORMACIÓN DE LA PERSONA TZOTZIL.

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

Entre los conceptos más comunes, pero de mayor importancia, se encuentran los siguientes:

Cuando una persona nace en horas en que el “Lucero” –astro verde ligado a las deidades celestiales- está en el cielo, como a las 6 de la mañana, tendrá buena suerte; será inteligente y trabajador. A este astro en San Andrés, se le denominaba *Muc 'ta chon* (Gran Serpiente).¹⁸

Cuando una estrella que destaca en brillo por sobre las demás (no se especifica cual), se encuentra en el cenit, *Xolom c'on* exactamente sobre la cabeza, en el centro del cielo, y una persona nace en ese momento, su vida durará la mitad de lo que duraría si este hecho no se hubiera presentado.

La llamada estrella de “zapato” situada en posición de zapatos nuevos (nos se nos indicó el lugar celeste), pronostica que la persona que nació cuando estaba presente será asesinada. Cuando se nace en lo que se denomina zapatos viejos, se tendrá buena suerte, vida larga y fuerza.

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

En relación con la Luna, se dice que cuando la persona nace durante la fase de Luna llena “maciza”, vivirá durante mucho tiempo, su dentadura será fuerte, sus dientes nunca se

quebrarán y sus muelas no se picarán; será una persona fuerte y trabajadora; aprenderá a caminar como a los siete u ocho meses. Cuando alguien nace bajo este sino, en algunos lugares los padres hacen una fiesta para festejar el acontecimiento y la buena suerte.¹⁹

Existen varias circunstancias que apuntan hacia una mala constitución física, o mal sino; por ejemplo, cuando la Luna está llena, pero presenta un matiz rojizo, muchas mujeres de edad media y avanzada mueren por no haberle tributado. El color rojizo son lágrimas que la Luna derrama debido a que no quiere que las mujeres mueran, pero a sabiendas de que no puede hacer nada, ya que esas personas por descuidarse se lo han ganado.

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

Otros fenómenos de importancia son los eclipses de Sol y de Luna. Al hecho de que “se apague” la vista del Sol, se le denomina *Stub sat j'totic*, al de la Luna *Stub xchab j'metic*, y en este caso se considera que ésta es golpeada y sangra, por ello su resplandor se oculta y muere. En ninguna de estas circunstancias las mujeres embarazadas deben ver hacia el cielo, es más, deben estar encerradas en sus casas, porque los enemigos están ahí; si no lo hacen, sus hijos nacerán incompletos: sin labios (labio leporino), o sin una mano o brazo, sin piernas, sólo pies.

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

¹⁸ Holland, *Medicina maya...*, p. 77.

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

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

Otra circunstancia adversa, es la de nacer mientras los perros (suponemos que de la casa) se están apareando o cuando están en celo, dado que ello implica que “[...] están allí los brujos” y el resultado esperado es que esa persona será un “hombre o mujer de la calle”, que estará siempre buscando sexo.

Si se nace con el cordón umbilical alrededor del cuello, se morirá no de muerte natural, sino asesinado, este destino se salva si la partera recomienda al recién nacido con Dios, los *Anjel*, la Madre Tierra, Vírgenes, Apóstoles y Santos. Otro secreto para evitar este sino maligno, es cortar el cordón en tres pedazos y enterrarlo, así el enemigo no puede ganar.

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

5.3. ENTIDADES ANÍMICAS.

5.3.1. *C'al*.

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

C'al lo impregna todo en forma perenne, por lo mismo, aquellas partes que han formado parte del cuerpo o han estado en contacto con éste por mucho tiempo (pelo, uñas, orina, excremento, dientes, ropa, *ch'ulel*, *vayijelil*, *quibal*), sobrenaturalmente siguen ligados a la persona, siguen siendo una unidad con ella; por lo mismo, si caen en manos de los enemigos, pueden ser utilizadas en su contra.

5.3.2. *Bec'talil*, Cuerpo

El cuerpo o parte humana, es el centro, el eje que aglutina y organiza las entidades con las que se conforma la persona *tzotzil*, porque en éste reside la conciencia, en él subyace el principio organizador de las relaciones sociales y en torno a éste, se definen los aspectos

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

fundamentales de la cosmovisión.²¹ Pero antes de eso, el cuerpo está determinado a partir de los procesos de reproducción social y de cultura en los que está inmerso, su condición es cambiante de una sociedad a otra, de un lugar a otro y de un tiempo a otro. Es en el ámbito social donde se conforman las representaciones que otorgan el sentido del cuerpo y el universo en el que se desenvuelve.

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

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

[...]. Con todo, se busca desarrollar en varios sentidos la tesis de que no hay *primero* un cuerpo y *luego* una serie de representaciones que vendrían a imprimirse en aquella materia

²¹ Medina, *En las cuatro esquinas...*, p. 114. En este sentido, Alfredo López Austin, *Hombre dios...*, p. 171 – 172, señala: “En toda sociedad en la que el pensamiento mítico es predominante, existe la tendencia de equiparar los distintos órdenes taxonómicos y de homologar los distintos procesos, tanto naturales como sociales. Las normas taxonómicas particulares de los diversos ámbitos del conocimiento son forzadas con el propósito de encontrar equivalencias y paralelismos entre los distintos sistemas clasificatorios, en un intento de llegar al descubrimiento de la magna regularidad, la congruencia absoluta y el orden total del universo. Es el intento humano de alcanzar la gran síntesis clasificatoria, el instrumento cognoscitivo y normativo máximo de lo existente.

El esfuerzo por proyectar unos en otros los diferentes sistemas taxonómicos va creando ligas entre elementos de muy distintos ámbitos clasificatorios y los complejos semióticos se enriquecen con parentescos producidos por la reducción magna. En esta forma pueden quedar clasificados en *taxa* equivalentes un color dado, un mineral, una especie vegetal, una animal, un tipo de obra manufacturada, un estado de ánimo, un cargo público, una parte del cuerpo o de una vivienda o de una canoa, un signo calendárico, etcétera, hasta formarse un sistema clasificatorio general, de inmensos casilleros, en los que se distribuyen los elementos correspondientes de sistemas taxonómicos distintos.

[...] Las leyes se reducen numéricamente, amplían su radio de validez, penetran en los diversos ámbitos del cosmos, y el creyente adquiere un profundo sentimiento de la regularidad y del orden universales.

Estas proyecciones y sus correspondencias, expresadas en intercambios simbólicos, fincan las posibilidades mágicas de la interacción causal por el manejo de los equivalentes; sintetizan y expresan en el mito procesos que se perciben paralelos; apoyan arquetípicamente las relaciones sociales, justificando asimetrías y opresión; validan las instituciones; provocan y embellecen la metáfora y la iconografía; visten de eterno lo mutable [...], en fin, montan un orden humano sobre la realidad para operarla, sancionarla y comprenderla.

prima originaria. Es, en realidad, dar contenido reflexivo a la experiencia de que nuestro cuerpo es el primer instrumento de trabajo, el primer objeto de espectáculo, el lugar donde inscribimos nuestro decaimiento, y es también el primer medio de expresión, el significante por excelencia y el lugar de la simbolización”.²²

El mismo autor²³ señala, que es a través de la educación, digamos, el implante de “un conjunto de actos eficaces tradicionales”, técnicas corporales que son “un montaje físico-sociológico”, mediante los cuales la sociedad educa adaptando a la persona a su entorno, llevándole a conformar no sólo una visión de sí, sino también una forma de vivirse, enfermarse, padecer y morir, y que para nuestro caso, se refleja en las eficacias de la medicina que subyacen a cada particularidad.

Este carácter de centro de la acción en todos los sentidos, social, emocional, intelectual o espiritual ubica, entre los tzotziles, al cuerpo como la entidad responsable ante *Riox*, de la persona en su totalidad. Si se es una persona común y corriente, encomendarlos ante ésta, para su protección y conservación; si se es un “hijo de *Riox*” al que le han sido entregadas promesas y entidades anímicas con poder²⁴, abocar su persona a servir a los demás en la eterna batalla contra el mal y la enfermedad.

De esta manera, al situar, *Riox*, permanentemente a la persona en el umbral de la enfermedad y la muerte, aúnan una razón más para obligarle a darles la manutención, el alimento que necesitan y de esta manera también exigen.

Así, el bienestar de la persona, estará referido no exclusivamente al cuerpo, pero será el punto de referencia, el espacio de concreción en términos: de salud-enfermedad, de armonía o desequilibrio causado por los ires y venires de las entidades anímicas y de éste. Por ello, en él reside la esperanza de vida, la longevidad.

²² Pérez Cortés, *op. cit.*, p. 13.

²³ *Ibidem*, p. 14.

También, el cuerpo es el elemento mortal de la persona, con su deceso llega a su término. En este proceso, el riesgo será directamente proporcional, a la dedicación o no que se tenga para con *Riox*.

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

Uno de los principales atributos del cuerpo y, al parecer, central en la cosmovisión tzotzil es que éste apesta y que las deidades celestiales no soportan los olores que despiden los humanos. Y apesta principalmente porque la gente no es limpia.

Entre chamulas y pedranos llama la atención el hecho de que a pesar de que el cuerpo actúa como centro en el sistema persona, en la práctica conocen y se interesan poco por su estructura y funciones²⁵, toda vez que el trinomio salud-enfermedad-atención, está condicionado principalmente por lo sobrenatural. La concreción material de esto se constata en el proceso de trabajo de los *jpoxtavanej*, en el que el único contacto físico que éste establece con el paciente, es cuando toma las extremidades del enfermo para consultar la palabra de la sangre.

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

²⁴ Que Villa Rojas, *El nagualismo...*, p 133, situó como: “Las bases cosmológicas de la autoridad tradicional.”

²⁵ Según refiere Holland, *op. cit.*, p. 155, para los tzotziles de San Andrés, el cuerpo estaba simplemente compuesto de huesos y carne, sin dar mayor importancia a vísceras y órganos.

sentía,²⁶ en la actualidad se considera que en el cerebro asientan las funciones mentales y de memoria, pero en el corazón prevalece la sabiduría y el discernimiento. Fuera de estos dos órganos, es relativa la referencia a otros.

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

La primera establece, que sólo se tiene un cuerpo, al que Dios le dio la fuerza, al que le mandó el calor y el frío, pero no en exceso, porque requiere de ambos para su sobrevivencia; en la segunda, se nos dice que se tiene dos cuerpos iguales, con la misma cara y la misma altura; sólo que el segundo se encuentra en algún lugar lejano, tal vez otro municipio; sin embargo, con éste se es uno y se comparten todas las entidades anímicas. A los dos cuerpos les sucede lo mismo, si hay salud, los dos la gozan, si enfermedad, ambos sufren. En las oraciones hay que pedir por ambos. Esta dicotomía corporal, le sirve a la persona a manera de defensa ante quienes quieran hacerle daño, ya que para lograrlo es necesario saber en qué sitio se encuentra cada uno; la tercera y última versión coincide con lo planteado en el párrafo anterior, sólo que se trata de tres cuerpos.

5.3.3 *Ch'ulel*.

Si bien, el cuerpo constituye el espacio de concreción de la vida, el elemento más importante de la persona, es el *ch'ulel*, elemento inmortal, el soplo de Dios, que requiere de los cuidados más especiales. La vida, depende de éste, su ausencia del cuerpo y de las otras

²⁶ Guiteras, *op. cit.*, p. 247. López Austin, *op. cit.*, p. 199, señala: “[...] la creencia en los centros y en las entidades anímicas se debe en parte a una necesidad de explicación de funciones muy complejas, mismas que las sociedades antiguas fueron relacionando con alteraciones fisiológicas reales, las que les producían la certeza de la existencia de centros anímicos, orgánicos, rectores de dichas funciones. Puede señalarse como ejemplo muy simple el vínculo que el hombre descubre entre sus pasiones amorosas y las palpitaciones del corazón. De la sensación y de la relación conceptual primaria podría generalizarse a otras relaciones, ya puramente imaginarias”.

entidades anímicas, primero debilita y finalmente mata.

Constituye, según expresa Favre,²⁷ la fracción de *C'al* que corresponde a cada persona. Y podríamos pensar que en la actualidad la dicotomía *ch'ulel-c'al* conserva dicha significación. Sin embargo, cuando se habla de *ch'ulel* generalmente se hace referencia a una entidad, como veremos más adelante. digamos sutilmente delimitada –por no decir físicamente–, con voluntad propia y sobre todo capaz de separarse del cuerpo de la persona a la que pertenece; pero en contraposición con ello, y a favor del planteamiento de Favre, mediante el término *ch'ulel*, los tzotziles, designan en forma genérica a la diversidad de entidades anímicas de una persona y dentro de algunos contextos a cualquiera de ellas en forma singular, mas cuando se hace o se requiere la precisión, cada cual recibe una denominación particular, a excepción de la entidad anímica etérea, que conserva dicha designación.²⁸ Por último, y en el mismo sentido, ambos principios son la vida misma, dependen de la “acción mística”, son principios que pueden ser lesionados, robados o devorados²⁹ y que por lo mismo hay que proteger por todos los medios.

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

En el *ch'ulel* reside la fuerza de la persona, el “calor” *c'al* (energía vital)³¹. Se dice que

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

²⁸ Pitarch, *Ch'ulel*, 74; Guiteras, *op. cit.*, p. 240; Köhler, *Chonbilal chulelal...*, p. 22; Pozas, *op. cit.*, p. 199-200.

²⁹ Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 112.

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

³¹ Guiteras, *op. cit.*, p. 249; Favre, *op. cit.*, p. 242. Cabe hacer notar que Guiteras sólo se refiere a calor sin mencionar la palabra *c'al*.

conforme se envejece, esta fuerza –en términos sobrenaturales–, independientemente de como se le designe, se incrementa. Arias, no comparte este juicio expresado por los antropólogos que han trabajado en la región, precisa que no es cuestión del incremento o disminución de “calor” o *c'al*, sino más bien, se trata de un proceso mediante el cual desde muy joven la persona es educada en el contexto familiar y comunitario con el propósito de ser cada vez más apto para retener el *ch'ulel*, evitar que éste abandone el cuerpo.; en la medida en que esto se alcance, la persona tendrá mayor madurez y fuerza.³²

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

Jacinto Arias, hace el símil entre *ch'ulel* y alma; señala que su morada, durante el día es el cuerpo y por las noches, cuando éste duerme, el mundo invisible del cual proviene y al cual debe de volver a la muerte de la persona. Fácilmente escapa del cuerpo durante las horas de sueño, sobre todo en las etapas tempranas de la vida, cuando la persona no ha aprendido lo suficiente como para poder retener el alma en el cuerpo.³⁵ Los lugares que el *ch'ulel* visita preferentemente mientras su contraparte humana duerme, son las moradas de los “[...] ancestros *totilme'iletik*, de los protectores-defensores (*jpetum-jcuchum*) y de los dueños del cielo y de la tierra (*yalvalil vinajel-balametic*) situados en los lugares sagrados

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

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

³⁴ Como a tres metros del piso, Hermitte, *op. cit.*, p. 56-57; dos metros entre los cancuqueros, Pitarch, *op. cit.*, p. 50.

³⁵ Arias, *op. cit.*, p. 40-41. De la misma manera se reporta en los trabajos de Holland, *op. cit.*, p. 115 y 165; Köhler, *op. cit.*, p.22; Pitarch, *op. cit.*, p. 45, realizados entre la población tzotzil y tzeltal de los Altos de Chiapas

importantes y en otras parte interiores no especificadas del cielo y la tierra.”³⁶

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

Se ha documentado que las vías por las que el *ch'ulel* abandona el cuerpo es a través de las aberturas naturales, como la nariz o la boca³⁹; entre los Náhuas en los niños se reporta su salida a través de la fontanela.⁴⁰

También, los *ch'ulel*, en casos especiales, pueden abandonar el cuerpo durante el día, por ejemplo en casi toda circunstancia que resulte de un susto (*comeI*). Al respecto, entre los pedranos y otros pueblos alteños, cuando una persona al caer se asusta, su *ch'ulel* será retenido según el lugar donde el percance haya sucedido⁴¹ –lugar al que en ocasiones es preciso que llegue el *j'ilol* cuando no ha logrado recuperar el alma del enfermo desde su casa-, manantial, río, vereda, o bien ante la presencia de un *quibal*. Asimismo, se ha documentado que éste abandona el cuerpo durante el coito, la ebriedad y la inconsciencia.⁴²

³⁶ Arias, *op. cit.*, p. 41.

³⁷ Köhler, *op. cit.*, p. 22.

³⁸ Pitarch, *op. cit.*, p. 51-52.

Asimismo, Aguirre Beltrán, *Medicina y...*, p. 223-224, señala que entre los nahuas prehispánicos, se hablaba de que el alma, sombra o espíritu, abandona el cuerpo durante el sueño y en su vagabundeo puede perderse y/o ser atrapada por alguna deidad maléfica, o bien, caer en la trampa de algún nagual, lo que acarrearía enfermedad a la persona.

Este fenómeno también es reportado por Frazer, *La rama dorada*, p. 221-222, como tal entre algunos grupos autóctonos del Brasil y Guyanas, asimismo, como una creencia germánica y Húngara.

³⁹ *Ibidem*, p. 219.

⁴⁰ López Austin, *op. cit.*, p. 224-225.

⁴¹ Guiteras, *op. cit.*, p. 45 y 124; Pitarch, *op. cit.*, p. 45.

⁴² Guiteras, *op. cit.*, 241.

Entre los *Wurunjeri*, tribu australiana y los *Karenes* de Birmania, Frazer, *op. cit.*, p. 223-224, reporta que la salida del alma durante el estado de vigilia acarrea la locura o la muerte; algunas tribus del congo atribuyen la enfermedad al abandono del alma. Y así, una larga lista de pueblos en todo el orbe, donde este fenómeno ha formado parte o está presente en la Cosmovisión.

Este autor, *Ibidem*, p. 230, también menciona la sombra y la imagen reflejada en un espejo o en el agua como el equivalente del alma.

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

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

Hay dos tipos de *ch'ulel*: Los *Muc'ta ch'ulel* o *ch'ulel* mayor, que residen en algún estrato del Cielo o atrás de la iglesia de San Juan o Chenalhó, según donde haya nacido la persona, donde permanecen en tanto el componente corporal esté pendiente de ofrendar y pedir a Dios.

Los *Muc'ta ch'ulel* de los *j'iloletic*, están en el corredor de una casa floreada, ahí no entran personas de poco saber. Pero incluso ahí, entre esta elite, hay envidias y los de mayor poder tratan de expulsar a los demás del lugar mediante la acción que se denomina “aventar”, pero Dios no lo permite.

Los *ch'ulel* menor o *its'inal ch'ulel*, residen dentro del cuerpo de la persona. A algunos

⁴³ En el caso de los Chamulas de la década de 1960, según reportó Pozas, *op. cit.*, p. 199-200, se pensaba que *Chultotic* (Dios Sol) daba su *ch'ulel* a cada una de las criaturas del mundo.

⁴⁴ Colaborador Cipriano, p. 33. También, Holland, *op. cit.*, p. 100, reportó que entre los tzotziles de San Andrés, el asiento del *ch'ulel* es la sangre, siendo el pulso el medio para conocer el estado y circunstancias en las que éste se encuentra. Por otro lado, Pitarch, *op. cit.*, p. 36-37, señala que entre los cancuqueros, el *ch'ulel* principal reside en el corazón., mientras otro, en el *ch'iibal*.

⁴⁵ Guiteras, *op. cit.*, p. 97; Hermitte, *op. cit.*, p. 54-55; Pitarch *op. cit.*, p. 53.

les gusta estar cerca o dentro de su dueño, y a otros andar e irse lejos. Los primeros, escasamente acarrear enfermedad, en cambio los segundos, constantemente las introducen en su contraparte humana y fácilmente pueden provocar la muerte de la persona.

Además de darle fuerza a la persona, los *ch'ulel* chicos tienen la misión de vigilar el comportamiento de la persona y periódicamente subir al cielo a rendirle cuentas a Dios. Este dato resulta un tanto contradictorio ya que en otro apartado se señala que los *ch'ulel* en general tienen prohibida la entrada a varios de los estratos celestiales, sobre todo a aquellos donde reside *Riox*.

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

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

Dios, manda de tres a trece *ch'ulel* para que el enemigo no “agarre” a las personas fácilmente; hay grandes, medianos y chicos. Su número nunca aumenta, pero si no se les cuida pueden ir disminuyendo y cuando sólo queda uno, se acaba la fuerza.

Hay personas que reciben *ch'ulel* fuertes, pero sólo cuando Dios ve que la persona los puede aguantar; la mayoría, *ch'ulel* normal. Las personas comunes reciben máximo tres *ch'ulel*, pero los *j'iloletic* nueve o más. En una referencia se encuentra que las personas extremadamente poderosas pueden tener treinta y seis o hasta setenta y cinco *ch'ulel*

fuertes.⁴⁶ A Los *ch'ulel* que no están encomendados, no se les puede retener, siempre se van, caminan por donde sea; llegan a pasear hasta por los trece estratos del *Yan vinajel-yan balamil*.

Los *ch'ulel* normal, sin mucho poder, sólo pueden llegar hasta el tercer estrato, cuando mucho al sexto. Si el *ch'ulel* es muy fuerte y no obedece en el sueño, siempre puede llegar hasta el estrato trece, pero independientemente de su fortaleza, su osadía la pagará llevando enfermedad al cuerpo. Esto es porque los residentes de dicho estrato son muy fuertes y hay enemigos poderosos. En ese lugar no quieren a los *ch'ulel*, los avientan y como consecuencia del impacto al estrellarse en la tierra, se “quiebran” manifestándose en el cuerpo como dolor de espalda, de costilla y dificultades para moverse. Cuando el golpe es doble, la persona puede morir.

Cabe hacer la aclaración de que el que resiente los golpes, el maltrato y trabajo forzado a que es sometido el *ch'ulel* e incluso la muerte, es el cuerpo, mientras que al *ch'ulel* lo que le sucede es que es dominado.⁴⁷

Cuando un *ch'ulel* está descuidado, sin la debida protección, es posible soñar que se deambula por caminos y se pasan ríos y poblados; o bien, que se es arrojado a una cueva, río o laguna; que se está preso (*chuquel*), lo cual es de lo más frecuente; y, con ello, obligado a cargar leña o agua; o que de un momento a otro se pasa de una comunidad, un municipio o ciudad a otro. Todo esto significa que efectivamente alguno de los propios *ch'ulel* lo hace y cada una de estas circunstancias puede acarrear enfermedades.

Lo anterior, está ligado al hecho de que el *ch'ulel* sujeto del sueño puede toparse con

⁴⁶ Entre los pinoltecos, Hermitte, *op. cit.*, p. 54-55, se considera que la persona tienen dos *ch'ulel*, uno que reside en el cuerpo, en la garganta o el corazón y otro que reside en las cuevas de las montañas. Entre los pableros, Köhler, *op. cit.*, p. 22, no pudo precisar cuantos *ch'ulel* tiene una persona, pero llegó a la conclusión

otro u otros *ch'ulel* fuertes y “muy malos”, a los que les gusta maltratar a los *ch'ulel* que son débiles.⁴⁸

Un lugar que entre los alteños se sabe es de peligro, es el municipio de Simojovel, porque en éste hay *ch'ulel* poderosos y malos, y también, o por lo mismo, “dos ojos” en demasía. Asimismo, a veces en su ir y venir al pasar por ríos u ojos de agua, pueden ser atrapados y a veces obligados a cargar leña, lo que agrava la enfermedad.

Un riesgo significativo en la adquisición de enfermedades, es que el *ch'ulel* es muy goloso y le gusta la buena comida, por lo mismo, a veces sale del cuerpo con el único propósito de agenciarse un buen bocado. Puede encontrar a otros *ch'ulel* comiendo y tratar de arrebatárles los alimentos, lo que, obviamente, le acarrea maltratos. En pocas ocasiones encuentra buena comida, pero las más, seguramente representará alguna trampa para enfermarlo u atraparlo. Al caer en una trampa de este tipo, el *ch'ulel*, a su vez, se convierte en alimento, perdiendo así su fuerza. A consecuencia de esto, la persona puede morir.⁴⁹

En otras ocasiones los *ch'ulel* en sus correrías llegan a lugares donde los extraños son aborrecidos por los del lugar y son golpeados y aventados, lo que es otra causa de enfermedad; también es frecuente que en sus andanzas el *ch'ulel* se tope con otro u otros *ch'ulel* y peleen, resultando las heridas en enfermedades del cuerpo.

Frecuentemente, tanto en las entrevistas realizadas para este trabajo, como en la etnografía sobre la región, se registra que el *ch'ulel* puede ser comido ya por los *quibaltic* o por los *Anjel* rojos o negros. Pero dado que el *ch'ulel* es indestructible, inmortal, lo que

de que pueden ser varios. La multiplicidad de almas también ha sido reportada entre los grupos nor-asiáticos e indonesios por Eliade, *Chamanismo...*, p. 180, donde se considera que se puede tener de tres a siete.

⁴⁷ Entre los cancuqueros Pitarch *op. cit.*, 45, reporta que lo que el *ch'ulel* sufre, es daño emocional.

⁴⁸ En este sentido, entre los cancuqueros de hoy, Pitarch, *op. cit.*, p. 48-49, se piensa que la segunda causa de peligros para el *ch'ulel*, es que éste sea presa de los señores de las montañas.

pensamos que sucede, es que al ser comido, se produce la ruptura del lazo sobrenatural establecido con la parte corporal y las otras entidades anímicas, llevando a la persona a la muerte y, al *ch'ulel*, al lugar del que provino sin perjuicio para su esencia, ya que éste vuelve a pasar por el proceso de juicio-castigo-reencarnación.⁵⁰ Es curioso que ninguno de nuestros colaboradores, se interesó por dar una explicación a este hecho.

En relación con que el *ch'ulel* puede ser devorado por diferentes entes, y la mención muy colateral entre nuestros colaboradores de que éste, es el ave; e, incluso, el colaborador de Guiteras⁵¹ [Arias Sojom] quien “[...] describió el alma que es comida como un pájaro o un ave de corral”; nos surge la inquietud, de si el ave del corazón, estuvo en algún momento presente de manera importante en la cosmovisión, al menos en el discurso de los tzotziles del Chamula y Chenalhó.

La distinción que se hace entre cancuqueros y pedranos sobre el ave del corazón, es que en los últimos: “[...] no se menciona un principio vital separado.”⁵²

Para controlar a los *ch'ulel* que gustan de los viajes, es preciso encomendarse a Dios y pedir que los guarde, que los esconda, que permanezcan dentro de su dueño.

Para Chenalhó y Cancúc, se reportó la existencia de *ch'ulel* que se niegan a regresar al cuerpo debido al gran placer que experimentan al estar fuera de éste, lo cual implica grandes peligros para la persona y serias dificultades para el *j'ilol* que busca que éste retorne al continente.⁵³ Cuando el *ch'ulel* ha permanecido fuera del cuerpo, más de cierto tiempo, el cual variará para cada persona en función de la fuerza de la sangre, la persona

⁴⁹ Frazer, *op. cit.*, p. 228, reporta que en algunos pueblos africanos, los brujos colocan trampas con alimentos, para atrapar o destruir a las almas errabundas y así, como entre los tzotziles, cuando las víctimas sueñan olores a comida u alimentos, temen por su alma.

⁵⁰ Al respecto, en el caso de Cancúc, Pitarch, *op. cit.*, p. 73, se dice que al ser devorada el ave del corazón por un *lah*, el *ch'ulel* se va al cielo.

⁵¹ Guiteras, *op. cit.*, p. 244.

⁵² Pitarch, *op. cit.*, p. 73.

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

Respecto al destino del *ch'ulel* después de la muerte de la persona, se registraron varias versiones: una, es que de inmediato se van a otro dueño, a buscar alguna criatura que esté en el vientre de su madre, así los “niñitos” sueñan que les hablan pidiéndoles que los acepten; si su cuerpo anterior era de mujer, tiene que buscar un hombre o viceversa. En otra versión, se nos dice que primero el *ch'ulel* va a pagar por los delitos que cometió, y luego se reubica en un recién nacido.⁵⁵

Por otra parte, para Chenalhó se reportó, que cuando la persona muere el *ch'ulel* va al reino de la muerte, donde pasa un tiempo equivalente al que estuvo en la tierra; durante éste, pasa por un proceso de rejuvenecimiento, hasta que todo vestigio de su vida anterior ha desaparecido. Cuando ha llegado a este punto, puede ingresar a un nuevo cuerpo. De esta manera, no existe ningún tipo de liga entre las diferentes reencarnaciones de un *ch'ulel*.⁵⁶

Anteriormente se extraía el cuerpo de los bebés de las mujeres que morían durante el embarazo o el parto, para ser enterrados junto a la madre, de tal manera de permitir que el

⁵³ Guiteras, *op. cit.*, p. 125; Pitarch, *op. cit.*, p. 45

⁵⁴ Guiteras, *op. cit.*, p. 241; Pitarch, *op. cit.*, p. 45.

⁵⁵ En la literatura etnográfica sobre la región, se encontró que entre pableros y chamulas se reporta al *ch'ulel*, como indestructible e inmortal Köhler, *op. cit.*, p. 11; Pozas, *op. cit.*, p. 199-200.

⁵⁶ Guiteras, *op. cit.*, p. 241.

Hermitte, *op. cit.*, p. 56-57, reporta que entre los pinoltecos se creía que al morir la persona, el espíritu dejaba el cuerpo, permaneciendo en torno a los lugares donde solía vivir, trabajar jugar, viajar, cerca de 40 días, para después ir al purgatorio y de ahí al cielo o el infierno, según sus actos en vida.

En este sentido, pero entre los cancuqueros de la actualidad Pitarch, *op. cit.*, p. 53, señala que el *ch'ulel* abandona por última vez el cuerpo de la persona cuando ésta agoniza, lo cual sucede días o meses, antes del deceso vagando en torno a la casa.

ch'ulel del no-nacido pudiera ir al “árbol de los pechos”⁵⁷ y ahí esperar hasta que le fuera asignado otro cuerpo.⁵⁸

Un dato importante y común entre los pueblos mesoamericanos, es que los *ch'ulel* de los muertos regresan una vez cada año, en Todos Santos, a visitar a sus familiares, quienes les obsequian los alimentos y bebidas que fueron de su gusto en vida; los niños, el primero y los adultos el dos de noviembre.⁵⁹ Se supone, que tan sólo regresan los *ch'ulel*, hasta el punto en el que conservan cierta memoria de su vida anterior, es decir, hasta antes de que se rompa el nexo con la persona que antes se fue.

5.3.4. *Vayijelil*.

Como señala Mercedes de la Garza, por todo el orbe los animales han tenido un papel importante en las sociedades humanas,⁶⁰ en la Mesoamérica prehispánica este fenómeno denota particularmente en la iconografía olmeca⁶¹, y destaca su particular importancia en la conformación de la persona en toda la región.⁶² Sobre el particular, Signorini y Lupo⁶³

⁵⁷ Aramoni, *Complejos conceptuales...*, p. 82, señala: “El acto divino funda el devenir desde el centro mismo de *Cipactli*, desde su corazón, para dar lugar también al “ombligo” del universo y a su dios, el viejo *Xiuhtecuhtli*, no casualmente dios del tiempo; así como a los cuatro rumbos o puntos cardinales.

De este mismo principio energético que simboliza el *malinalli* nacerían los hombres.” Más adelante, en la página 87, nos dice: “[...] resulta que la figura de *Cipactli* quedó irremediadamente invertida para cumplir su tarea: de su mitad anterior surge la tierra con sus elementos y sus frutos; la cabeza y el corazón ubicados en el inframundo devendrían la raíz del Árbol de la vida, es decir, la matriz sobrenatural de la tierra.” López Austin, *Tamoanchan...*, 99, se refiere a Tamoanchan “[...] como el conjunto de los árboles cósmicos por los que viaja la palabra –el mandato– de los dioses y sitio de creación.” y, antes, en la misma página, señala: “Tamoanchan es descrito en la poesía como lugar en el que se da a los seres movimiento giratorio, el movimiento característico del flujo de las fuerzas divinas y de la creación de los seres mundanos; entre ellos, en primer término, el hombre, al que crean los dioses dando movimiento helicoidal a una de las entidades anímicas.

⁵⁸ Guiteras, *op. cit.*, p. 97.

⁵⁹ Hermitte, *op. cit.*, p. 56-57; Pozas, *op. cit.*, p. 200.

Pitarch, *op. cit.*, p. 53, señala que la misma costumbre se tiene en Cancún, pero el día de la visita de las almas de los muertos se realiza el día primero del mes *Pom*, que según refiere el autor, en 1990, correspondió al 26 de octubre.

⁶⁰ De la Garza, *op. cit.*, p. 37-38.

En la página 42 nos dice que el totemismo, elemento de la Cosmovisión y cultura de los pueblos autóctonos de Norteamérica, es una muestra cercana –geográficamente hablando– de la liga “...mágica, mítica y de parentesco de un clan con animales, plantas u objetos.”

⁶¹ Lupo, *op. cit.*, p. 18.

⁶² *Ibidem*, p. 18.

resaltan el hecho de que en las concepciones relativas al *tonalli*⁶⁴ del siglo XVI no aparece la idea del animal compañero, señalando el posible origen del complejo en las culturas de la Mesoamérica suroriental, extendiéndose de ahí, al resto de Mesoamérica.

El hombre, al concebirse como una persona que coexiste con animales compañeros se adjudica sus atributos, sobre todo, ansía poseer aquellos que lo sobrepasan: fuerza física, rapidez, valor, capacidad de volar y respirar bajo el agua.

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

La presencia de animales en la religión maya también se observa entre las deidades más

⁶³ Signorini y Lupo, *Los tres ejes...*, p. 43.

⁶⁴ Sobre el *tonalli* López Austin, *Cuerpo humano...* p. 223. señala: "El sustantivo *tonalli*, derivado del verbo *tona*, "irradiar"(hacer calor o Sol según Molina), tiene los siguientes significados principales: a) irradiación, b) calor solar, c) estío, d) día, e) signo del día, f) destino de la persona por el día en que nace, g)"el alma o espíritu (Molina: *tetonal*), h) cosa que está destinada o es propiedad de determinada persona.", y más adelante nos dice:

"El *tonalli* es una fuerza que da al individuo vigor, calor, valor y que permite el crecimiento.

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

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

importantes, contenidos en éstas como entidades anímicas, con significaciones muy particulares en donde la dualidad es, también, un factor de principio, así tenemos al Dios Sol, deidad “de la vida y el bien” asociado, en el plano diurno con el colibrí y la guacamaya y en su transcurso por el mundo inferior, deidad de la muerte asociado al jaguar.⁶⁶ Por otro lado, Báez-Jorge⁶⁷ destaca la preocupación que la Iglesia católica de la Colonia manifiesta en torno a la devoción que los indígenas mostraban hacia santos y santas que en la iconografía católica aparecen ligados a algún animal, principalmente San Jerónimo, San Miguel y San Juan Bautista, “representaciones presumiblemente asociadas con el nagualismo”.

Se ha reportado que entre tzotziles y tzeltales la parte humana de una persona normal, no llega a saber por sus propios medios cual es su contraparte animal, esto sólo ocurre en situaciones excepcionales, como cuando la persona es pulsada por un *j'ilol* durante una enfermedad, o bien, cuando se es poderoso. Sin embargo, Gossen, señaló que todas las personas están en posibilidad de identificar a su compañero animal, hecho que sucede a través de los sueños, específicamente en los que se repiten tres veces.⁶⁸

Tanto Guiteras como Gossen⁶⁹, reportaron, una para Chenalhó y el otro para Chamula que sólo se recibe un *vayijelil* y que éste es la contraparte más vulnerable de la persona. Sin embargo, como se verá más adelante, en la actualidad la vulnerabilidad o fuerza dependerá en gran medida (no exclusivamente) del número y características de los *vayijelil* de la persona.

Antes de continuar, cabe hacer un paréntesis, con objeto de señalar la distinción entre

⁶⁶ Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 48.

⁶⁷ Báez-Jorge, *Entre los naguales...*, p. 87-88.

⁶⁸ Guiteras, *op. cit.*, p. 240, registró este hecho de la misma manera para los pedranos de la década de 1960 y Hermitte, *op. cit.*, p. 85, entre pinoltecos en la década de 1970. Gossen, *op. cit.* P. 454.

tonalismo y nagualismo, la diferencia se da a partir del hecho de que la tona es un animal con cuerpo y vida activa paralela a la del ser humano, ligados por lazos sobrenaturales que los lleva a compartir un mismo destino. Mientras que el nagual o *quibal* es un poder que reside en el cuerpo de la persona, ya sea en la capacidad inherente para transformarse en animal o fenómeno natural, “[...] pierde su forma humana y adquiere una forma animal.”⁷⁰, u otras características que se señalarán en el apartado donde se trata con mayor extensión lo relativo a nagualismo.

Distinción requerida, dado que se ha reportado que ya a principios de la Colonia, se confundían ambos fenómenos⁷¹ y que incluso fueron considerados como semejantes, como producto de pacto con el Diablo⁷², hecho que se sigue observando en la actualidad y que ya señalaba Foster a principios de la década de 1940.⁷³ Por ejemplo, Esther Hermitte, en su estudio sobre Pinola, registra la denominación de nagual para referirse a entidades anímicas que durante el día residen en las cuevas de las montañas y no dentro del cuerpo humano de la persona y por las noches salen a vagar cuando pertenecen a personas comunes, o a mirar en los corazones de la gente cuando son las contrapartes de los *me'iltatil* o brujos⁷⁴. En este mismo tenor, en otro apartado, dice que no hay ni comunicación, ni proximidad física entre

⁶⁹ Guiteras, *op. cit.*, p. 242; Gossen, *op. cit.*, p. 451.

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

⁷¹ *Ibidem*, p. 111; Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 112; Foster, *Nagualism...*, p. 89 y 102.

⁷² Báez-Jorge, *op. cit.*, p. 88.

⁷³ Foster, *op. cit.*, p. 85.

⁷⁴ Hermitte, *op. cit.*, p. 50 y 94-95.

las contrapartes, y luego “[...] que el hombre es el animal.”⁷⁵

Por otro lado, Guiteras reporta, que los *vayijeliltic*, que ella llama “alma animal”, residen en el cuerpo de la persona, y al igual que el *ch'ulel*, durante las horas de sueño abandonan el cuerpo humano y salen a realizar correrías por la tierra, de éstos, los grandes carnívoros a dar caza a los menos fuertes.⁷⁶

Entre los tzeltales de Cancú de la actualidad, a estas entidades anímicas se le denomina *lab*, de los que en cada persona hay dos tipos, los que existen fuera del cuerpo, en los bosques y cuevas de tierra fría⁷⁷ y los que residen en el corazón de la persona. Entre los cancuqueros cualquier animal puede ser *lab*, excepto los que son propiedad de los señores de la montaña. Los *lab* de los cancuqueros: víboras, serpientes, sapos, ranas, toros, caballos, conejos y venados, viven en corrales dentro de las montañas y en ocasiones son liberados para que paseen por la tierra. Sólo pueden ser cazados cuando el correspondiente señor de la montaña lo permite, previa propiciación y petición.⁷⁸ Lo antedicho, Frazer lo reporta para Guatemala y Honduras y narra un hecho prehispánico, mencionando una leyenda que trata sobre las primeras batallas sostenidas contra los españoles en la meseta de Quetzaltenango en que los animales compañeros, a los que el autor denomina como *quibaltic* de los jefes autóctonos, fueron los que presentaron batalla, en forma de serpientes y de aves multicolores.⁷⁹

Sobre la tierra hay dos tipos de animales, los que andan sueltos, de los que algunos que son para comer y que no tienen ningún nexo con los humanos, de no ser el de la cadena

⁷⁵ *Ibidem*, p. 94-95.

⁷⁶ Guiteras, *op. cit.*, p. 244.

⁷⁷ *Pitarch*, *op. cit.*, p. 65.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 56.

Eliade, *op. cit.*, p. 92, señala que esta confusión no está circunscrita exclusivamente a nuestro continente, ya que ha sido reportado entre los nor-asiáticos e indonesios como “una de las almas del chamán”.

⁷⁹ Frazer, *op. cit.*, p. 770.

alimenticia, y los *vayijelil*, (animales compañeros), *achijac* o *callejal*, entidades anímicas. Las diferentes denominaciones que en los Altos de Chiapas recibe la tona o animal compañero, son: en San Andrés, *valijelil*; en San Pedro, *vayijelil*, *achijac* o *callejal*; en Chamula y Zinacantan, *chanul* también en Chamula, *ch'ulel*; en San Pablo Chalchihuitán, *holomal*; en Pinola, nahual; *lab* en Oxchuc y Cancúc.⁸⁰

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

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

El número de *vayijelil* que se asignan va desde dos pero más bien de tres a trece. Entre menos *vayijelil* se tenga, más fácil será morir, pues si se tienen tres, es que no se es poderoso y, por lo mismo, entre éstos no habrá contrapartes grandes y fuertes, tales que sepan esquivar la muerte. Este tipo de persona tiene que estar mucho más encomendada a Dios que los que tienen un mayor número. Como mínimo, cada persona recibe de uno a tres *vayijelil* grandes y al menos uno fuerte que no sea fácil de matar.⁸²

Colateralmente se llegan a mencionar treinta y seis⁸³ o de setenta y cinco a noventa y seis entre las personas que son extremadamente fuertes, en el extremo se llegó a registrar

⁸⁰ Véase: Holland *op. cit.*, p. 100; Guiteras, *op. cit.*, p. 128; Vogt, *op. cit.*, 115; Pozas *op. cit.*; Köhler, *op. cit.*, p. 22; Hermitte, *op. cit.*, p. 49; y Pitarch, *op. cit.*, 55, respectivamente.

⁸¹ Cabe traer a colación por segunda vez, la importancia que, según reporta Báez-Jorge, *op. cit.*, p. 87-88, respecto a la devoción que los indígenas mostraban hacia santos y santas que en la iconografía católica aparecen ligados a algún animal, principalmente San Jerónimo, San Miguel y San Juan Bautista.

⁸² Signorini y Lupo, *op. cit.*, p. 66, reportan que entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, que poseen cinco y siete *tonalme*, pertenecientes a especies diferentes y dispuestos en un orden jerárquico.

⁸³ El colaborador Sixto, p. 61, desestima que en la actualidad pueda existir alguien tan poderoso como para llegar a tener tantos *vayijelil*.

trescientos o cuatrocientos. Se dice que los *j'iloletic* deben de tener por lo menos de doce a treinta y cinco *vayijelil*. Un colaborador nos dijo que se reciben trece veces trece animales, es decir que pueden ser trece *muc'ta bolom*, trece coyotes, trece tecolotes, trece venados, etcétera; otro dijo que se tienen que escoger trece *vayijelil* y cuando se va a tener poder, pues más.

Llama la atención la diferencia observable en la actualidad en relación no sólo con la cantidad de *vayijelil* que se reciben, sino con el concepto mismo, considerando que unas cuantas décadas atrás, como ya se señaló⁸⁴, tanto Chamulas como Pedranos recibían un solo *vayijelil* o *chanul*, un solo animal, que incluso podía tener dos acepciones (*banquial* e *its'inal*) cada una con trece partes, afectables independientemente. Sería interesante poder dilucidar, más allá de sólo conjeturas que pudieran parecer afirmaciones, cuales han sido los determinantes para estos cambios; si por problemas en la transmisión de la tradición oral, o bien, si responde a la necesidad de presentarse y verse, por un lado como una persona más difusa e inaprensible y, por lo mismo, con mayores oportunidades para salir adelante de los embates de la vida moderna.

Y mucho de lo que se piensa y se vive apunta hacia la última conjetura, ya que en la actualidad se considera que cuando se da el caso excepcional de que una persona tiene un sólo *vayijelil*, lo más seguro es que muera a temprana edad, ya que para tener cierto margen de seguridad en cuanto a longevidad, se requiere un mínimo de tres. Sin embargo, apuntando hacia la confusión que predomina, otra versión establece que entre menos *vayijelil* se tenga, la persona estará más fuerte, porque es más fácil confundir al Diablo y, por lo mismo, ser menos influido por éste en lo cotidiano.

Cuando los *j'iloletic* llegan a detectar más de veintitrés *vayijelil* en una persona, se hacen

a un lado, pues se trata de poderes que los rebasan.

La persona completa, que tiene trece *ch'ulel* y trece *vayijelil* es una persona excepcionalmente fuerte⁸⁵, que en general sabe defender y ayudar a sus congéneres en cualquier cosa; es invencible, puede enfrentarse con un brujo, incluso con el Diablo y vencerlos; porque además de su poder, tiene todo el conocimiento. Una persona con estas características no necesita defenderse a través del rezo como todos los demás, puede enfrentar directamente al Diablo con la palabra. Estas personas llegan a vivir setenta, noventa o ciento veinte años.⁸⁶

Si una persona sólo tiene de tres a seis *vayijelil* es una persona que está bien, que puede trabajar y caminar, pero no tiene ningún conocimiento, poca fuerza, por lo que enferma frecuentemente y puede llegar a morir joven, como de treinta o cuarenta y cinco años; mientras que quien tiene de nueve en adelante puede vivir hasta sesenta o setenta y cinco años.

Los *vayijelil* no son todos del mismo sexo, sin embargo, para que un hombre tenga poder, por lo menos los tres *vayijelil* principales deben ser machos, no se especifica la condición para la mujer, por lo que no queda claro si requiere también de tres machos o tres de su propio sexo.⁸⁷

Una persona siempre tiene *vayijelil* grandes y pequeños; todos de montaña, no se da el

⁸⁴ Gossen, *op. cit.*, p.451; Guiteras, *op. cit.*, p. 128.

⁸⁵ A diferencia de lo que manifestaron quienes proporcionaron los datos para este estudio, Gossen, *op. cit.*, p. 451-452, señala que el espíritu humano cuenta con treinta y nueve partes, veintiséis del *chanul*, por su doble acepción y trece del *ch'ulel*.

⁸⁶ De la misma manera, Pitarch, *op. cit.*, p. 72, nos dice que en Cancún se considera que si una persona cuenta con trece *lab* es un ser humano cabal, a cuyo grupo pertenece un reducido número de cancuqueros, entre ellos, los mejores chamanes o los *anejme 'jtatik* "ángeles madres-padres nuestros".

⁸⁷ En la literatura etnográfica sobre Chalchihuitán, Köhler, *op. cit.*, p.141, reporta que el sexo de los *vayijeliletic* necesariamente es el opuesto al del cuerpo de la persona.

caso de animales domésticos o que vivan cerca de los poblados, como ciertas aves.⁸⁸

Un hecho relevante a considerar, es que así como en otras partes del mundo, se ha reportado que sólo los animales con cinco dedos pueden ser entidades anímicas animales⁸⁹, en Chamula y San Andrés este hecho fue reportado por Pozas, Gossen y Holland respectivamente.⁹⁰ Sin embargo en este trabajo no se reportó.

Hay *vayijelil* poderosos y débiles, lo que generalmente se asocia al tamaño del animal. Entre los poderosos están en orden de importancia el *muc'ta bolom* (jaguar), el león (puma), coyote —éstos tres, mencionados frecuentemente como los más poderosos— *te'elchon*, oso (que por estas tierras no hay), mono, gato de monte, águila grande y venado,

⁸⁸ Köhler, *op. cit.*, p. 131, en un análisis sobre el *vayijelil*, expresa que entre estos predominan los carnívoros, e incluso, menciona, los términos *hch'uletic*, “nuestras almas”, en contraposición con *hwe'eltic*, “nuestro alimento”, con lo que se hace la distinción entre una y otra categoría.

Como ya se mencionó, entre los cancuqueros Pitarch, *op. cit.*, p. 56, reportó que cualquier animal puede ser un *lab*, incluso se mencionan tigres de bengala y ballenas; por otro lado en las páginas 60 a 64 el autor menciona *lab* de agua, fenómenos naturales y dadores de enfermedad. Más adelante indica en las páginas 65 y 66, que en el subgrupo de los *lab* dadores de enfermedad, se encuentran entidades anímicas de aspecto humano, entre los más nombrados, el *pale*, símil de padre (sacerdote católico) o *klerico* (clérigo), personajes de aproximadamente un metro de estatura, calvos, gordos, con vestiduras que les llegan hasta los pies; se caracterizan por un insaciable deseo de comer carne, con predilección por la carne de gallina, pero aún más por el ave del corazón; *eskribano* o *nompere*, enano vestido con calzón y camisa negros y birrete; en una mano sostiene una pluma de ave y en la otra un cuaderno, quien produce enfermedad escribiendo en el cuaderno, etcétera.

Hay que hacer notar que si bien los *lab* productores de enfermedad, además de estar fuera del control de su dueño y, por lo mismo, muy lejanos a la figura del nagual —sujeto a la voluntad— y, a diferencia de los *vayijelil* predadores —con los que, buscando una apretada clasificación, podrían coincidir en un mismo grupo—, que desean también la carne de los *vayijelil* más débiles, pero respecto a los que no menciona que pretenden comer *ch'ulel*, los primeros constituyen, en Cancú, un peligro constante, para el *ch'ulel* y la denominada ave del corazón.

Al respecto, en la etnografía sobre Pinola, Hermitte, *op. cit.*, p. 48-49 y 90, menciona que la gente común puede tener como animales compañeros a gallinas, perros, vacas, gatos, caballos; los monos, se adjudican a los brujos. Y Köhler, *op. cit.*, p. 129, indica que el número mínimo y máximo, serían tres y trece respectivamente; mínimo tres, en una persona común, máximo trece.

⁸⁹ Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 135. Entre los Angamis y los semas.

⁹⁰ Pozas, *op. cit.*, p. 201; Gossen, *op. cit.*, p. 452; Holland, *op. cit.*, p. 102, para San Andrés, *Ibidem*, p. 102 y 104, reportó que sólo los animales con cinco dedos pueden ser *vayijelil* y se considera que las personas importantes pueden tener más de uno y que por cada *vayijelil* se tiene un *ch'ulel* adicional

que sería el único animal mencionado que carece de cinco dedos⁹¹, todos animales que no se dejan matar fácilmente.⁹² También se menciona el perro negro. Poseer un águila *muc'ta chon*, sitúa a la persona en el más alto nivel de poder, se dice que es un animal tan importante y poderoso que hasta aparece en diversas banderas.

En la etnografía de la región se menciona que algunos pedranos consideraban que el viento, y el rayo, podían ser los *vayijelil* de algunas personas.⁹³

Pozas⁹⁴ reportó que los chamulas sólo tenían cinco tipos de *ch'ulel*: “[...- *vet* (gato montés), *bolom* (tigrillo), *muc'tic bolom* (puma), *oq'uul* (coyote), y *saben* (comadreja), a veces se menciona el gato doméstico.” Por otro lado, Gossen⁹⁵, señala que los curanderos-brujos poseen dos categorías de *chanul*, uno poderoso, del orden de los silvestres y, otro especial, de animales domésticos como ovejas, ganado vacuno, cerdos, guajolotes o bien pájaros e insectos que coexisten con el humano. Este carácter especial les permite introducirse en los espacios domésticos logrando con ello que su condición dañina no sea

⁹¹ En la referencia que hace el colaborador Juan, p. 95, respecto a un venado supongo que se refiere a uno con cornamenta, que no se deja matar, y que corresponde a un *vayijelil* que permanece en los corrales y es obediente con los *Anjel* vaqueros o cuando libre, se remonta en la montaña a lugares inaccesibles para el hombre. Por otro lado, Gossen, *op. cit.*, p. 452, apunta: “All are mammals. Furthermore, they are ranked according to three levels. The third level is the most *bankilal* (‘senior’) and thus includes those animals associated with rich and powerful individuals; the second level with moderately successful people; and the first with the humble and the poor.”

⁹² Guiteras, *op. cit.*, p. 244, reporta lo mismo.

⁹³ *Ibidem*. Asimismo, en el estudio realizado entre los tzeltales de Pinola por Hermitte, *op. cit.*, p. 52 a 54, se señala que este tipo de entidades anímicas –a las que ahí se denomina como *quibaltic*- aparecen como duales, porque protegen y dañan. Así, a través de los más poderosos, como el rayo, el meteoro y el torbellino, los *me'iltatil*, además de proteger a la comunidad en contra de los peligros provenientes del exterior, ejercían el control social. También los brujos podían tenerlos.

El rayo, el torbellino y el meteoro, eran reconocidos como los más poderosos. De estos, menciona que el Rayo es el que más alto vuela, por lo que es el más poderoso y lo hay negro, benigno, que es el más fuerte; le sigue el rojo, que es maligno y siempre persigue al blanco que es benigno y el de menos poder de los tres. El rayo es el dueño del maíz y del agua.

De los meteoros se habla de diferente poder en función del color que sustenten, los hay verdes, rojos y blancos. Por otro lado el torbellino, siempre se mueve cerca del fuego, con la cabeza en el piso y los pies hacia el cielo, los humanos que tienen como nagual un torbellino, son calvos y capaces de comer carbones calientes. También, en la página 50, la autora menciona la existencia de animales, obviamente con mucho menos poder que los primeros.

⁹⁴ Pozas, *op. cit.*, p. 203.

⁹⁵ Gossen, *op. cit.*, p. 453.

percibida.

Los *vayijelil* grandes tienen como tarea el cuidado del cuerpo; los chicos el cuidado de los *ch'ulel*.

En el plano de los *vayijeliltic* el *muc'ta bolom* (Jaguar) es el rey de los animales compañeros, de quien todos reciben buenos consejos y llamadas de atención; él es el que sabe matar y coordinar a los animales pequeños. No cualquier persona tiene como *vayijelil* principal al *muc'ta bolom*, que llega a tener hasta siete vidas –por lo que cuando le disparan no le pasa nada “hasta llega a agarrar las balas y las tira”-. Del *muc'ta bolom* existen dos acepciones, el *muc'ta tsajal bolom* o “jaguar colorado” y el *muc'ta yaxal bolom* o “jaguar verde”. El primero, cuando se ve amenazado de muerte por cazadores, pero por casualidad está debidamente protegido por las deidades –gracias a las ofrendas que su contraparte humana ha ofrecido en forma personal o por intermedio de un *j'ilol*- éstos no le podrán dar alcance, ni siquiera llegarán a verlo, porque tiene alas que lo facultan para volar, para desplazarse rápidamente a través del viento; mientras que el segundo, el *muc'ta yaxal bolom*, aunque difícil de alcanzar, es más fácil de matar, porque es de la tierra. En ocasiones cuando la persona llega a saber que tiene como uno de sus *vayijelil* un *muc'ta yaxal bolom*, pide que se le cambie por un *muc'ta tsajal bolom*. Uno de los colaboradores reconoce tener un *muc'ta tsajal bolom*.

Anteriormente en Chenalhó, se consideraba al *muc'ta bolom* como adscrito a la noche, a la oscuridad, a la maldad, enemigo del *ts'unun*, colibrí preservador del hombre, estas dos entidades sostenían una lucha interminable sobre la existencia del hombre.⁹⁶ Sin embargo en San Andrés, por la misma época se consideraba al *muc'ta bolom* en la cúspide de los *vayijelil*, la persona que contaba con uno seguramente tenía una posición de prestigio en su

comunidad o municipio.⁹⁷

Entre los pableros de Chalchihuitán, sólo poseen *muc'ta bolom* los ancianos que han destacado en la labor socio religiosa y política; su posesión explica con suficiencia el que una persona haya permanecido sana y llegue a la ancianidad.⁹⁸

Sobre el *vayijelal te'tical chij* o animal compañero venado, se dice que no es un venado común y corriente, ese al que todo mundo da caza, sino que se trata de uno muy grande con “cachitos” *Xulub* (cuernos), animal que no camina cerca de los poblados, sino que siempre está muy metido en la montaña, por lo que es muy difícil de encontrar.

Entre los mayas, el venado se encuentra desde épocas prehispánicas ligado al señor de los animales.⁹⁹

Si se es de *ch'ulel* fuertes y se tienen completos éstos y los *vayijelil*, uno sabe en su corazón cual o cuales son sus *vayijelil*; o, también a través de los sueños se llega a saber cuales son. Cuando se sueña que se come carne, es una señal inflexible de que se tiene como *vayijelil* a un *muc'ta bolom*.

La fortaleza que da ser una persona completa está ligada, en algunos casos, al “don” de tener “doble ojo” uno el natural y otro atrás de la cabeza; quien lo tiene, puede ver los problemas que hay entre y con los animales y cuales pueden ocurrir en el futuro. A esa persona no se le puede hacer nada –ni señas por la espalda- porque de todo se da cuenta; sin embargo, algunos piensan que eso no es otorgado por *Riox* sino por el Diablo.¹⁰⁰

⁹⁶ Guiteras, *op. cit.*, p. 242-243.

⁹⁷ Holland, *op. cit.*, p. 103; Montoliu, *Cuando los dioses...*, p. 55, menciona que en el *Chumayel*, el colibrí representa al Sol diurno, la fecundidad, en tanto que el Jaguar simboliza al Sol, como el ente ideal para sostener la lucha contra los poderes de las tinieblas en el transcurso del Sol por el inframundo.

⁹⁸ Köhler, *op. cit.*, p. 132.

⁹⁹ Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 85.

¹⁰⁰ Hermitte, *op. cit.*, p. 96, señala que entre los pinoltecos, una persona completa sería aquella dotada de un buen *ch'ulel* y trece *quibaltic* poderosos, lo que le da sabiduría, poder e inmunidad. Esta persona, página 85, gozará de salud y estará en posesión de todas sus facultades.

En el pasado¹⁰¹ y en la actualidad, en Chenalhó y Chamula, se dice que el cuerpo y el *vayijelil* de una persona, nunca llegan a toparse, salvo pequeñas excepciones, como sería el caso de una persona completa –con trece *ch'ulel*, y trece *vayijelil*–, quien puede llegar a establecer comunicación humano-*vayijelil* e incluso reunirse con éste para hacer tropelías, como tratar de atrapar animales domésticos para comerlos, lo que puede llegar a ser funesto para la parte humana por la falta de velocidad, de que sí pueden hacer gala las entidades anímicas.

Entre los animales chicos, están: *ts'inté' bolom* o tigrillo, *chon* o culebra, *pepen* o mariposa, *saben* o comadreja de cola muy corta, *uch* o tlacuache –uno que no tiene espinas–, *cotom* o tejón y *chuch* o ardilla; entre las aves están: *jojota* o chachalaca, *cuxcux* o lechuza, *purcuvich'* o tapa camino, *xulem* o zopilote; entre los insectos, *xinich* u hormiga y *xuvit* o gusano verde.

Tener como *vayijelil* lechuza o tapa camino, es peligroso, dado que estos son considerados aves de mal agüero por llegar a cantar a las casas de los enfermos que van a morir.

Respecto a la adquisición del *vayijelil* existen dos versiones; la primera, con un adepto, que establece que Dios¹⁰² los asigna para que ayuden a las personas a protegerse; este mismo colaborador se contradice más adelante diciendo (de la manera que opinan el resto de los colaboradores), que *Riox* manda limpiar a la gente a la tierra, no quiere que se tengan animales compañeros; pero en el camino el Diablo topa a cada uno. Es evidente, tomando

¹⁰¹ Guiteras, *op. cit.*, p. 242-243.

¹⁰² Gossen, *op. cit.*, p. 451, señala que entre los Chamulas se pensaba que el *chanul* era asignado por Sol/Cristo y San Jerónimo. Del *chanul*, nos dice, existen dos aspectos, *chanul ?ie'inal* (pequeño) y el *Chanul bankilal* (mayor) cada uno del los cuales tiene trece partes. El aspecto *?ie'inal* vive en la montaña sagrada del Tzontevitz y el aspecto *bankilal* vive en el tercer nivel del Cielo. Durante el día los *chanul* están libres en bosques y campos correspondientes a sus respectivos territorios y al anochecer son acarreados, junto con los

en consideración el reporte de Gossen, que en menos de tres décadas el concepto de la adquisición del *chanul* se ha satanizado más allá de lo que logró la iglesia católica en más de cuatrocientos años, perdiendo el carácter de entidad otorgada por el mismo Dios Sol-Cristo.

Una segunda versión, es que el Diablo, con su fuerte carácter, exige que se acepten los *vayijelitic*. Éste, asusta al *ch'ulel*, en tránsito hacia la persona en cuestión, induciéndolo a recibirlos. Esto sucede porque los *ch'ulel* pueden optar por rechazarlos; de hecho, el *j'ilol* Petul nos ha dicho que él, no hizo caso del Diablo y por lo tanto no tiene *vayijelil*. Porque cuando Dios manda los *ch'ulel* a la tierra, les dice que si al llegar a una curva escuchan que alguien les habla, que no volteen, sin embargo, todos los *ch'ulel* lo hacen y en consecuencia reciben los *vayijelil*.

Lo que el Diablo más busca, es que los *ch'ulel* escojan animales que persiguen y matan *chij* o borregos, *unin vacax* o becerros, *tsehal caxlan* o pollos y *tuluc* o jolotes (guajolotes), porque de esta manera logra que los dueños de esos animales persigan y exterminen a los primeros, persiguiéndolos incansablemente, hasta darles muerte.

Cuando le pegan al animal principal y muere, muriendo, en consecuencia, la persona, el Diablo se pone a bailar. Si un *vayijelil* es muerto de un balazo, la seña de la lesión aparecerá en la contraparte humana en la misma región anatómica.¹⁰³

En otra versión se dice que es obligatorio recibir los *vayijelil*, no hay escapatoria, incluso si no son recibidos, esa alma es regresada, no se le permite la entrada al cuerpo que le

chanul de los demás chamulas, a sendos corrales ubicados en cada nivel, donde son cuidados por los aspectos ya *bankilal*, ya *?ie'inal* de San Jerónimo.

¹⁰³ De la misma manera los reporta Guiteras, *op. cit.*, 244.

corresponde.¹⁰⁴

Una vez que el Diablo ha captado la atención del *ch'ulel*, lo lleva a una “casa como una cueva” en donde le permite escoger de entre miles de animales; “cuando lo hace es cuando entra al camino de la perdición”. El Diablo hace eso para que la humanidad se enferme frecuentemente y, así, irlos exterminando. En ese proceso es apoyado por sus huestes.

Originalmente el Diablo sólo quería dejar tres animales en cada persona, pero *Riox* vio que también le servían para confundirlo y combatirlo, entonces mandó que se pudieran recibir más, de tal manera, que además de confundir al malo, le proporcionara poder a algunos de sus hijos predilectos, para combatirlo.

Una vez que el Diablo ha colocado los *vayijelil* en las personas comunes, pone tres cruces atrás de la cabeza, porque por ahí son recibidos; entonces, la persona nunca sabe cuales son sus *vayijelil*; pero quien va a ser *j'ilol*, los recibe de frente, los ve y por eso sabe quienes le acompañan en su persona.¹⁰⁵

Sobre el momento de la adquisición del *vayijelil* también hay diferentes versiones, unos dicen que se adquiere noventa días antes de llegar a la madre –no se especifica si el *ch'ulel* o el embrión- ; otros, que a los seis meses de embarazo y, la última opinión, que en el momento del nacimiento.

En esta última versión, se cree que los animales que serán *vayijelil* nacen al mismo tiempo que la parte humana, o bien caminan cerca de quien será su contraparte. Incluso se

¹⁰⁴ Según señala Köhler, *op. cit.*, p. 132-133, los tzotziles de Chalchihuitán pensaban que si durante la travesía del alma hacia el cuerpo, ésta venía de mal humor, la persona era dotada con pocos *vayijelil* y débiles, en tanto que quien venía alegre y manifestando el deseo de permanecer durante largo tiempo entre los mortales era dotado con varios *vayijelil* poderosos.

¹⁰⁵ Köhler, *op. cit.*, p. 132, sospecha que toda persona sabe cual es, o son, sus *vayijelil*, pero niegan este conocimiento para protegerse.

menciona que los fuertes llegan a pelear por la sede.¹⁰⁶

Guiteras¹⁰⁷ reporta que en de la década de 1960, entre los pedranos, se pensaba que la fecha de nacimiento determinaba el *ch'ulel* que a cada persona correspondía. La identidad de éste y el verdadero nombre del recién nacido eran guardados en el mayor secreto, de tal manera que éstos no fueran escuchados por algún representante de las fuerzas del mal, que seguramente lo usaría en perjuicio del primero.

Si los *ch'ulel* se ponen listos a la hora que les imponen el *vayijelil* pueden escoger los mejores, pero los hay que llegan fuera de tiempo o no ponen mucha atención en el asunto y, entonces, les dan cualquiera, de lo que resulta que la persona será débil y enfermiza. Cuando los niños nacen morados, significa que el Diablo les arrojó sus *vayijelil*.

Cuando el Diablo ha logrado entregar *vayijelil* entre las personas que llegan al mundo, siempre baila de contento, en tanto que los Apóstoles se hincan y lloran amargamente, porque el primero ha ganado una manera de dañar a los hijos de Dios.

Hay algunos “secretos” o señales que permiten presuponer qué *vayijeliltic* le han sido asignados a un recién nacido, por ejemplo: cuando se nace en enero o febrero cuando ocurre que el cielo está rayado al momento del nacimiento, se presupone que el *vayijelil* será un jaguar o un león. Asimismo –aunque el colaborador nos dice que no lo ha intentado por este medio - “viendo frente al pecho” donde se puede ver cuantos *vayijelil* y cuales tiene una persona; o por el tipo de piel; o adentro de las manos; o por las características de los dientes o la barbilla. Pero el principal medio es la toma del pulso por un *j'ilol*; o cuando la persona misma, alcanza este conocimiento a través del sueño. En ocasiones los *vayijelil*

¹⁰⁶ Entre los tzeltales de Pinola, Hermitte, *op. cit.*, p. 48-49 y 91; los tzotziles, de San Andrés, Holland *op. cit.*, p. 100, y de Chalchihuitán, Köhler, *op. cit.*, p. 132-133, se considera que el animal compañero nace al mismo tiempo que la contraparte humana y vive también el mismo lapso.

¹⁰⁷ Guiteras, *op. cit.*, p. 245.

se acercan a la casa de sus contrapartes y ahí andan rondando y “cantando”.¹⁰⁸

Otra medida que Dios tomó para contrarrestar el daño que el Diablo inflige a las personas a través de los *vayijeliltic*, fue ordenar que fueran acorralados en el interior de las montañas –también se mencionan selvas y estanques de agua- y los puso al cuidado de muchos *Anjel* denominados “vaqueros” quienes se asisten de unos perros finos que Dios les mandó. Los corrales miden como 40 ó 50 hectáreas, y a estos lugares se les denomina *ch'iebal*.¹⁰⁹

Sobre la palabra *ch'iebal* se dice que es una cognada de la palabra *ch'ibal* del antiguo maya yucateco, con la que se designa el patrilineaje de una persona.¹¹⁰ Cada *ch'iebal*, así como los estratos entre el cielo y la tierra, constarían de trece estratos, cada uno precedido por una deidad ancestral¹¹¹, *vayijeliltic* y *quibaltic* a los que se denomina *petometric* (abrazadores) y *Cuchometric* (portadores) o para nuestros casos (cargadores), que junto con todas las deidades ancestrales reciben la denominación de *totilme'iletic*¹¹², localizándose en el estrato trece al *vayijelil*-deidad que es el principal de principales.¹¹³

Las contrapartes humanas de los *vayijelil*, que por ser buenos permanecen en el corral

¹⁰⁸ Repetidamente se hace mención a que ciertos atributos del animal forman parte tanto del físico como de la personalidad, lo cual, también ha sido documentado en el pasado por Guiteras, *op. cit.*, p. 243.

¹⁰⁹ Holland, *op. cit.*, p. 105, señala que los *Ch'iebal* de la gente de San Andrés se localizan en las más altas montañas del municipio; en lo que respecta a la gente de Zinacantán, Vogt, *Los Zinacantecos*, p. 90, señala que en un corral que está dentro de una cueva en uno de los picos del Huitepec *B'ankilal Muk'ta Vits* (Gran montaña hermano mayor), que se encuentra al Norte-poniente de San Cristóbal; entre los pableros (Köhler, *op. cit.*, p. 131), se dice que habitan en el bosque, en selvas impenetrables y espesas, sin estar sujetos por deidad alguna.

¹¹⁰ Holland, *op. cit.*, p. 105.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 110.

¹¹² *Ibidem*, p. 113; Pozas, *op. cit.*, p. 208. Köhler, *op. cit.*, p. 135-136, señala que entre los Pableros de Chalchihuitán: “Los seres humanos que se han preocupado intensamente por el bien de la comunidad, pertenecientes en general al consejo de ancianos y que han ostentado cargos importantes, son llamados *totilme'il*, se dice que ellos vigilan de día y de noche por el bien de la comunidad y se esfuerzan por apartar de ella las desgracias.” Asimismo, entre los tzeltales de Pinola Hermitte, *op. cit.*, p. 52-53, hace mención de hombres-dios vivos identificados por la comunidad, a los que se designa como *me'iltatiles*, quienes: “[...] guardan al poblado de los peligros que provienen del exterior y castigan los pecados de los pinoltecos, son el Rayo, el Meteoro o el Torbellino”.

¹¹³ Holland, *op. cit.*, p. 108.

obedeciendo las órdenes de sus cuidadores, comiendo lo que les dan e incluso dispuestos a pasar hambre por el bienestar de su contraparte humana, no sufren de dolores ni malestar alguno, por eso hay ancianos que nunca han sido pulsados, “no conocen la enfermedad.”

A los *vayijeliltic*, de vez en cuando los *Anjel* los pastorean fuera del corral, como a ganado, los llevan por donde pueden encontrar su alimento.

Hay animales que no obedecen a quien los cuida –“son como borregos bravos”- y se salen, “se brincan el corral”. Esos *vayijelil* se sienten muy especiales, por eso no quieren estar cuidados, sino caminar libremente, lo que representa un problema grave para la persona, por los riesgos a los que queda expuesta. El Diablo, que siempre está pendiente de los *vayijelil* que escapan, les facilita el camino hacia las casas de la gente que se sabe mata a los predadores que osan atacar a sus animales domésticos.

Cuando los *vayijelil* llegan a caer, físicamente hablando, en poder del Diablo, éste los hace sufrir o los mata, como consecuencia su dueño, el humano con el que están ligados, enferma o muere, según se trate del compañero principal o alguno secundario. Entre las torturas que se les infligen se menciona: taparles la cara, amarrarlos, golpearlos, dejarlos sin comer y beber, así como tirarlos en barrancos.

Cuando una persona tiene trece *vayijeliltic*, éstos se protegen entre sí, por lo que es difícil que los maten. Por otro lado, los *vayijelil* de una persona nunca salen juntos del corral donde están resguardados, sino que se turnan saliendo uno por vez. Al respecto, los *Anjel* vaqueros tienen que tener mucho cuidado, porque si salen varios a la vez y les pasa algo, ellos tendrán “culpa”, por eso se les tiene que exigir, por medio de la ofrenda, que los cuiden bien.

Hay *vayijelil* a los que les gusta ir lejos, a otras comunidades y municipios, y aunque los *Anjel* y el Santo Patrón del pueblo estén siempre vigilantes de que no entren enfermedades

que vengan de lejos, esos *vayijelil* las pueden traer en sus cuerpos y, como lo que pasa en ellos pasa en la parte humana, ésta enferma. Estas enfermedades son muy difíciles de curar.

También se da el caso de que en sus andanzas, el *vayijelil* llegue a encontrarse con alguno proveniente de otra comunidad y municipio y peleen, lo cual redundará en daño para uno o ambos, e incluso la muerte, lo que repercutirá en la persona enfermándola gravemente si muere alguno de los *vayijelil* secundarios, si el que muere es el *vayijelil* principal, la persona morirá.¹¹⁴ Cualesquiera que sean las lesiones físicas que sufra el *vayijelil*, aparecerán en su contraparte humana. Este hecho que es un reporte común entre nuestros colaboradores, y que aparece en toda la literatura etnográfica de la región que aborda esta temática, también ha sido reportado como un hecho que se suscitaba antes de la Colonia. Ruiz de Alarcón refiere varios casos de contemporáneos suyos que morían, o a los que les aparecían heridas cuando se mataba o hería a un animal.¹¹⁵

Cuando el *vayijelil* principal muere, en el preciso momento en el cuerpo se siente que “pasa un aire”, y ahí, o pasados unos minutos, como diez, se pierde la vida.

Sin embargo, si el *j'ilol* llega rápidamente y tiene amplio poder y conocimiento, puede lograr que el *vayijelil* principal sea repuesto con otro, lo cual logra mediante nueve rezos y ofrendas, colocando en el altar *lotz'omch'ix* y *mumo* esta última conocida en México como ‘hierba santa’ así como ayunos por parte de los familiares del enfermo. Actividad que hay que realizar durante la noche, preferentemente a las doce y media, “para que los envidiosos y los *vayijelil* no se den cuenta.”

Si alguno o varios de los *vayijelil* secundarios mueren, siempre será posible sanar a la

¹¹⁴ Lo mismo se reporta para Chamula, Pozas, *op. cit.*, p. 204; Pinola, Hermitte, *op. cit.*, p. 91; San Pablo Chalchihuitán Köhler, *op. cit.*, p. 130; y San Andrés, Holland, *op. cit.*, p. 104; Signorini y Lupo, *op. cit.*, p. 71, reportan los siguiente: “la muerte, recordemos, es un acontecimiento que cuando alcanza a un elemento de la tríada hombre-tonal-ecahuil arrastra tras de sí a los demás.”]

persona enferma.

Cuando los tzotziles llegan a soñar que están lejos, en montañas, ríos o que los persigue un perro, efectivamente eso es lo que le sucede al *vayijelil*; también cuando sueñan que los avientan dentro de un río, arroyo o laguna y se golpean o se asustan, los efectos de esto, sea la frialdad, el golpe o el susto, se reflejan en el mal del enfermo y, conociendo los sueños del enfermo, el terapeuta puede determinar su procedencia.

Si el animal atrapado es uno de los poderosos, de los principales y éste muere a consecuencia de las torturas, asimismo sucederá con la contraparte humana, si sólo lo hicieron sufrir, sobrevivirá.

Algunos de los *vayijeliltic* tienen espíritus muy poderosos y nadie puede contra ellos, ni siquiera el Diablo; éstos se caracterizan por tener una Cruz en la mano y el pie, ambos del lado derecho (en la izquierda no tienen nada), o en su espalda o vientre; todo tipo de *vayijelil* puede portar esta seña, algunos, incluso, pueden tener dos o tres, y evidentemente a mayor número de cruces mayor poder. Los *vayijeliltic* que no tienen esta seña es mejor que estén en sus corrales, porque son fáciles de dañar.

Los *vayijelil* se pueden cambiar, rezando ayunando y ofrendando adecuadamente a *Riox*, generalmente, para pedir un jaguar o puma en lugar de un cerdo de montaña; o bien para deshacerse de un *vayijelil* andariego o que se mete a los corrales a hacer matazón de animales domésticos; para ello, se debe de rezar “duro” poner velas e ir a las iglesias a hablar con los Apóstoles.

Asimismo, para evitar que los *vayijelil* escapen o sean liberados del corral en el que los guardan los *Anjel* “vaqueros” es preciso pedir a *Riox* y a éstos que mantengan a los *vayijelil*

¹¹⁵ Ruiz de Alarcón, *Tratado....*, p. 24-25.

Entre los cancuqueros, *Pitarch*, *op. cit.*, p. 70-71, se sabe que si la mitad de los *lab* muere, la persona morirá.

encerrados; o si escapan, que los dirijan hacia las montañas o donde no haya humanos a quienes molesten. Cuando no se cuenta con un *muc'ta bolom* "colorado" es preciso tener a los *vayijelil* bien recomendados con los *Anjel* de las montañas, toda vez, que incluso entre los mismos animales hay envidias por el poder y facultades que algunos tienen y otros carecen.

Cuando uno de los *vayijelil* que gustan de comer carne de becerro, de oveja o gallina lo hace en forma viciosa, poniendo en alto riesgo la vida de su contraparte, se pide a *Riox* que lo guarde y lo ponga en ayuno; incluso se pide que si camina, ordene que no se les antoje comer gallina u otros animales de corral, y de esta manera no corran tanto peligro de persecución.

A los *vayijelil*, se les debe de "recomendar" con *Riox* tres veces al año: el primer día del año, a medio año y al final del año, de tal manera que no les pase nada y que no traigan enfermedad.

Se dice que cuando el cuerpo enferma, algunos *j'iloletic* han podido observar la llegada de alguno de los *vayijelil* del enfermo a lamer a su contraparte. En una ocasión, cuando uno de los colaboradores curaba a un enfermo, de pronto se presentó un *muc'ta chon* a lamer tres veces la mano del enfermo. Más tarde, en sueños, al *j'ilol* le llegaron a decir que el animal había llegado para ayudar a salvar a su compañero.

Asimismo, en caso de que uno de los *vayijelil* haya sido herido, éste se sienta en el monte y es auxiliado por los *vayijelil* compañeros de la persona.

También entre los *vayijelil* tienen *j'iloletic* que ayudan por medio de rezo.

Cuando se quiere matar a un *vayijelil* principal, que sea escurridizo y que esté

devastando corrales, se conocen algunos secretos para ponerlos en las balas.¹¹⁶

Cuando la parte humana muere, los *vayijelil* que aún no han envejecido o llegado su vida a término, quedan sobre la tierra y tienen que buscar un nuevo compañero, sea con los niños y niñas que vienen al mundo, o con personas que tienen sus *vayijelil* incompletos, sea porque les entregaron pocos, o porque algunos de los que tenían han ido muriendo en las andanzas. Pero recibirlos es peligroso, pues están muy débiles debido a que les ha sido extraído el poder. Además, son animales muy maleados, y les gusta estarse saliendo a cazar otros animales, exponiendo continuamente a su dueño; dato que resulta contradictorio con el criterio de que los animales compañeros nacen al mismo tiempo que la persona y viven el mismo tiempo.

Por el contrario, cuando un *vayijelil* siente que está viejo y a punto de morir, busca un reemplazo igual, que lo sustituya en la persona. Por medio del pulso se puede sentir que tan viejos están los *vayijelil*, incluso, determinar el sexo. Al *vayijelil* adquirido de esta manera en tzotzil se le denomina *ta sch'amalin ch'ulelal* (animal compañero adoptado), llegan por medio de los sueños a pedirle a la persona que los adopte, lo adecuado en estos casos, es pedirle a *Riox* que aleje a esos *vayijelil* y que no les permita incorporarse a la persona.

Un *j'ilol*, quien reconoce tener nueve *vayijelil* cuenta que en una ocasión una culebra como de ocho o nueve metros de largo, y peso entre 60 ó 70 Kg. le pasó por el pie, era un *vayijelil* sin contraparte en busca de una. Lo supo porque por la noche llegó a reclamarle por no aceptarla, pero como él dice, no es tan fácil que un *ta sch'amalin ch'ulelal* entre en un *j'ilol*, personas que de por sí tienen completos o al menos bastantes *vayijelil* y por lo mismo son lo suficientemente fuertes como para darse cuenta y resistir.

¹¹⁶ Entre los tzeltales de Pinola, Hermitte, *op. cit.*, p. 50, se recomienda curar las armas, con que se pretende dar muerte a uno de estos animales, con ajo y aceite de mostaza.

Pero en ocasiones se dan casos en que el *ch'ulel*, al ser pulsado el cuerpo, un cuerpo que está fuerte y lozano, por ser incluso más fuerte que el *vayijelil*, pide que se le busque algún nuevo *vayijelil*, de los que andan sueltos, para poder sanar. Entonces el *j'ilol* invoca a los *Anjel* y la Tierra, por medio de rezos, para que suelten algún buen animal de sus corrales y le permita acercarse a donde está el enfermo. A través del pulso se sabe de que *vayijelil* fue dotado.

También se sabe que los *vayijelil* quedan vivos, porque cuando muere la contraparte humana, se ponen muy tristes y pueden llegar a llorar a donde residía el difunto. Cuando esto sucede se solicita a un rezador que pida a las deidades que el animal deje de sufrir y se vaya a buscar un nuevo compañero.

Se da el caso de personas que quieren deshacerse de sus *vayijelil* y de la única persona que se menciona que sabe cómo hacerlo, es un señor “del rumbo de Pantelhó”, de quien no se mencionó ni nombre ni ubicación, sin embargo nuestro colaborador aunque se mostró interesado y deseoso de aprender la forma de hacerlo, manifestó desagrado con el hecho de que al sacarlos forzosamente se tienen que enviar a otra persona.

Este mismo colaborador nos habló de un caso en el que un muchacho tenía un *vayijelil muc'ta bolom* que había entrado en contacto con su dueño, porque frecuentemente llegaba a verlo en sueños, lo abrazaba y lo lamía, pero el muchacho no quería al animal. Ayunó seis días y llorando amargamente le pidió a *Riox* de rodillas que se lo quitara. Dios se lo concedió, y el *muc'ta bolom* le dijo adiós y se fue llorando. Esta historia la supo directamente de la persona cuando una vez lo vio como paciente y se la contó. El *j'ilol* nos dijo que como seña le quedó la mirada de felino.

5.3.5. Quibal o Nagual.

El nagual, ha sido una figura central en los procesos de control social entre los pueblos

de origen mesoamericano¹¹⁷, Aguirre Beltrán señala que su misión era ver, de una manera hostil, que la costumbre prevaleciera, saliendo por la noche a castigar las desviaciones con la muerte¹¹⁸. Su presencia entre los mayas ha sido rastreada hasta antes de la Colonia, encontrándose el concepto en textos como el “Título de los Señores de Totonicapán” escrito en el siglo XVI en el que a éstos se les designa como *quibaltic*¹¹⁹, y en el *Popol Vuh* que dice:

“[...] Verdaderamente Gucumatz era un rey prodigioso. Siete días subía al cielo y siete días caminaba para descender a Xibalbá: siete días se convertía en culebra y verdaderamente se volvía serpiente; siete días se convertía en águila, siete días se convertía en tigre: verdaderamente su apariencia era de águila y tigre. Otros siete días se convertía en sangre coagulada y solamente era sangre en reposo.”¹²⁰

Durante la Colonia, se designaba como brujos a aquellos que se decía tenían la capacidad de transmutar o usar un animal para su provecho.¹²¹

Según tradición oral entre chamulas y pedranos, cuando los *ch'ulel* y *vayijelil* son muy fuertes, la persona (hombre o mujer) además de tener mucho poder, puede tener sus *quibaltic*.¹²² Se define al *quibal* como la persona que se puede transfigurar¹²³ en, por

¹¹⁷ Eliade, *op. cit.*, p. 92, señala que el nagualismo, no se encuentra circunscrito exclusivamente a Mesoamérica, se le menciona, como parte integral de la persona del chamán nor-asiático en el que se transforma, donde si éste muere en combate, el chamán muere.

¹¹⁸ Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 101-102.

¹¹⁹ Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 119.

¹²⁰ *Popol Vuh*, p. 149-150.

¹²¹ Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 105.

¹²² Entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Lupo, *op. cit.*, p. 23, resalta la liga que existe entre entidades anímicas poderosos, como jaguar, serpiente o búho, y la capacidad de transformarse, incluso, menciona: “[...] es más, según la explicación de la metamorfosis dada por algunos especialistas rituales, no se trata de una transformación en sentido estricto, sino de la proyección de una de las entidades anímicas (la que preside la conciencia y la percepción del mundo circunstante) desde el interior del ser humano al interior del animal compañero. De esta manera, mientras el cuerpo permanece inerte, la capacidad de sentir y la voluntad se transfieren al entidades anímicas, permitiéndole realizar a distancia actos prodigiosos.”

¹²³ En relación con la transfiguración a nagual, López Austin, *op. cit.*, p. 424-425 señala: “Aparte de que el nombre de “nagual” se da al mago y al ser en el que se transfigura, hay algo que se encuentra en el interior del cuerpo del mago - en su corazón, según una fuente etnográfica; en su estómago, según otra - que de día descansa y de noche se exterioriza, enviado a vagar por su poseedor.”

ejemplo: humanoides como esqueleto, niño, niña¹²⁴, mujer; animales como toro, elefante, mariposa, mosca verde, burro, perro, caballo, coyote, culebra, tlacuache, venado, ratón, gato de casa, borrego “paradote”, conejo, cerdo; fenómenos naturales como arco iris, bola de fuego, relámpago, rayos; alimentos como manzana, mango, durazno grande, etcétera.

Son personas que además tienen dos vistas; pueden, pueden tanto caminar sobre la tierra, como volar. No es un espíritu, es más bien un poder.¹²⁵ Entre los chamulas, se encontró la denominación *poslob* (bola de fuego).¹²⁶

En varios pueblos alteños de Chiapas, se considera que los *quibaltic* que se encuentran

Afirmando, también que cuando el mago se encuentra bajo la forma de otro ser, su cuerpo permanece dormido. Aquí se advierte la presencia de una visiones exotérica y una esotérica. A la vez menciona que Marcela Olavarrieta Marengo registra que en la región de los Tuxtles, en Veracruz, aparecen dos interpretaciones: hay quienes creen que existe una transformación del cuerpo del mago y quienes aseguran que el mago permanece dormido cuando practica naguealismo.

¹²⁴ El colaborador Santiago, p. 90, señala que cuando la transformación se da hacia niño o niña, lo hace con el fin de ir a llamar a su enemigo, diciéndole que algo pasa, para que una vez que éste, esté en el camino asustarlo y agarrarle su espíritu.

¹²⁵ Además de los ya mencionados, entre los tzotziles de San Andrés, Holland. *op. cit.*, p. 142-143, reportó la transformación a zopilote rey, búho, colibrí, pájaro carpintero, grillo y todos los animales domésticos.

¹²⁶ Pozas, *op. cit.*, p. 204.

Peculiarmente Holland, *op. cit.*, p. 142-143, hace la consideración de que el *quibal* no sólo es en lo que se transforma, sino que también, dependiendo de su poder, puede tener el control sobre diversos fenómenos naturales, que usa con el mismo propósito: dañar; en este sentido respecto a los tzeltales de Oxchuc Villa Rojas. *op. cit.*, p. 284, también reporta el hecho del dominio que algunas personas poderosas tienen sobre fenómenos naturales y algunos animales a los que hacen trabajar para la satisfacción de sus pasiones.

Entre los nahuas, López Austin, *op. cit.*, p. 419-420, señala que los *nahualli* eran descritos como fuegos, o bien, como animales con apariencia anormal: agudos y largos colmillos. La misma fuente nos indica que entre los Quiché de Guatemala, estos además de la dentadura ya indicada, tienen los ojos saltones y encendidos, verdaderamente feos y algunos tienen una Cruz sobre el lomo. Sobre los nagueales, se dice que son hombres con propensión a dormir durante el día

También en el área nahua, páginas 427-428, menciona al *ihiyotl* como una entidad anímica presente en toda persona y que éstos extraían “ajando la carne con pedernal”. La capacidad que algunas personas tenían para exteriorizar el *ihiyotl* daba lugar al nahual, esta facultad derivaba: “[...] de la conjunción de varios factores, entre los que estaba la predeterminación, la influencia calendárica, los conocimientos específico de un ritual y los ejercicios penitenciales.” La influencia calendárica que López Austin señala, se refiere a que entre los nahuas, se considera que aquellos que nacen bajo el signo *ce quiahuitl* lluvia son potenciales nagueales. Véase asimismo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, 101-102.

En contraposición con lo que nuestros colaboradores dijeron, entre los habitantes prehispánicos del centro de México, López Austin, *op. cit.*, p. 432, se hacía la distinción entre *nahualli*, que, como ya se dijo, es la capacidad de externar el *ihiyotl*, colocándolo en otro ser al que se sometía a la voluntad del mago y *tlahuipuchtlí mometzcopinquí*, magos y magas con la capacidad de transfigurar el cuerpo deformándolo, o bien adoptando otra forma, ya fuera fenómeno natural o animal

Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 125-126, refiere que entre los Ekoi de Africa Occidental, toda persona tiene dos almas, una que permanentemente permanece en el cuerpo y otra que voluntariamente es enviada a posesionarse de algún animal de la selva.

en la cúspide del poder, son los fenómenos naturales, como el *chauc* o rayo, el *sutub-ic'* o torbellino, el *ic'* o viento, los *c'anal* o meteoros.¹²⁷

En la opinión de algunos colaboradores, se dice que como máximo hay dos o tres *quibaltic* por municipio.¹²⁸ Mientras que otros opinan, que en la actualidad ya no existen, debido a que no queda gente fuerte como la de antes, que vivía más de cien años, que tenía más de 75 ó de 96 poderes. Uno de nuestros colaboradores asegura que ya ni su abuelo los llegó a ver; sin embargo, otro ha visto la conversión de un *quibal* al que le arrojó unos ajos para neutralizarlo.

A los jóvenes siempre se les aconseja tener mucho respeto por los ancianos, porque nunca se sabe quien es *quibal*; puede aparecer como un viejito muy pobre, que es la forma en que habitualmente se esconde el poder.

Entre las diferentes denominaciones que en tzotzil se emplean para designar al nagual, para los chamulas encontramos *quibal* denominación que se utilizará en este trabajo o *pucuj*, que significa Demonio; en San Pablo Chalchihuitán, se les designa *holomal*, de la misma manera que al animal compañero.¹²⁹

Hay dos clases de *quibal*: el que es para defenderse y, que se dice que Dios lo manda;¹³⁰ y el dominador de *ch'ulel*, puesto por el Diablo y considerados, después de los *Anjel* negros y rojos, como los reyes de las enfermedades. A uno y otro, para distinguirlos, los designaremos como benigno y maligno. Varios de los colaboradores aseguran que el *quibal*

¹²⁷ Holland, *op. cit.*, p. 142-143; Hermitte, *op. cit.*, p. 95-96.

¹²⁸ Juan, p. 102, refiere la existencia de un *quibal* en la comunidad de Yabteclum, Chenalhó, el hijo de un tal Lorenzo Sántiz, quien trabaja mucho para asustar a la gente. De éste, se dice que se convierte en coyote, en trece coyotes; en culebra. Y que en su forma humana, pareciera también un coyote: “[...] en su nariz en su boca y manos”. Se dice que el mismo afirma ser un *quibal* y la gente de la región está tan preocupada por el asunto que hasta ya están pensando como dar fin a ese problema.

¹²⁹ Pozas, *op. cit.*, p. 204-205; Köhler, *op. cit.*, p. 22 y 135.

es maligno por naturaleza y que no hay buenos.

Algunos colaboradores han dicho, que Dios a nadie manda con *vayijelil* o *quibal*, a ambos los pone el Diablo cuando los *ch'ulel* vienen en camino al cuerpo. La diferencia estriba en la forma en que se recibe uno y otro. Para el caso del *quibal*, el Diablo hace un ofrecimiento que la mayoría de los *ch'ulel* rechazan y los pocos que lo aceptan, se convierten en su propiedad, “en sus mozos”, por lo tanto se espera recibir daño de ellos. Así, los *quibaltic* se reciben antes del nacimiento.

Un colaborador nos indica que el *quibal* puede adquirirse accidentalmente durante el parto, al maniobrar la partera en forma descuidada, por ejemplo: no bañando al recién nacido con agua de ciertas plantas, “con secreto”, o bien cortando el cordón umbilical hacia abajo en vez de hacia arriba: “porque hacia abajo es como poner un tapa ojo, en cambio hacia arriba es para abrir los ojos.” Sin embargo, el mismo colaborador, inmediatamente reflexiona y nos dice, que aún y con eso, a los *quibaltic* el Diablo ya los tiene desde antes.

Así como con los *ch'ulel*, se puede tener hasta trece *quibaltic*. Sólo las personas completas –que tienen trece *vayijelil* y otros tantos *ch'ulel* o los que tienen 75 poderes - pueden tener *quibaltic*.

Un *quibal* no duerme, no lo necesita debido a la fortaleza que le da poseer trece *ch'ulel-vayijelil*. Cuando llega a dormir, se le puede identificar porque dice: “*Ts'inté, ts'inté, ts'inté, ts'inté, cantil, cantil, coyot, coyot*”.

La función del *quibal* benigno es proteger a sus semejantes de los poderes naturales y sobrenaturales del mal, cuando se precisa para el bien de la comunidad, se brindan ayuda mutua.

¹³⁰ Entre los andreseros Holland, *op. cit.*, p. 114; y pableros, Köhler, *op. cit.*, p. 151, se reportó, la existencia de *quibaltic* benignos, que serían los protectores de los *vayijelil* en el *ch'iebal* y malignos, entidades anímicas

Entre las habilidades de los *quibaltic* benignos destacan, para los tzotziles: su capacidad para permitir a su dueño escapar cuando es perseguido y/o está en peligro de muerte, éste, puede transformarse, sin que medie ritual alguno, antes de que los captores o asesinos aparezcan y puede ser a la forma de su preferencia o la más adecuada según la situación; por ejemplo, perro o gato; y dar ayuda a sus familiares y amigos, creando un “tapa ojo” es decir, haciéndolos invisibles a los ojos de los enemigos, cuando los buscan para matarlos o hacerles daño, “como si se hubieran ido”.

Como referente, en relación con el caso del *quibal* benigno, que constituye una interesante excepción en la etnografía Mesoamericana, a continuación se reproduce una historia que se narra en el municipio de Chamula¹³¹:

“Anteriormente, los comerciantes de Chamula que viajaban hacia Comitán, se veían en la necesidad de pasar por el lado de una cueva. Los Demonios propietarios de la misma, habían puesto una cuerda atravesando el camino para que todo aquel que llegara a tocarla, no importando el número de personas, fuera atrapado, asesinado y el cadáver trasladado, a través de los túneles de la cueva, hasta la Ciudad de Guatemala. Una vez ahí, uno de los Diablos tocaba las campanas de la iglesia y la gente se acercaba a ver por qué sonaban sin participación humana, encontrándose con dos o tres cadáveres.

La gente de Chamula dejó de viajar por ahí, pues no sabían que otra cosa hacer. Ocho muchachos, “buenos hijos de Dios” se organizaron para ir a combatir a los Demonios y ver si podían erradicar esa amenaza. Antes de partir hacia la cueva mencionada, trazaron un plan, a sabiendas de los poderes de transmutación que cada cual tenía, poderes que ‘estaban al servicio de la gente, no para dañarla’. Así cada uno fue diciendo en qué podía transformarse: uno en rayo, otro en arco iris, otro en quinientas o seiscientas avispas, dos en lluvia, uno en paloma, otro en rayo verde y el último en quinientos o seiscientos diferentes.

Ya organizados, se dirigieron hacia Comitán, cuando llegaron a la cueva a propósito tocaron el cable ligeramente, lo que tuvo como resultado la aparición casi inmediata de los asesinos de campesinos. Antes de que pudieran reaccionar, los Demonios ya los habían rodeado.

de los brujos.

¹³¹ Narrado por el *j'it'ol* Miguel, p. 89.

Había unos de cabezas peludas horribles, tanto que uno de los muchachos casi se desmayó, pero por fortuna se pudo controlar.

El Diablo que parecía ser el jefe les habló de la siguiente manera:

- ¿A dónde van?

- Vamos a ir a vender a Comitán porque tenemos necesidad. - Así le dijeron.

Pero el Diablo contestó:

- Pues aquí no hay paso, ¿quién les dio permiso de pasar por este camino?

- ¿Así que no hay paso –le dijeron los muchachos- . ¿Bueno, y quién es el que manda aquí, quién es el jefe?

- Yo soy el jefe, yo soy el que manda - dijo el Diablo-.

Entonces ahí lo conocieron y empezaron a reaccionar y a sacar sus poderes los ocho muchachos.

Los campesinos retaron al Diablo a medirse con ellos, poniendo como condición que no pidiera refuerzos, a lo que el Demonio, muy seguro de sí, accedió.

El Diablo sacó una espada muy grande, con seis “cachos” (cuernos), mientras que los muchachos se persignaban y pedían el apoyo de Dios.

Súbitamente el Diablo ascendió hacia el cielo y descendió tratando de herir de muerte a alguno de sus retadores, pero éstos haciendo uso de sus poderes se transformaban evitando el contacto con el mortal artefacto, pero era tal la rapidez del Maligno, que al principio sintieron que podían ser derrotados, así que se hicieron señas entre ellos y empezaron a sacar sus rayos y la tormenta, ante lo cual el Diablo ya no supo qué hacer, y se “atarantó”. La tormenta lo levantaba y el viento lo aventaba, con lo que se debilitó aun más. Entonces, salieron los rayos blancos y verdes y lo penetraron por el corazón, miles de avispas lo picaron por todas partes, el arco iris se le puso en la cara; la batalla duró media hora, con todo esto, el Diablo murió hecho pedazos. Los otros Demonios al ver el desastre salieron huyendo.

Los *quibaltic* volvieron a su forma humana y decidieron investigar a donde llevaba todo el asunto, por lo que remontaron la cueva llevando con ellos al Demonio exterminado. Caminaron un largo trecho hasta que fueron a salir al campanario de la iglesia de Guatemala. Los muchachos batieron las campanas, lo que atrajo la atención de los pobladores quienes al ver el cadáver del Demonio se pusieron muy contentos, pero también les previnieron de otros Demonios que ahí vivían, conminándolos a cuidarse, y los invitaron a ocultarse en una casa. Sin embargo los Demonios, que eran las huestes del que había muerto, ya se habían organizado para darles caza, y los encontraron sin ninguna dificultad. Como los muchachos no eran cualquiera, se transformaron en sus *quibaltic* y de esta manera desaparecieron sin que los enemigos se

percataran.

Mientras tanto, como ya se había cumplido el plazo para que los muchachos regresaran a su comunidad y no lo habían hecho, la gente, de por sí ya preocupada, se empezó a alarmar, por lo que se organizaron para ir en su búsqueda no importando el peligro que les amenazaba. Cuando llegaron a la cueva vieron que ya no había peligro y que se podía pasar y, en eso, llegaron los muchachos sanos y salvos, por lo que ya no tuvieron que ir más allá.

En la comunidad fueron recibidos con una fiesta de agradecimiento por que les habían ayudado a recuperar la libertad para caminar en el trecho señalado.”

Por otro lado, en relación con el *quibal* maligno, algunos de los colaboradores nos dicen que prefiere transformarse a la media noche y sólo puede hacerlo después de llegar a un tercer crucero de camino, pasando previamente por otros dos (desde su casa). Sin embargo, sobre la base de lo que mencionan otros colaboradores, la conversión también se puede dar a cualquier hora, incluso cuando el *quibal* quiere asustar a alguien y comer su *ch'ulel*, es capaz de transformarse frente a su víctima.¹³²

Además, y al respecto hay unanimidad, el *quibal* maligno prefiere caminar durante las madrugadas que dan entrada al día miércoles, debido a que no hay representantes de Dios en la tierra y son los días en que es más fácil asustar y capturar *ch'ulel*.

En el caso de la transmutación a media noche y pasados los tres cruceros, el *quibal* debe de decir: “*Uch, uch, uch*”; o bien se pone a bailar y se hinca y dice trece veces: “bájate, bájate carne, bájate piel, bájate carne, bájate piel”. La versión más frecuente, es que la

¹³² Entre los tzotziles de San Andrés, Holland, *op. cit.*, p. 143-144, reportó que para la conversión en nagual, el “hechicero” realiza una ceremonia sagrada en la que el *quibal* “[...] coloca en una tabla velas de diversos colores y las enciende junto con copal como ofrenda a los dioses; se dirige primero a los dioses del cielo pidiéndoles permiso para transformarse en una oveja feroz o en un perro negro y para volar entre el aire y las nubes como un listón de seda.”

Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 101-102, reportó, que la conversión de la persona en su nagual se daba exclusivamente a horas nocturnas, ya que la luz del día le aniquilaba, por lo que si se deseaba matar a un *quibal*, era preciso apresarlo y obligarle a permanecer en su estado no humano hasta el amanecer, con lo que se lograba su muerte, sin embargo era sumamente difícil atraparlos, ya que se consideraba que tenían la capacidad de adormecer o desmayar a las personas con quien se encontraba. Entre los nahuas, se considera al nagual bajo la tutela de Dios *Naualpili*. Y sobre la etimología de la palabra *naua*, se dice que significa sabiduría, pero a la vez, engaño, disimulo y prestigio.

persona para transmutar tiene que hacerlo al pie de tres cruces tanto para adoptar la forma no humana, como para volver a ésta. Así mismo, una vez que ha terminado sus andanzas vuelve ante las tres cruces y dice: “*Yaleb bec 'et, Yaleb bec 'et*”; o bien, trece veces: “súbete cuerpo, súbete piel, súbete cuerpo, súbete carne, súbete carne, súbete piel, súbete.”

La transmutación, dicen unos, consiste en dejar que la ropa y el cuerpo del hombre o de la mujer caiga de la osamenta, quedando ésta amontonada al pie de las cruces, constituyéndose el *quibal* como esqueleto, o bien transformarse en algún animal o cosa. Cuando la transmutación es a esqueleto, simplemente cae la carne, pero cuando la transformación es, por ejemplo, a toro, cae la carne y la transformación se da de la cabeza hacia abajo, apareciendo primero los cuernos (cacho) y pelos de la cabeza y luego, después de brincar tres veces y revolcarse, el resto del cuerpo del animal. Ya que está en su forma no humana, busca asustar a la gente.¹³³

Un *quibal* nunca realiza un ataque físico, trata de asustar a aquellos que encuentra por los caminos a deshoras o bien yendo hasta las casas de sus enemigos, nunca llega a tocar a su víctima, sólo asusta a la gente de tal manera de estar en posibilidad de apropiarse de todos los *ch'ulel* y comérselos. Las personas más predispuestas a encontrarse con un *quibal* que les de fin son quienes han cometido algún pecado o delito, o no han ofrendado debidamente. Al encontrarlo, se desmayan y al despertar todavía alcanzan a llegar a su casa, pero sólo para morir.

Cuando se da el caso de que una persona está enferma porque se asustó con un *quibal* y éste apresó a su *ch'ulel* rápidamente hay que recurrir a un *j'ilol* poderoso, porque en el

¹³³ Holland, *op. cit.*, p. 143-144, nos dice que con sus gritos transmite enfermedades y fiebre.

término de tres días se puede perder la vida.¹³⁴

Un *quibal* es tan fuerte e inmune, que puede vivir “[...] ciento diez, ciento veinte, ciento sesenta , hasta ciento setenta y seis años”.

Sobre la cantidad de *quibaltic* en que una persona se puede convertir, hay dos versiones: la primera, que aunque se posea el poder de transformarse en varios, sólo se puede hacer en uno a la vez, uno cada día; y una segunda, en que una persona puede transformarse en varios a la vez, hasta trece. Incluso, como ya se mencionó, en enjambres de abejas o avispas.

Entre las formas de acción de las diferentes acepciones de *quibal*, tenemos que:

El *quibal* arco iris, cuando se levanta en el cielo, deja caer una tenue llovizna, agua muy fría, proveniente de las cuevas o de los ojos de agua, que penetra en las personas débiles y puede llegar a matarlas.

La mosca verde, para dominar a la persona va y se para en la comida; el *quibal* hormiga, pica a su víctima y de esta manera se hace de su *ch'ulel*.

Cuando dos *quibaltic* llegan a encontrarse bajo las mismas cruces, se van juntos a gritar, bailar o amenazar con objeto de asustar a los hijos de Dios y obtener sus *ch'ulel*; a veces, aunque esté muy bien cerrada la puerta, hasta en las casas se meten.

Entre los *quibaltic* más frecuentes se menciona: esqueleto, toro, mosca, perro, coyote y caballo.

Cuando los *quibaltic* regresan a su casa por la madrugada, tienen que hacerlo con gran sigilo, para que el esposo, esposa, hermanos o padres no se den cuenta de su condición.

¹³⁴ Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 223-224, señala que así como entre los tzotziles, entre los nahuas y otros grupos de Mesoamérica, el nagual se aboca a atrapar el alma de sus víctimas, con la diferencia, de que ataca a la persona, desgarrándole el alma, no quedando huella física, pero si instalándose de inmediato una dolencia. También puede tender una trampa a las almas que durante la noche vagabundean fuera del cuerpo.

Se han dado casos en que el *quibal* llega a ser descubierto y esto casi siempre le trae a éste, funestas consecuencias. Cuando se sospecha que una persona es *quibal*, aunque sea un pariente muy cercano, se tiene la obligación de confirmar si lo es, para lo cual el que sospecha se debe fingir dormido hasta la media noche y cuando el *quibal* sospechoso se levanta, debe de seguirlo. Una vez que le ha visto transmutar lo debe de comunicar a los familiares más cercanos o a la gente de su comunidad. Se toma el acuerdo de seguir al *quibal* durante la noche, tomando las debidas precauciones y haciéndose los preparativos necesarios para realizar la "curación", que consiste en embadurnar la carne que el *quibal* ha dejado frente a las cruces y a éste cuando como esqueleto quiera readoptar su forma humana, con una mezcla hecha a base de: sal, tabaco silvestre, *papante o tabaco-te*, ajo y *pilico*, con lo que se dice se le resta fuerza para volver a su forma humana y muere. Sin embargo, el *quibal* aún en esta situación es capaz de aniquilar a sus destructores ya que generan miedo en todos los que le vieron en trance de muerte. así, posteriormente, pero en el corto plazo, tiene como consecuencia su muerte.¹³⁵

Cuando un *quibal*, en su corazón amenaza con asustar y devorar el *ch'ulel* de algún hijo predilecto de Dios, no lo logra debido a que éste último es prevenido por alguna deidad representante, que llega a su protegido en sueños para avisarle del futuro percance, conminándolo a preparar su protección.

Para efectos de la neutralización de un *quibal*, existen diferentes secretos, por ejemplo: el que se menciona en el párrafo precedente, o hacer una mezcla (molido y batido) de tabaco, ajo, *papante o tabaco-te* "y otras medicinas poderosas", mismas que tendrán que ser

Por otro lado, Frazer, *op. cit.*, p. 227-228, menciona que en varios lugares de Oceanía y África, se considera que el alma puede ser extraída y secuestrada no sólo por una deidad, sino también por un brujo.

¹³⁵ Entre los pableros, Köhler *op. cit.* p. 147, se menciona que al morir la persona, el nagual, independientemente de la naturaleza que tenga, espera hasta encontrar una nueva persona en la cual residir.

arrojadas a la cara del *quibal* en su forma de espantajo –obviamente, primero pidiendo a Dios no tener miedo- lo que causará que vuelva a su forma humana, quedándose parado y tímido. De esta forma se llega a saber quien es el *quibal*. Otra receta, es la de masticar tres ajos y soplarlos sobre el *quibal*, lo que ocasionará que vuelva a su forma humana, pero que quede sin sentido; moler ajo, chile y sal. Fórmulas todas que le bajan el poder al *quibal* y lo llevan a mostrar su cara. Es vital no asustarse porque si no todo estará perdido y aunque el *quibal* quede expuesto, la persona morirá sin remedio en tres días.

Sin embargo, matar al *quibal* es otra historia: muy difícil de lograr –tiene su secreto- se requiere de tres cabezas grandes de ajo, tabaco, cigarros, todo eso molido se le avienta al *quibal*; éste, trata de transformarse lográndolo parcialmente –por ejemplo, mitad humano, mitad animal- , quedando paralizado, siendo ese el momento de darle muerte. Otra receta, habla de echarle sal a la parte del *quibal* que queda, por ejemplo ante la Cruz, con lo cual no podrá volver a su forma humana muriendo en el intento.

La muerte de un *quibal* se relaciona siempre con una significativa disminución de la morbi-mortalidad en la región correspondiente. También se nos ha dicho que en la actualidad los *quibaltic* ya no llegan hasta las casas, sino que “sólo hacen de las suyas en los caminos”.

5.4. LAS PERSONAS.

La complejidad y diversidad que encontramos en la conformación actual de la persona tzotzil, entre otras cosas, nos remite a su tipología. Para dar cuenta de ello, distingo cuatro diferentes tipos: la persona débil y enfermiza, la persona normal, la persona completa y la persona con poderes extraordinarios.

5.4.1. La persona completa.

El orden de presentación de los diferentes tipos de persona, no es precisamente el

expuesto, toda vez que considero que para entender las características de las personas ubicadas en ambos extremos, el de la débil y normal, de un lado, y la poderosa en exceso, en el otro, es preciso hablar primero de lo que se considera es una persona tzotzil completa.

La persona tzotzil completa es aquella constituida por dos o tres cuerpos fuertes y sanos, de nueve a trece *ch'ulel* fuertes y de nueve a trece *vayijelil* también fuertes (predadores grandes, mamíferos y aves). Si bien, esta categoría de persona es el referente para definir a las otras personas tzotziles, esto no significa que la mayoría o una buena parte de éstos llegue en vida a alcanzar el nivel de esta persona, más bien resulta ser la excepción, por lo mismo, quien resulta serlo generalmente está socialmente investida de algún cargo importante que debe ejercer de por vida ya sea en el ámbito de las jerarquías religiosas, en el de la restauración de la salud, como sería el de *jpoxtavanej*, o bien en posiciones de liderazgo social, encabezando y representando a su comunidad ante el municipio o el estado, pues una de sus características principales es la de tener una disposición permanente para servir al prójimo: sobre todo, en términos de estar en posibilidad de brindar protección sobrenatural, debido a su fortaleza espiritual y conocimiento de lo que Arias¹³⁶ denomina "cielo interno-tierra interna (*yut vinajel-yut balamil*) u otro cielo-otra tierra (*van vinajel-van balamil*) y superficie del cielo-superficie de la tierra (*sha vinaiel-sha balamil*) o este cielo-esta tierra (*li' ta vinajel-li' ta balamil*).", tal que puede enfrentarse a brujos y otras fuerzas del mal. Este tipo de persona está dotada con la capacidad de ver en los dos planos referidos. Incluso, se dice que algunos llegan a tener lo que ya señalamos como "doble ojo". De este tipo de persona y de aquellas que son más complejas y poderosas se dice que son los únicos que en su corazón saben cuáles y quiénes son sus *Vayijelil* y que, además, están en posibilidad de toparse y/o sostener alguna relación con sus *vayijelil* poderosos.

Algo que resulta ser de suma importancia, es la longevidad que tiene como resultado ser una persona u otra, para el caso el término de vida es de entre setenta y ciento veinte años.

5.4.2. La persona débil y enfermiza.

En general, una persona débil y enfermiza tiene el antecedente de haber nacido en luna "tierna" (nueva) o a mitad del ciclo entre luna nueva y llena, o bien, en el lapso del amanecer al medio día.

En este y en todos los casos, la parte corporal está integrada por dos o tres cuerpos situados, como ya se señaló en distas locaciones geográficas. Cuerpos en general débiles y enfermizos; por mucho, estas personas cuentan con tres *ch'ulel* débiles, difíciles de retener en el cuerpo, por lo que frecuentemente acarrear enfermedades a la persona: estas personas no reciben más de tres *vuyjelil*, animales pequeños, sin fuerza, dados a vagar fuera de los corrales guardados por los *Anjel* y, además, incapaces de esquivar la muerte. Por su condición este tipo de persona tiene que estar mucho más encomendada con *Riox* que cualquier otra, ya que de que no ser así morirá a temprana edad.

En general estas personas tienen vida corta, la mayoría muere antes del primer año de edad y cuando mucho llegan a vivir unos veinticinco años. Las mujeres que entran en esta categoría, son las que más mueren durante sus partos.

5.4.3. La persona normal.

Se dice que una persona normal, nace entre las doce de la noche y antes del amanecer, entre las estrellas que favorecen este hecho está el nacer bajo el influjo de los rayos de la estrella del amanecer o *Muc'la chon* (Serpiente mayor); otra situación favorecedora es nacer durante los días de la luna llena.

La persona normal cuenta con dos o tres cuerpos sanos, regularmente fuertes, es decir

¹³⁶ Arias *op. cit.*, p. 39

con capacidad para realizar normalmente el trabajo agrícola, en el caso de los hombres y, el trabajo doméstico y agrícola, la mujer.

Las personas normales reciben tres *ch'ulel* normal, con una tendencia regular a abandonar el cuerpo por la noche, para ir a vagar. También se reciben tres *vayijelil*, de los cuales uno puede ser fuerte, como un felino de mediano tamaño.

La mayoría de los tzotziles caen dentro de esta categoría, su vida cotidiana esta inmersa en las labores de reproducción y procesos rituales encaminados a mantener el favor de las deidades, de tal manera de no enfermar y de no verse afectados en sus procesos de producción.

La longevidad de la persona es variable y se considera que depende de la dedicación que se tenga para con *Riox*. Se considera que su término de vida se encuentra en el rango de los cuarenta y cinco a los sesenta y cinco años.

5.4.4. La persona con poderes extraordinarios.

La persona con poderes extraordinarios, cuenta con más de trece *ch'ulel* fuertes y otros tantos *vayijelil*, se dice que de cada uno de ellos puede tener treinta y seis o hasta setenta y cinco. Con la capacidad inherente para moverse sin dificultad por toda la geografía tzotzil. Entre los *vayijelil* de estas personas, se menciona, por ejemplo, al *Muc'ta tsajal Bolom*, felino extremadamente fuerte, que como se dijo, además de ser sumamente veloz, tiene la capacidad inherente de volar. Estas personas invariablemente tienen el don de la transmutación, el don del *quibal*, por lo que dependiendo del lado en el que estén. Serán, por el lado del bien, una gran ayuda y recurso de protección para la comunidad, como algunos *totilme`iletik*, y, si del lado del mal, un peligro aterrante, porque serán comedores de *ch'ulel*, a través de sus *quibaltic*.

Estas personas viven más de ciento veinte años, sin embargo se considera que en la

actualidad ya no existen o cuando mucho habrá una o dos.

5.4.5. Mujeres y niños.

Entre los tzotziles se considera que las mujeres y los niños son débiles en comparación con el hombre, sin embargo esto no obsta para que unos y otros sean considerados dentro de uno u otro de los grupos antes presentados. Desde la niñez aparecen signos que permiten vislumbrar la ubicación señalada, por ejemplo, como se señaló en el caso de los niños débiles, que la mayoría muere en el primer años de edad. o, tal como veremos en otro capítulo, tanto hombres como mujeres que ahora son *jpoxtavanej*, desde la niñez tienen sueños que, además de indicar su futuro mandato y la importancia de la persona que serán, marca el tipo de persona a que se pertenece. lo que se acompaña de otros datos en el plano de lo físico, como serían la fortaleza física y la vivacidad mental.

Los niños que se perfilan como una persona débil o normal, tienen una predisposición ya exagerada ya normal, para enfermar, además de que la constitución física de los primeros tiende a ser raquífica y de escasa fuerza, proclive al cansancio y al llanto constante; en tanto que los segundos se presentan como personas más bien sanas, con buena energía y disposición para la dura vida a que están destinados. En ambos casos, siempre está latente la amenaza de la enfermedad o la muerte, razón por la cual sus familiares están compelidos a encomendarlos constantemente con *Riox*.

Aquí, cabe hacer la distinción con aquellos niños que enferman frecuentemente y que constituye una señal para llamar la atención sobre su predestinado futuro como *jpoxtavanej*, situación que desaparece una vez que, la señal emitida como enfermedad, ha cumplido con su cometido, pasando, entonces, el niño o niña a ser una persona sana y bien dotada, energética, con iniciativa.

Por otro lado, es claro que independientemente del tipo de persona que cada niño o niña

sea. entre menor se es, más débil se será y, por lo mismo, mayor la necesidad de encomendarlos para su protección. Cuando un bebé ha alcanzado el primer año de vida, se considera que se ha superado la barrera que inclina a los pequeños más hacia la muerte que hacia la vida; y conforme se aleja de este límite y se está más y más en posesión del *ch'ulel* la persona también tenderá a una mejor salud.

CAPÍTULO 6

SALUD-ENFERMEDAD.

6.1. CONSIDERACIONES TEÓRICAS.

En general en este trabajo se designa como parte sustantiva del campo médico al proceso salud-enfermedad-atención, sobre todo desde la perspectiva antropológica, en el sentido de que en los diferentes sistemas médicos, incluido el biomédico, lo ideológico, la visión del mundo, determinan las formas que adoptan los procesos de salud-enfermedad-atención, es decir las formas de estar sano, de enfermar y la coherencia que se precisa entre éstos y las formas que adopta la atención para la solución de los diferentes problemas. Sin embargo, como se podrá notar este capítulo se Salud-enfermedad. Las razones para ello estriban en que en éste, se dará cuenta exclusivamente de los aspectos que se designan, dejando lo relativo a atención para ser tratado en un capítulo más adelante.

Los problemas de salud-enfermedad, según plantea Fabrega, deben ser examinados en el contexto en el que se presentan. Por lo mismo, las concepciones que dan sentido a dichos procesos así como el manejo que de éstos se hace, deben ser descritos con detalle. El proceso de cuidado médico¹, nosotros diríamos de los procesos que se suscitan en el campo médico, deben ser vistos como una serie de eventos sociales en los que se reflejan las representaciones, en sentido amplio, que dan sentido a los elementos que conforman el campo médico en particular.

El estudio de la problemática de salud-enfermedad, desde la perspectiva de la antropología médica, se centra en la dimensión ideológica, partiendo desde "[...] la

¹ Fabrega, *Illness and chamanistic...*, p. 5

especificidad de los procesos y no desde la generalidad de la estructura”², es decir no partiendo del epifenómeno sino de los procesos específicos como núcleo de problematización. Visto de otra manera, tal como plantea Laplantine para la Etnopsiquiatría³, desde la perspectiva de la antropología médica, el complejo salud-enfermedad, debe de ser visto desde el ángulo de los “sistemas de reciprocidad y de circulación de lo simbólico”, en que se encuentran inscritos. Por estas razones, consideramos por demás abordar los conceptos que en torno a ello tienen los tzotziles sobre los que versa este trabajo, sin antes haber establecido las bases de la cosmovisión que les subyace. Es por ello que en este capítulo se logra la conjugación de algunos de los elementos ya expuestos con los que aquí se consideran y que permite una reconstrucción inicial del campo que nos ocupa, sin dejar de lado que el objeto se aborda predominantemente desde la perspectiva de la Etnomedicina, a la luz de la cual se realiza el análisis de la problemática derivada de este complejo es decir a la luz de cómo dentro del grupo social se representan y se concretan los procesos de salud-enfermedad.

6.2. CONSERVACIÓN Y PÉRDIDA DE LA SALUD.

Ya hemos visto que la presencia o ausencia de salud, para los tzotziles chamulas y pedranos, está en relación directa con el cumplimiento del mandato primordial, que ordena servir a *Riox*, nutriéndole y manteniéndole. Que en torno a este propósito el Mundo ha sido, digamos, acondicionado, no sólo para facilitar dicho propósito, sino para obligar a la humanidad, que después de varios intentos por parte de las deidades, resultó la escogida

² Menéndez, *Antropología médica...*, p. 17-18.

³ Laplantine, *La Etnopsiquiatría*, p. 57, considera que: “La etnopsiquiatría psicoanalítica sitúa los comportamientos normales así como los patológicos dentro de conjuntos que tornan inteligible la complementariedad funcional de los sistemas de reciprocidad y de circulación de lo simbólico entre los enfermos y los que no lo están.”). Cabe mencionar que también Fabrega, *op. cit.*, p. 4, señala, a su manera, este mismo concepto.

para llevarlo a cabo. Sin embargo lo antedicho, como plantea Anzures y Bolaños⁴ y, como se verá más adelante, no significa que el campo médico exclusivamente se desenvuelva en referencia al ámbito sobrenatural, sino que, como se sostiene en este trabajo, más bien éste se imbrica en los padecimientos que de origen son, digamos, naturales y que en ocasiones se prolongan, complican y agravan como resultado de transgresiones religiosas.

El acondicionamiento divino del Mundo tiene que ver con resarcir la irresponsabilidad inherente a la naturaleza humana, creándose en éste, como hemos visto, diversos mecanismos que permitan el control de la humanidad; primero, mediante la ubicación estratégica de las deidades de la Tierra regulando los recursos que la humanidad requiere para su reproducción y accionando ya sea desde el lado del bien, o del mal. En segundo, la conformación de la persona humana, por un lado, como una multiplicidad de seres que coexisten en circunstancias de constante peligro y, por otro, la diferenciación de persona a persona dada por diferentes constituciones, en términos de poder sobrenatural y de debilidad o fortaleza, que dependerán de las circunstancias ligadas a embarazo y parto, lo que deriva en diferentes roles dentro de lo social y lo sobrenatural, donde las peor dotadas, tendrán que trabajar más que otras para el objeto del plan divino y, los otros, cuidar de que dicho plan se cumpla, apoyando a los más débiles. Por último, la muerte, como ejemplo para mostrar a los vivos lo que resulta de traspasar el umbral de la tolerancia divina y para eliminar a aquellos que no son útiles para el plan divino.

Así, el estado de salud, en parte, viene a ser resultado del respeto a la costumbre, es decir, del cumplimiento de las normas religiosas a que obliga el mandato divino primigenio: ofrendar, orar, ayunar y cumplir con las directrices para la vida cotidiana, todo lo cual se confirma y actualiza a través de los mitos que las deidades dejan ver.

⁴ Anzures y Bolaños, *La medicina tradicional...*, p. 26-27.

preferentemente, en los sueños de los escogidos, los *j'iloletic* y cuyo propósito primordial es la manutención de *Riox*.

La salud, entonces, se concibe como el estado en que la persona está tranquila, feliz, no tiene sueño ni cansancio durante el día y no le duele el cuerpo.

El centro de la vida social radica en el seno familiar, por lo mismo es el ámbito que requiere de mayores cuidados, toda vez que quienes enferman con mayor frecuencia y facilidad son los niños de ambos sexos, siempre, por las faltas de los padres, sobre todo cuando los pequeños empiezan a gatear, que es cuando es más fácil para el Diablo asustarlos y agarrarlos⁵; en seguida las mujeres, de quienes se afirma son más débiles que los hombres, debido, primero, al sangrado que mes con mes les afecta y segundo los constantes embarazos y amamantamiento de sus bebés.

Para la conservación de la salud, a los *j'iloletic*, por medio de sueños, se les indica como debe comportarse la humanidad: que la primera acción obligada del día es la de ofrecer respeto al Padre Sol y al Sr. Jesucristo --cuando no se considera que son uno y lo mismo-- , de quien depende el equilibrio entre la dicotomía calor-frío --al respecto, se dice que el Padre Sol provee del calor que requiere el cuerpo para que la sangre se caliente. Más cuando el calor aumenta por arriba de cierto rango se presenta la enfermedad. También, para llevar frescura a la sangre y al cuerpo y, en el extremo, frío, *Riox* mandó el viento y el agua, que penetran por la respiración y la ingestión, coadyuvando a mantener la armonía calor-frío, que se requiere para estar sano o bien, cuando este elemento predomina, se inclina la balanza hacia el polo de la frialdad y consecuentemente también habrá

⁵ Entre los tzeltales de Pinola, Hermitte, *Poder sobrenatural ...*, p. 55, reportó, que los padres están obligados a solicitar a un *poshtuwane* o un *me'il tatil* que levante y guarde el *ch'ulel*, lo que significa que este será resguardado en lo alto de los cerros fuera del alcance de los brujos.

enfermedad.⁶

Después de ofrecer al Padre Sol, se hace lo propio con las demás deidades; enseguida, se les pide protección y perdón. Después de eso se les puede pedir todo lo que se requiera para la vida. Es preciso que al dirigirse a las deidades, esto se haga de la manera en que éstas lo exigen, nombrando primero al “Rey” (Sr. Jesucristo); en seguida, a la Virgen; tercero, a los Apóstoles del Cielo; y, por último, a los Apóstoles y *Anjel* de la tierra, orden que debe respetarse estrictamente.

En cuanto a las ofrendas que se hacen a lo largo del año, la gente debe “recomendarse” con *Riox* tres veces, al principio a mediados y al final lo que se hace por intermedio de un *j'ilol* ante el que la persona o más bien la familia, se presenta en ayuno. Un *j'ilol* informó que en sueños le han indicado que debe de poner tres docenas de pequeñas velas, copal y plantas, primero en el centro de la vivienda de la familia que ofrece, luego en los lugares sagrados aledaños a la comunidad y en las iglesias. En cada lugar se reza seis veces y debido a eso y a lo lejanos que están unos lugares de otros, se dedican a esta labor tres días: jueves, viernes y sábado, iniciando el ayuno el día jueves. Los menores de 10 años sólo

⁶ Respecto a los antiguos Náhuals López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 301, señala: “Es lícito deducir que los estados de salud y de enfermedad estaban estrechamente relacionados con los estados de equilibrio y de desequilibrio. La polaridad equilibrio-desequilibrio afectaba distintos ámbitos: los naturales, los sociales y los divinos. El hombre, individuo de la especie en la que se conjugaban de manera armónica las fuerzas del cosmos, debía mantener el equilibrio para desenvolverse en el mundo en forma tal que su existencia y la de sus semejantes no se vieran lesionadas: equilibrio con las divinidades, con su comunidad, con su familia, con su organismo. En la búsqueda de la felicidad era permitido el disfrute de los bienes terrenales; pero no en forma excesiva o contraria a los intereses de la comunidad. Todo quedaba imbricado, y el castigo mismo por los excesos, las imprudencias y las transgresiones se hacía presente en aquellos valores que estaban próximos a su integridad corporal: la salud y la vida, que se convertían así en los bienes sobre los que caían las consecuencias de todo tipo de desviaciones.”

El desequilibrio, así sea transitorio y no concebido estrictamente como estado patológico, puede conducir fácilmente a la pérdida de la salud. Todavía hoy se cree en la vulnerabilidad orgánica que ocasionan las imprudencias, los pecados, los excesos, la falta de ecuanimidad.” en este tenor, Medina, *En las cuatro esquinas...*, p. 225, nos dice: “el equilibrio es precisamente uno de los aspectos fundamentales que definen a la Cosmovisión mesoamericana, pues su caracterización abarca a los diversos contextos y a la totalidad de los seres que pueblan el universo: una de sus expresiones más importantes es a la condición en que se conjugan las nociones de “frio” y “calor”.

tienen la obligación de permanecer hasta las once de la mañana. Se pide por la salud de la persona y la familia, para que el Diablo y las envidias no encuentren espacios para meterse en la vida.

Cabe resaltar la importancia de protegerse de la envidia, principal fuente de diversos males. A los envidiosos, gente que no trabaja y que por lo mismo no tiene ni dinero ni maíz, no les gusta ver que la gente esté bien, que tenga dinero, sus cositas, buen trabajo, buena producción, salud; entonces hablan y el Diablo que está presente en todo, recibe esas palabras, es su dueño, y haciendo uso de ellas, induce la enfermedad, sin embargo quien pone la maldad es el envidioso.

También se debe pedir, por un lado, a los Apóstoles y *Anjel* que soporten los feos olores que la humanidad despide, así como los pecados, den ayuda con los problemas que se puedan presentar en la vida y acompañen a las personas en su camino diario. Un evento de suma importancia es la recomendación ante *Riox* de los recién nacidos;⁷ también, se recomienda ante las deidades a los animales de cría y domésticos, para que preserven su salud.

Otra deidad a quien es preciso tomar en cuenta es la Madre Tierra, se le da su "regalo" para que abrace, detenga y proteja a sus hijos, que no permita que el Diablo moleste, ni ponga malos sueños.

En estas ocasiones se aprovecha para pedir a *Riox* que alargue la vida. Pero, además, cuando las circunstancias lo requieren, por ejemplo que la persona está débil y parece que vivirá poco, se realizan rituales con este único propósito. Asimismo, se considera que los pecados-delitos y el no ofrendar debidamente, repercuten en la vela de la vida, haciendo

⁷ Entre los Pinoltecos, Hermitte, *op. cit.*, p. 55, en la década de 1960 reportó que cuando un bebé nacía, se pedía a un *poshtawane* o un *me'il-tatil* que levantara y guardara su espíritu.

que ésta se quemé más rápido. Para este ritual se utiliza una vela grande, o lo más grande posible, una por persona, donde el pabilo representa la fuerza del cuerpo, pero predominantemente de la sangre y los huesos. También se pone una vela para el *ch'ulel* y otra para el cuerpo y se pide a Dios que ponga un pilar, preferentemente del corazón de un árbol, para que sea duradera; que el cuerpo sea como de plata o acero, como de árbol difícil de tumbar, un cuerpo al que no entre fácilmente la enfermedad.⁸

El ayuno, que sirve como preámbulo a las ofrendas debe realizarse mínimo tres veces por año, tres días o nueve días en cada ocasión. La acción de hincarse en señal de humillación, debe realizarse en cualquier oportunidad, ambas tienen el sentido de fortalecer al *ch'ulel*, son regalos de sacrificio que se hacen a *Riox*, como todas las demás ofrendas. Lo que no sabemos es si cumple algún objetivo en la manutención de las deidades. Además, el ayuno constituye uno de los actos de ofrenda que también se relacionan con conservar la salud.

Los días más apropiados para hacer las peticiones son los jueves y viernes, que son los días en que los *Anjel* y Apóstoles, abren las puertas de sus casas y prodigan favores a quienes los buscan.

En el mismo ámbito de lo religioso, hay cuidados que son demandados en circunstancias no comunes a toda la comunidad y que la familia debe tener. En especial hay uno que requiere de atención por los peligros que implica, que es el de vivir frente a un ojo de agua, una cueva, un río, etcétera y para lo que es preciso poner velas y rezar con frecuencia.

⁸ El concepto de la vela de la vida, también está presente entre los tzeltales de Cancún Pitarch, *Ch'ulel*, p. 82: "Sobre una plataforma rectangular que se halla arriba, en el aire - pero sin llegar a estar dentro de las trece gradas de que se compone el cielo-, hay colocadas un sinnúmero de velas blancas que corresponden a las vidas de todos los hombres del mundo, indígenas o no. Las velas, según algunos, están al cuidado de un enigmático *jatik velarol* ("nuestro padre velador"). En el momento del nacimiento de una persona, no antes, una de estas velas es prendida y se consume lentamente hasta que por fin se extingue y con ella el tiempo de vida de la persona. La vela es *orail* (del español "hora"). Tiempo de vida."

porque siempre es posible que ahí resida un *Anjel* del mal.

Como hemos visto en páginas anteriores, en todo este proceso, la palabra es sumamente importante, toda vez que constituye el principal alimento sagrado. Pero también puede ser vehículo de ofensa a las deidades y fuente de pecado. Lo que se dice en la vida cotidiana puede coadyuvar a conservar y/o mejorar el estado de salud, pero también enfermar.⁹ Siempre que la gente hablé, lo debe de hacer desde su corazón, es decir, sincera y mesuradamente. La palabra va de la mano del respeto que se debe tener a la divinidad y a la humanidad.

El respeto constituye un punto en extremo relevante para la conservación de la salud, en primer término, el que se debe a *Riox*, segundo a la familia, tercero a los ancianos, cuarto a los adultos y, por último, a los niños. El respeto que se debe a *Riox*, está irremisiblemente ligado al cumplimiento del mandato divino, así como de las normas morales y sociales que rigen a la comunidad. Cualquier ofensa infligida a la criaturas de *Riox* ofende a la divinidad.

En cuanto a lo que respecta a la familia, el hombre de la casa, quien es la autoridad máxima, debe aconsejar a su esposa e hijos, en baja voz, que no peleen con otra gente, que no se enojen, que no se griten; asimismo, tratarlos con cariño y respeto. El consejo de un padre debe ser siempre respetado, pues atenderlo o no, es causa de salud o enfermedad, lo

⁹ El mismo autor, *Ibidem*, p. 101, reportó, que: “[...] las palabras no son esencialmente distintas del resto de las cosas; aunque invisibles, poseen cualidades sensibles, uno estaría tentado a decir que sensuales. Desde luego pueden ser escuchadas pero además cuentan con propiedades de animación: forma, temperatura, sensibilidad, motricidad y voz (es decir, hablan por si mismas y en consecuencia tienen una conciencia independiente de la persona que las ha pronunciado, por más que no puedan desembarazarse de su impronta inicial). Para dejarse escuchar, la mayoría de las palabras se introducen en el oído, pero no todas. Bajo ciertas condiciones algunas producen enfermedades. Las afecciones del cuerpo, estrictamente corporales, es decir, que no sean fruto de algún trastorno de los componentes animicos (dolores, reuma, dificultades en el parto, heridas, etc.), siempre son el resultado de palabras pronunciadas por alguien con el deliberado propósito de hacer daño. Una vez que han sido moduladas en los labios o cantadas en la voz de un sacerdote, o escritas por la pluma de un escribano- las palabras funcionan con cierta independencia.”

que además está estrechamente ligado al respeto, en sentido general, que se tenga para los padres. faltarles (levantarles la voz, desobedecer, golpearlos o tan sólo el intento) tiene como consecuencia la enfermedad que se denomina *ixtamhil ta stut ta 'sme* (ofensa al *ch'ulel* de la Madre Tierra y Padre del cielo). Aquí cabe señalar que el rompimiento de la armonía familiar constituye un núcleo importante de atracción y entrada de enfermedades hacia el seno familiar. La intolerancia y el enojo; insultos y gritos o la ofensa a los demás. Cuando esto sucede, es que el Diablo ha logrado instalarse en el corazón del jefe de la familia, lo domina y le ha llevado a perder el amor por sus más allegados e incluso por su vecinos, por eso se dice que "está en dos corazones".

De la misma manera, un aspecto que aparece como de suma delicadeza, es el de levantar la voz a los padres o los abuelos, insultarlos o burlarse de ellos, lo cual constituye un delito grave, que tiene como resultado enfermedades complicadas y de rápida evolución.

A los ancianos, indistintamente siempre se les debe mostrar respeto, toda vez que son portadores de más *c'al*, calor, que la gente de menor edad, además, de que nunca se sabe quien de estos pueda ser un poderoso nagualero y al no cumplirse con el protocolo de saludo puede causar su enojo y esto ser de funestas consecuencias. Esto no sólo tiene que ver con el cumplimiento del protocolo de comportamiento social, sino también con el contenido de los pensamientos.

Por último, está el respeto que los padres deben a los hijos, que lleva implícita la obligación que tienen de educarlos dentro de la costumbre, insistir con consejos y correctores para no incurrir en el pecado de omisión.

En otro orden de cosas y no precisamente fuera del ámbito de lo religioso, dado que lo que a continuación se plantea ha sido, como todas las cosas, ordenado por *Riox*. Para mantenerse sano, no basta con cumplir el mandato divino, es también necesario alimentarse

bien, consumir maíz, frutas, legumbres, verduras, huevos, carnes y abundante agua, ya que la comida es la fuente del calor que necesita el cuerpo para la vida. También es necesaria la higiene: conservar limpias las casas; lavar los trastes sucios, lavar frutas y verduras antes de consumir; tapar la comida para que no se contamine y hervir el agua; además en lo que toca a higiene personal, es necesario el baño frecuente, el cambio de ropa, la limpieza de los dientes y el lavado de manos. También, se precisa trabajar duro, de manera extenuante: esto es lo que mantiene a la gente ocupada y la desvía de malos pensamientos y acciones.

Es bien visto y retribuido por *Riox* regalar cosas a quien no tiene, un poco de ropa, comida y monedas, toda vez que cuando se da caridad quien la recibe dice cosas como: "Gracias Dios mío"; "regálale más padre, para que otro día me vuelva a regalar"; "te pido una bendición para estos tus hijos." Palabras de corazón, calor que nutre a las deidades. Lo que retribuye no sólo en salud, sino en más y mejores alimentos y otras cosas para la vida.

En el nivel de lo colectivo, tres veces al año, se realiza una petición en la que debe de participar el total del municipio con objeto de que no penetren "calamidades" que afecten la siembra y la cosecha; también para que no entren enfermedades que puedan afectar a la colectividad o algunos de sus miembros y que son acarreadas por medio del viento, el calor o el frío. Para los efectos, durante el año se va realizando una colecta en cada comunidad, misma que es organizada por la autoridad religiosa local a quien se denomina *mixa* o *misa*, quien hace llegar los fondos al *Cavilto viniquetic* formado por tres prestigiados *jtoibits* o rezadores de los cerros de la región, ellos cumplen su cargo en la cabecera municipal y están encargados de reunir los fondos con los que antes de la celebración se compran cuetes, velas, copal y plantas. Además, los *jtoibits* del *Cavilto Viniquetic* son quienes tienen la investidura para realizar tal ceremonial. Durante el ceremonial, frente a la aguas sagradas, se pide para que haya lluvia, para que crezca el maíz, el frijol y la verduras. A las

cuevas y cerros se pide que no permitan la entrada de enfermedades que provengan de otros municipios o países.

Cuando en el seno familiar se cumple con regularidad con las obligaciones religiosas; cuando las deidades saben que si una persona comete pecado, inmediatamente pide perdón, ayuna, reza, ofrece velas, veladoras, plantas, copal; *Riox* lo cubre con su sombra-resplendor, extiende una malla, a manera de corral, en torno a su casa, lo que protege a esa familia de cualquier calamidad. "para que el Diablo no pueda brincar".

Por otro lado, existen otras formas de prevención de las enfermedades, o de conservación de la salud, que es el uso de amuletos, de los que hay de uso individual y para el hogar. Antes de hacer cualquier preparado, o amuleto, es necesario "recomendarse" con *Riox*.

Para el hogar, se usan los siguientes amuletos: tres varas rectas de dos y medio a tres metros de largo, se untan con tabaco, ajo y *pilico* bien molidos y luego se agrega orina de hombre y de mujer. Por sí sola, esta mezcla es bastante efectiva, pero además es recomendable agregar polvo de tramasco, que se obtiene raspando con un cuchillo dicho palo.¹⁰; luego las tres varas son colocadas en tres de las esquinas de la casa y con eso se previene la entrada de enemigos que mediante el ruido, mover o tirar cosas en la casa, tratan de asustar a los habitantes. Esta misma mezcla puede ser arrojada a cualquier Demonio cuando se ha detectado el lugar por donde anda y una vez hecho, nunca más vuelve.

6.3. CAUSAS Y ENFERMEDADES.

Mediante la palabra *chamel*, los tzotziles designan el estado de enfermedad, este vocablo

¹⁰ El tramasco es una madera de color negro, que portan los mayores de Chenalhó y que también es utilizado por quienes vigilan el orden en San Juan Chamula. Madera extremadamente dura.

se deriva del verbo “morir”¹¹

Las causas o etiología de las enfermedades son diversas, pero el rango no muy extenso, sin embargo en el agravamiento de los padecimientos, el punto de partida es uno solo y estriba en que la persona o la familia ha perdido la protección divina –que es la única que garantiza la salud o la pronta recuperación de ésta cuando se padecen enfermedades leves– por efecto de no cumplir con el mandato divino, o bien haber transgredido las normas morales y de conducta establecidas por la costumbre: sino, faltas de los dos tipos, lo que llevará a que entre más sean, más grave sea la enfermedad. Las enfermedades pueden llegar a la persona por diversas vías, la del cuerpo, de los *ch'ulel* y los *vayijelil*, pero las manifestaciones siempre se concretan en el cuerpo. Se considera que una persona ya no está sana cuando siempre tiene sueño, los ojos tristes, está en extremo delgada y le duele el cuerpo.

Como en otras sociedades, existe la tendencia a atribuir como causal de las enfermedades a dos fenómenos centrales¹², la pérdida de alguna entidad anímica, con sus distintas modalidades y la introducción en el cuerpo de algún elemento patógeno.

A excepción de las enfermedades celestiales, es decir aquellas puestas específicamente por *Riox*, en todas necesariamente está la mano del mal, toda vez que las deidades del bien aunque lo hayan hecho en el pasado,¹³ en la actualidad no se ocupan de enfermar a las personas.

6.3.1. Etiología y enfermedades del cuerpo.

Actualmente se reconoce cada vez más, suponemos que como resultado de las campañas

¹¹ Guiteras. *Los peligros...* p. 122-123.

¹² Perrin. *Lógica chamánica...* p. 5.

¹³ Para los *tzotziles* de San Andrés de la década de 1960, Holland. *Medicina maya...* p. 94, los *Anjel* deidades de la tierra, de carácter dual, es decir con capacidad para obrar en los ámbitos del bien y del mal.

sanitarias emprendidas por las instituciones de salud y el Instituto Nacional Indigenista a partir de los años cincuenta y en lo que hoy es Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad a partir de los ochenta, así como a través de la educación formal, que la falta de higiene en general, es causa de padecimientos gastrointestinales. Pero aunado a esto se piensa que si la persona cumple con sus obligaciones religiosas, estas enfermedades duran poco tiempo, algunas son autolimitadas y otras se resuelven fácilmente mediante la ingestión de preparados a base de plantas medicinales o, bien, de alguna medicina de farmacia.

A este grupo podríamos clasificarlo como enfermedades naturales y englobaría: padecimientos respiratorios como gripe, tos y faringitis; del tracto gastrointestinal como diarreas leves y parasitosis intestinal por lombrices; también golpes y magulladuras leves.

Otro tipo de enfermedades que tienen su origen en y afectan al cuerpo, provienen de males causados por las deidades del mal, a consecuencia de que la persona o la comunidad afectada no ha cumplido con sus obligaciones religiosas y morales. Entre éstas se tienen las que provienen de que las personas respiren el aire y el calor que los *Anjel* han dejado pasar y que el Diabolo coloca entre quienes cometen delitos. Corresponden a padecimientos provenientes de otros municipios, estados o naciones. Se cree que los lugares en que tienen su origen dichas enfermedades están "dejados de la mano de Dios," por lo que se suscitan muchos problemas sociales, incluso guerra. La enfermedad que todo ello genera queda en la tierra donde se pudre, luego es levantada por el viento y el calor e introducida en las casas o comunidades de personas que han descuidado sus obligaciones con la Divinidad, impregnando el aire que se respira, las verduras, granos, frutas y agua, que además de

podían ayudar en la curación de un enfermo, o bien producirla y empeorarla, lo cual dependería de la forma en que el curandero o hechicero les manejara.

afectar la producción, cuando estos alimentos son ingeridos causan enfermedades. Esta condición de incumplimiento también deriva en que los padecimientos que afectan al cuerpo se pueden complicar con otros cuyas vías de entrada pueden ser el *ch'ulel* o el *vayijelil* y por lo mismo trascienden llegando al *j'ilol*.

Hay circunstancias meteorológicas y naturaleza en que incluso los protegidos de *Riox* están expuestos al mal o por lo mismo en peligro de que les sean puestas enfermedades. La circunstancias más temidas, son el *Stub sat j'totic* (eclipse de Sol) y el *Stub sat j'metic* (eclipse de Luna) en que las deidades benignas de la tierra se ven bloqueadas por la falta del reflejo de las deidades del firmamento, lo cual permite al Diablo y sus huestes actuar impunemente y sin restricciones sobre la faz de la tierra, una de las consecuencias más trágicas es el que los bebés de las madres que no han permanecido adecuadamente resguardadas en sus casas nacen "lastimados de su boquita, de su nariz, de su ojo"¹⁴, debido a que han sido tocados por el Diablo.¹⁵

Entre los padecimientos que afectan al cuerpo, se presentan con mayor frecuencia los siguientes:

O'bal, tos.

Se atribuye a Jesús Niño, quien jugando a que estaba enfermo de tos, ésta en verdad le sobrevino, generando este mal. En general es una tos seca, que se presenta como signo único, que no afecta el estado general del enfermo, ni su desempeño social y económico y

¹⁴ Labio leporino, amelia y parálisis cerebral infantil.

¹⁵ En la etnografía, sobre San Andrés, Holland, *op. cit.*, p. 125, señala: "Estos malignos seres sobrenaturales actúan como constantes supervisores de todos los asuntos humanos y se adelantan rápidamente siempre que hay oportunidad de provocar accidentes, delitos, catástrofes y discordia en la humanidad. Todos los acontecimientos que obstaculizan la lucha humana por mantener armonía en la vida, se consideran como triunfos de las fuerzas del mal. Los dioses de la muerte y sus contrapartes humanos, los hechiceros, son los autores de todos los defectos innatos del hombre, tales como la falta o la mala conformación de los miembros, el estrabismo, la idiocia, la parálisis, la esquizofrenia y los padecimientos nerviosos de todo tipo que obstaculizan la adaptación efectiva del individuo a los rigores de la vida."

cede espontáneamente en el término aproximado de una semana.

schamel stanal quetik, caries dental.

El significado de *schamel stanal quetik* es diente enfermo. se dice que quienes más lo padecen son las mujeres. de quienes más arriba se mencionó que dada su naturaleza débil son más proclives que los hombres a enfermar. Pues bien. un caso específico es la frecuencia con que las caries dentales les afectan. las que se piensa están causadas por gusanos rojos, colocados por el Diablo en los dientes.

Sobre el particular se cuenta que una vieja llamada *C'ux c'ux vac* (quien es aliada del Diablo) en una ocasión pidió posada en la casa de un anciano. Cuando se fueron a dormir, la vieja fingió hacerlo y esperó hasta que el anciano lo hiciera. se levantó sigilosamente y durante un buen rato estuvo afilando sus dientes. se acercó al anciano y lo mordió en una pierna. pero debido a que éste. no era una persona común sino tal vez un apóstol. la pierna resultó dura como una piedra lo que a la vieja le causó la rotura de un diente y en consecuencia un fuerte dolor. Se piensa que si la malvada anciana no hubiera hecho eso. las caries no existirían.

Tsa'nel (Chenalhó). *Tsa'nel chutul* (Chamula), diarrea simple.

El significado etimológico de *tsa'nel chutul* es "evacuar más", se presenta en toda la población. se caracteriza por varias evacuaciones al día. poco frecuentes. los tzotziles la atribuyen a la falta de higiene y la consideran ligada a la pobreza. De cualidad fría. Este "signo", también puede formar parte de otros padecimientos. como *comel* o susto y el *q'uel-saltil* o mal de ojo.

Q'ux lul

El significado etimológico del término *q'ux lul* es enfermedad prestada. la porta y transmite una persona que ha sido dominada por el Diablo. pero que lo ignora. El poseído

produce el daño a través de la mirada, la persona afectada de inmediato siente vergüenza y la inunda una ola de calor. Se dice que éste solo hecho puede generar diversidad de enfermedades, entre otras, calentura, diarrea y dolor de huesos. Se distingue de la enfermedad denominada vergüenza, que afecta a las personas que han pasado por una situación embarazosa, padecimiento frecuente entre la población tanto mestiza como tzeltal y chol del norte y oriente de Chiapas, específicamente Yajalón, Tila y Ocosingo.¹⁶

Tup'ic', epilepsia, ataques.

Tup'ic' significa literalmente privado de la conciencia. Es una enfermedad del cuerpo y fue San José el responsable de su origen quien hizo algo, no se sabe qué, con lo que logró torcer los pies, ojos y boca de niños. Viendo lo que había hecho trató de corregirlo, pero no lo logró porque no pidió al Padre que intercediera en el caso, de ahí que sea no sólo una enfermedad incurable sino que gradualmente va deteriorando a quien la padece. En cambio, los Apóstoles que generaron otras enfermedades si lograron que se curaran porque se encomendaron a Dios y le pidieron que sanara los males que surgieron de sus acciones. Algunos atribuyen su presencia a un susto padecido durante el sueño, otros a la envidia, otros señalan que es un castigo divino, la enfermedad es de cualidad fría.

Q'uel-satil, mal de ojo.

Q'uel-satil significa dar ojo. Signorini y Lupo¹⁷ señalan que el mal de ojo consiste en un flujo de fuerza morbídico emitido a través de la mirada por personas dotadas de tal virtud. Los tzotziles cuentan que este mal lo dejó la Virgen de Santa María, de quien se dice tenía la mirada muy caliente, por lo que cuando veía a los niños los dejaba llorando. Por eso son preferentemente mujeres con tal característica las que producen este mal. Existe cierto

¹⁶ Para profundizar sobre esta enfermedad, se recomienda el trabajo de Imberton, *La vergüenza. Enfermedad y regulación social en una comunidad chol*.

paralelismo entre este hecho y la vergüenza a la que se hace alusión más arriba, en el sentido de que ambos son causados por la mirada de un tercero. Entre los signos y síntomas que se presentan con mayor frecuencia, están: chalación (perrillas), irritabilidad, febrícula y diarrea.

ch'ujil, haraganería y *schamel pox*, alcoholismo.

Otro apóstol, de quien no se menciona nombre, dejó la haraganería y el alcoholismo. Este, cuando hombre, se negó a trabajar a mantenerse y por ello muchos hombres son así. Se refiere a la situación particular de personas que han dejado familia, comunidad y trabajo y viven de la mendicidad y lo poco que obtienen lo emplean para la compra de alcohol. Situación muy lejana de lo que se llegó a denominar alcoholismo ritual y que aún está muy presente, por ejemplo, en el Municipio de San Juan Cancún.

Me' vinic, Alteración.

Una entidad que llama especialmente la atención por su frecuente aparición ante el médico alópata es el *Me' wuik* o alteración. Padecimiento que se encuentra en el punto de transición entre los padecimientos considerados como naturales y los que caben en el rango de los sobrenaturales.

De entre las diferentes situaciones que pueden generar el *me' vinic* encontramos¹⁸: que puede provenir de la pena (incomodidad) que pueda sentir una persona de corazón pequeño al recibir un regaño, por trabajar demasiado, por enojo, en las mujeres por desprecio del marido o por cargar cosas pesadas durante el embarazo, por levantar cosas pesadas, por ingerir alcohol en demasía, por frío, caídas, a los niños que por brincar se les mueve la boca

¹⁷ Signorini y Lupo, *Los tres ejes*, ... p. 159.

¹⁸ OMIECH, *Memorias del D'*, ... p. 47-49.

del estómago y por pasar mucho tiempo sin comer.¹⁹

Se le considera de cualidad fría y se describe como la presencia de vómito acompañado de una bola muy dolorosa que brinca (pulsátil) que sube y baja por el abdomen, abultazón, constipación, agotamiento por el dolor, con la consecuente adinamia y astenia, sudoración profusa. A este complejo se pueden agregar un sinnúmero de signos y síntomas como anuria o anorexia, palidez facial o bien cianosis; sino, piel y conjuntivas amarillentas, fiebre con o sin escalofríos. Todo lo cual ha llevado a los practicantes de la medicina moderna a diferentes conclusiones diagnósticas, ya como mala digestión o intoxicación²⁰, litiasis biliar, gastritis, úlcera péptica, colitis, incluso, ruptura uterina²¹ o litiasis ureteral.

Sac - obal, tuberculosis.

Enfermedad que también se considera que afecta al cuerpo y al *ch'ulel*. La etimología del término *Sac -obal* es tos blanca. Entre los causales de la enfermedad²² se dice que el mal llega por intermedio de los sueños, penetrando a través del *ch'ulel* que ha caído en alguna trampa que lo lleva a beber trago (alcohol) que ha sido ofrecida a éste por algún enemigo de la familia, también puede ser el resultado de mal echado. Se considera a la enfermedad como de cualidad fría y de ésta se describen la mayoría de signos y síntomas que constan en las descripciones alopáticas, siendo los síntomas centrales, la tos con esputos que pueden ir del blanco, al verde y al rojo, dependiendo de la gravedad de cada caso, pérdida de peso, fiebres nocturnas, escalofríos, dificultad para respirar (debido a enfisema) y, concomitantemente, la muerte.

¹⁹ Tapia, *El pensamiento...*, p. 30. en los ochenta reportó que el *me' wmk*, se deriva de la salida, por vómito, de una de las tres lombrices de tres narices que habitan a nivel del epigastrio de las personas, enrolladas unas en otras y que se vuelve mortal en caso de que salga más de una.

²⁰ Pozas, *Chumula*, p. 225.

²¹ Comunicación personal de Graciela Freyermuth en marzo de 2000.

6.3.2. Etiología y enfermedades del *Ch'ulel*.

6.3.2.1. Enfermedades celestiales y que se adquieren por la vía del *Muc'ta ch'ulel*.

De entre las enfermedades que llegan a la persona por la vía del *Muc'ta ch'ulel*, en primer término hacemos referencia a un grupo que está conformado por las enfermedades que diversos autores han denominado como naturales y que en este trabajo se denomina como celestiales, ya que los colaboradores consideran que son enviadas por *Riox*, en dos circunstancias extremas, a saber, a manera de "un poco de castigo" o, bien, con la tentativa de exterminar personas y pequeños o grandes grupos. Incluso, a estos padecimientos también se les conoce como "testigo de Dios"²³, como recordatorio de la existencia de la Divinidad. Son padecimientos que se presentan en forma epidémica, cada año o cada tres, afectan a los susceptibles de ambos sexos, en general son autolimitadas, de corta duración, nadie se salva de padecerlas porque en el Cielo se lleva un registro pormenorizado, en base a listas, de quien las ha padecido y quien no.²⁴ Enfermedades que en la medicina moderna se conocen como exantemáticas.

Por el hecho de ser celestiales, son padecimientos que no sólo no requieren de la participación de un *j'itol* para su curación sino que, incluso, está prohibido que intervengan ya que si lo hacen el mismo procedimiento empleado puede coadyuvar al agravamiento del enfermo. Sin embargo, existen ciertas excepciones, por ejemplo, cuando el enfermo tiene fiebre elevada es posible rezar pero sólo con plantas, no se deben de ofrecer velas ni copal.

²² Tapia, *op. cit.*, p. 31, reporta que son dos las principales causas del *Sak o'bal* por la vía de lo corporal, el alcoholismo, que lleva a la putrefacción de los pulmones a través de la absorción del calor del alcohol y por la vía de lo sobrenatural, la envidia (*il kop*).

²³ Colaborador Severino, p. 49.

²⁴ Para San Andrés, Holland, *op. cit.*, p. 123, reportó que: "Los castigos menores, como dolor de cabeza, calentura, resfriado, anginas, varicela y diarrea, tienen según se supone, una duración de sólo tres días por ser castigos a las faltas cuya importancia es secundaria. Los castigos severos incluyen todas las enfermedades que provocan fiebres altas: tosferina, disenteria y viruelas; su duración alcanza los trece días supuestamente, ya que son enviadas para castigar las infracciones serias."

Además, cuando el enfermo tiende a agravarse y la enfermedad a prolongarse se considera que hay una enfermedad agregada como castigo por alguna falta cometida, en el caso de los menores, por los padres, en el de los adultos, por el cónyuge o el mismo enfermo y entonces ya se requiere de la intervención del especialista, la que tiene que darse con mucho tacto, pero sobre todo sabiendo que en estos casos no se puede usar el recurso de velas, veladoras y copal; sólo se pueden dar algunos remedios.

Estos padecimientos, en general, son considerados dentro de la dualidad frío-caliente, como calientes, aunque excepcionalmente, como se verá, pueden contener ambos polos.

Entre las más frecuentes están:

Toc'on chij me'til chamel, varicela o roncha con agua.

Enfermedad eruptiva, propia de la infancia, aunque también, en menor medida, afecta o todos los demás grupos de edad; se considera que es enviada por la Madre Luna, como recordatorio de su presencia divina, de hecho, su significado etimológico es "quemadura de la Madre Luna". Los tzotziles consideran que este padecimiento es caliente. El cuadro clínico se inicia con la aparición, en diferentes tiempos, de pequeñas manchas rojas algo elevadas que producen intenso prurito que muy pronto se transforman en pequeñas vesículas. En ocasiones la enfermedad cursa con febrícula y tiene una duración de 8 a 14 días.²⁵

Bic tal cuyel o xarampio, sarampión.

El significado de la etimología tzotzil es mandato pequeño de Dios o pequeño castigo de Dios. En la actualidad los tzotziles también se refieren a ésta como *xarampio*. Todos los términos empleados, se refieren a lo que entre estos pueblos se entiende por variedad blanca, ya que consideran que tiene tres formas, la ya mencionada, la negra y la roja, las

dos últimas puestas por el Diablo y muy peligrosas. Afecta el *muc'ta ch'ulel* de menores de 1 a 15 años, aunque también se presenta ocasionalmente en otros grupos de edad; es de cualidad caliente; consta de dos periodos, el primero, que los *j'iloletic* denominan "aviso", que consiste en catarro (tos y secreción nasal), febrícula y cefalea incluso algunos identifican lo que los alópatas conocen como "mancha de Koplik"²⁶; después de cuatro días de instalado este cuadro, aparecen primero en la cabeza y luego en el resto del cuerpo manchitas rojo claro, bien delimitadas y redondeadas, que pronto crecen, lográndose el total de la diseminación y maduración de las manchas o exantema²⁷, la fiebre y los síntomas catarrales aumentan y el cuadro cede tres a cinco días después.

La variedad roja del sarampión, puede tener su símil en lo que en la medicina moderna se conoce como sarampión hemorrágico. Y el sarampión que "[...] brota hacia adentro" dando el exantema un aspecto pálido o azul oscuro (cianótico)²⁸ podría corresponder a la variedad negra.

Chenee c'ul nuq'u'ilal chamel o *Schamel muc'tic*, parotiditis o paperas.

La traducción del tzotzil sería bola en el cuello o inflamación del cuello. Esta enfermedad afecta con mayor frecuencia a niños y niñas entre 6 y 15 años, de cualidad caliente, se inicia con aumento de la temperatura, ligero trastorno del estado general y el agrandamiento doloroso de la porción delantera de una oreja y por detrás y debajo de la mandíbula, acompañado de molestia al masticar. Luego, puede cambiar al otro lado pero no necesariamente, no afecta al estado general y generalmente se resuelve sin complicaciones.

De entre las enfermedades divinas, que no coinciden con la clasificación de

²⁶ Farreras Rozman, *Medicina Interna*, II, p. 851.

²⁷ *Ibidem*, p. 845: "[...] semejantes a salpicaduras calcareas adheridas a la mucosa de los carrillos, frente a las arcadas dentarias, en la mucosa de los labios y en el pliegue gingivolabial"

²⁸ *Ibidem*, p. 846

exantemáticas. están:

Muc'ta c'oc', calentura muy fuerte.

Enfermedad que afecta severamente el estado general del enfermo, pero de rápida resolución. Se caracteriza por severos dolores de cabeza, sangrado nasal y fiebre elevada.

Jalal Me'il Santa María, enfermedad de la Virgen de Santa María.

La traducción de *Jalal Me'il Santa María* sería mandato de Santa María. Enfermedad leve que no lleva al menor a la cama y que se caracteriza por una febrícula, sin mayores particularidades.

Jalal me'il Guadalupe, roncha Madre de Guadalupe.

El significado etimológico sería Mandato de la Virgen de Guadalupe. Enfermedad leve, que cursa con febrícula y la presencia de algunas pocas vesículas (granos con agua), prurito (comezón) y cefalea. Es una enfermedad considerada caliente y tiene una duración máxima de tres días. Pensamos que podría corresponder a una varicela leve.

Los padecimientos del segundo grupo, corresponden a castigos mayores impuestos por la divinidad y que las más de las veces resultan en la muerte del enfermo, entre éstas tenemos:

Jiq'nic'ul-obal o *jic'al-obal*, tosferina.

El significado etimológico es tos con chillido, afecta a niños y jóvenes entre los 3 meses y los 16 años, puede ser fría-caliente. En ésta, se distinguen también dos periodos, el primero o prodrómico consistente en la aparición de un cuadro catarral (rinorrea y fiebre), después del décimo día se instalan fuertes accesos de tos estridente, que ocasiona el desarrollo de un cuadro clínico en el que se nota mal estado general, dolor de todo el cuerpo, pulso radial rápido y fuerte y en algunos casos puede causar la muerte en la primera

²⁸ *Ibidem*.

semana. Se piensa que esta enfermedad es un castigo más fuerte que las precedentes, impuesto directamente por la deidades del Cielo, por motivo de graves pecados de los padres de los infantes afectados.

*Muc'tic cuel*²⁹, viruela.

El significado etimológico es roncha fuerte o de madre. sino, grano grande enterrado. Los *j'iloletic* entrevistados reportan que este padecimiento hace muchos años que desapareció de sus comunidades. Tiene la particularidad de afectar a todos los grupos de edad, es de cualidad fría-caliente. El cuadro clínico consta de tres periodos, se caracteriza por una instalación sin pródromos, inicia con escalofríos, fiebre alta, profundo malestar, vómitos y dolores intensos en huesos, especialmente de la columna vertebral y dorso. Al segundo día brota una erupción rosada semejante a la del sarampión que desaparece a las 24 horas, descendiendo al mismo tiempo la fiebre y aliviándose las molestias generales. Con ello se inicia un segundo periodo que se manifiesta por una erupción, *exantema variólico*³⁰, que comienza en la cabeza y se extiende hacia los pies, siendo más abundantes en cara y dorso, pronto la pápulas se transforman en vesículas de contenido turbio y purulento. Al iniciarse la supuración, nuevamente la temperatura se eleva hasta niveles críticos, lo que genera delirio y mal estado general. Las pústulas afectan no sólo la piel sino también las mucosas, por lo que boca nariz y ojos se pueden ver afectados, incluso llegando a afectar órganos internos, como corazón, pulmón y vías digestivas.

Si el enfermo sobrevive, entra a una tercera etapa que consiste en la desecación de las pústulas, transformándose éstas en costras que evolucionan hacia manchas pigmentadas que desaparecen con el tiempo. Las marcas que quedan de por vida se deben a la cicatrización

²⁹ Guiteras, *Los peligros...*, p. 126, reportó, que los Pedranos pensaban que estos padecimientos eran traídos por el viento y que provenían de otros pueblos y que se le denominaba "enfermedad".

de las pústulas que supuraron. Se considera del tipo de castigos enviados por la divinidad en forma epidémica, para disminuir el número de sus hijos.

Epidemia.

Dentro de este segundo grupo también está la enfermedad celestial que es enviada con el propósito de exterminar a los humanos que sobradamente han demostrado no servir para el objeto de la creación. se presenta cada doce o veinte años y es contagiosa. También se piensa que *Riox* la envía cuando considera que hay sobre población con objeto de disminuir el número de humanos sobre la tierra. Sobre el particular, es orden divina que los *j'iloletic* no intervengan, a riesgo de empeorar a los enfermos; incluso, también pueden afectar y matar a los *j'poxtavanej*, pero sobre todo a los charlatanes.

De estas epidemias, *Riox* escoge a los que sobrevivirán y obviamente optará por aquellos que se aplican al cumplimiento del mandato primigenio. Se inquirió sobre los nombres que recibe esta enfermedad, pero al parecer no tienen.

Vacunas.

Sobre las vacunas, sustancias que son aplicadas, a quienes no han padecido las enfermedades divinas que corresponden a las exantemáticas de la medicina moderna, se dice que fueron enviadas a los doctores por orden de *Riox* para disminuir el sufrimiento, se considera que son medicinas que no aparecieron por casualidad, ni son invento humano sino parte del plan divino. Es decir, después de constatar la efectividad de las vacunas, éstas han sido incorporadas a los esquemas tradicionales de prevención, obviamente reconociéndose su efectividad.

6.3.2.2. Enfermedades que se adquieren por la vía del *Its'inal ch'ulel*.

Recapitulando, entendemos por *ch'ulel* a la alteridad que reside dentro del cuerpo y que

³⁰ Farreras-Rozman, *op. cit.*, p. 853.

se distingue del *Muc'ta ch'ulel* que reside en algún estrato de “entre Cielo y Tierra”. Köhler dice que entre los tzotziles, todas las enfermedades que afectan al *ch'ulel* a excepción de la que se denomina *comel*, son designadas con la palabra *ch'ulelal*. Mediante la palabra *Comel*³¹ se hace referencia concretamente al hecho de dejar el *ch'ulel* tirado por efecto de una caída, mientras que *Ch'ulelal*³² significa “lo que toca el *ch'ulel*”, “problema del *ch'ulel*” o “enfermedad del *ch'ulel*”, cuyo sentido apunta hacia que los *ch'ulel* han caído en poder de las deidades malignas quienes los someten, como veremos más adelante, a diversas circunstancias y maltratos.³³

La salida del *ch'ulel* del cuerpo de una persona, también se suscita mientras se duerme. Así, cuando la persona no está debidamente resguardada por la divinidad, debido al incumplimiento de sus obligaciones religiosas, el *ch'ulel* tiende a abandonar el cuerpo por las noches y vagar por el “otro cielo-otra tierra” (*yan vinajel-yan halamil*)³⁴, o bien, desplazarse a otros municipios o estados donde puede toparse con *ch'ulel* de personas muy fuertes, por ejemplo en el municipio de Simojovel, que es de gente sabedora y de entidades anímicas poderosos, donde, si bien le va, puede ser maltratado, sino, ser presa de éstos y vendido a algún *Anjel* maligno. También en sus viajes el *ch'ulel* puede encontrarse con alguna enfermedad y acarrearla hacia la persona.

Cuando la persona sueña que es agredida y correteada por algún animal, generalmente caballos o toros y en el transcurso del sueño se asusta, seguramente una deidad maligna o un nagual han agarrado su *ch'ulel*. Este mal también se presenta cuando se sueña que se es

³¹ En OMIECH, *op. cit.*, p. 38-39, se usa la palabra *Comel*, para designar la enfermedad del susto, pero en este sentido, a partir de la información que recabamos en campo, coincidimos con Tapia, en cuanto a la diferenciación que hace en torno a los conceptos de *Comel* o *Comel* y *Ni-cl*.

³² *Ibidem*, p. 35-37, se emplea el término *ch'ulelal* para designar un padecimiento, sin embargo, los testimonios nunca precisan la causa y la nosología a que hacen referencia es muy variable. Los colaboradores de este proyecto nunca se refirieron al concepto *ch'ulelal* como designación de una enfermedad.

³³ Köhler, *Chombilal ch'ulelal*, p. 22-23.

mordido por un perro o una serpiente, además de que por el susto se suscita la pérdida del *ch'ulel*, por medio de la mordedura se introduce el frío en la persona.

Por otro lado, es frecuente encontrar referencias a la envidia, que como ya se mencionó, también es una de las principales causas de enfermedad ya que crea el ambiente propicio para que las deidades del mal puedan actuar.

Se sabe que el *ch'ulel* además de andariego es glotón, por lo que es frecuente que los Demonios pongan trampas de alimentos a través de los que se introduce enfermedad a la persona; o bien, que encuentre a un grupo de *ch'ulel* comiendo y quiera comer de su alimento sin ser invitado y cuando no lo maltratan, lo obligan a trabajar para conseguir más comida, lo que debilita al cuerpo y lo enferma, ya que el hecho de la separación del *ch'ulel* del resto de la persona, constituye razón suficiente para producir enfermedad, pero la persona se agrava debido al maltrato y al encierro que sufre la entidad anímica, sobre todo que éstos gustan de los espacios abiertos y de flotar en el aire por lo que con la oscuridad y lo reducido de los espacios, se asustan y entristecen.

Esta circunstancia tiene dos agravantes, el primero sería que durante su cautiverio los *ch'ulel* sean forzados a trabajar cargando leña o desempeñado otras labores de servicio pesado y, el segundo, que constituye una de las mayores preocupaciones para los tzotziles, es que éste sea vendido y/o revendido entre deidades malignas.

Así, entre las enfermedades más frecuentes que penetran por la vía del *ch'ulel* tenemos:

C'usemal ch'ulelal, quebradura de *ch'ulel* o *ch'ulel* aventado.

Esta enfermedad, si bien puede adquirirse por la vía del *Muc'ta ch'ulel*, también se adquiere por la vía del *its'inal ch'ulel*, no es propiamente una padecimiento de origen Celestial, sino consecuencia de los delitos cometidos por su persona. De entre las andanzas

²⁴ Arias, *EL mundo numinoso...*, p. 40-41.

del *ch'ulel*, se ha mencionado como muy frecuente la visita a los diferentes estratos entre Cielo y Tierra sin invitación expresa de alguna deidad. En estos lugares se topan con sus poderosos habitantes quienes, literalmente, los avientan hacia la tierra. enfermedad a la que se denomina "*ch'ulel* aventado" y que por efecto de la caída sobreviene la "quebradura de *ch'ulel*". También existe la modalidad de aventado del *muc'ta ch'ulel* o *ch'ulel* mayor, entidad que es residente de alguno de los estratos y que también por alguna circunstancia (envidia o castigo) puede ser aventada por algún enemigo o por quien guarda la entrada al sitio donde están los *muc'ta ch'ulel*. En ambos casos, las consecuencias de la caída se harán evidentes en el cuerpo de la persona mediante agudo dolor de huesos, tal que imposibilita el movimiento y hematomas.

Tsa'nel chutul m'ilhanec, diarrea grave.

La designación en tzotzil, significa "diarrea que lleva a la muerte". Enfermedad sumamente grave desde sus inicios, ya que aparece con fiebre, con o sin escalofríos, lo que le da cualidad fría o caliente dependiendo de sus características, malestar general, evacuaciones frecuentes casi/o líquidas, que pronto producen desequilibrio hidroelectrolítico. Penetra por la vía del *ch'ulel*, que engañado llega a ingerir algún alimento maligno frío o caliente, por el que ha suplicado algún envidioso. Si no es tratada adecuadamente, la muerte sobrevendrá en dos o tres días.

*Xi-el*³⁵, susto, espanto.

La etimología de *Xi-el* significa miedo, espanto. De la condición de dejar tirado el *ch'ulel* -*Comel*- por efecto de una caída que produce espanto (*sba hanumil*, miedo a la tierra) -de ahí la confusión mencionada- , deriva esta enfermedad que curará tan pronto éste

³⁵ Tapia. *op. cit.*, p. 26.

sea levantado y reintegrado al cuerpo de la persona de la que forma parte³⁶, en tanto a esta entidad de la persona no le acontezcan otros percances ligados con las deidades del mal.

Pero el *Xi-el* puede tener su causalidad en otra circunstancia fortuita que lleve a la persona a asustarse; así, dependiendo del lugar donde la persona se asuste, existe espanto de camino, de ojo de agua, espanto cerca del río y cerca de las cuevas. Si el *ch'ulel* no es atrapado por algún *Anjel* rojo o negro u otro ayudante del enemigo, permanecerá en lugar donde la persona se asustó.

Se atribuye la existencia de este padecimiento a una caída que sufrió el apóstol San Mateo por pisar un resbaladizo trozo de madera cerca de un ojo de agua, a consecuencia de lo cual sintió un escalofrío por el susto, presentando más tarde diarrea y calentura.

Por otro lado, a consecuencia de *comel* pueden tener lugar distintas entidades, dependiendo del destino que sobrevenga al *ch'ulel*. Así además del simple susto, a las enfermedades que tienen como etiología el que el *ch'ulel* caiga cautivo de algún *Anjel* rojo o negro que reside en cueva, ojo de agua, río, pozo, camino o fuego, pueden darse dos situaciones: la primera, que la persona físicamente caiga en dicho lugar, la segunda, menos frecuente, que la persona llegue hasta donde reside un *Anjel* negro o rojo y simplemente sienta miedo y se ponga a temblar, ambos bajo la condición de que la persona se encuentre desprotegida por parte de las deidades celestiales. A los padecimientos derivados de estas circunstancias se les denomina *ch'ulelal* o *comel ch'ulelal*, o espanto del *ch'ulel*³⁷. La caída

³⁶ Lo mismo fue reportado por Pozas, *op. cit.*, p. 213, en la década de 1970, entre los chamulas, incluso, este autor señala que con mayor frecuencia el *ch'ulel* de los niños que da en el agua, que es donde más juegan y los de los adultos en los caminos o ríos.

³⁷ Guiteras, *op. cit.*, p. 125, menciona el padecimiento *muc'ta ch'ulelal* respecto al que nos dice: "El *muc'ta ch'ulelal* es una de las condiciones más temibles y peligrosas. El *ch'ulel* 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 *ch'ulel*, goza de tal modo que no quiere volver a su cuerpo y, eventualmente, pueden destruirla las fuerzas del mal. Es posible que cuando el *ch'ulel* se da cuenta, finalmente, del riesgo en el que se halla, sea demasiado tarde: el descuidado *vayijelil* sería víctima

de la persona es debida a que el Demonio que es propietario de un sitio, espera el paso de quienes no han cumplido con sus obligaciones religiosas, le pone el pie y los empuja para que se golpeen, lo más fuerte mejor y así por un lado producir sufrimiento al cuerpo y, por otro, que por el susto el *ch'ulel* se desprenda y puedan atraparlo y amarrarlo.

Muc'ta ch'ulelal, enfermedad mayor del *ch'ulel*.

Que podría traducirse como espanto mayor del *ch'ulel*. Es inducida por un envidioso tras invocar a deidades de *sba banamil*. *Anjel* malignos residentes de algún lugar en la tierra quienes provocarán que el *ch'ulel* ingiera algún alimento que le produzca la enfermedad. o bien, provocan algún ataque sorpresivo que asuste a la persona quien dejará tirado su *ch'ulel*, lo que permitirá a dicho *Anjel* amarrarlo. Esta entidad puede ser de cualidad fría o caliente, afecta a todos los grupos de edad y nosológicamente consta de dos periodos, uno en el que la persona cursa con angustia y cansancio; el segundo, lo conforman diversos signos y síntomas que pueden hacer variar el cuadro, que puede consistir en la aparición del complejo conocido como *me' winik* o bien un cuadro caracterizado por sudoración fría o fiebre sin escalofríos, falta de apetito o anorexia, somnolencia, incluso inconsciencia.

Stot ta sme maldad de la madre (o del padre) en el *ch'ulel*, o despreciado de *ch'ulel*.

Este padecimiento tuvo su origen debido a que el apóstol San Juan despreció a un niño. Generalmente se presenta en menores que han sufrido algún tipo de desprecio por parte de sus padres o algún familiar cercano.

En este grupo se encuentra la denominada envidia de *ch'ulel*, que requiere como la primera de un complejo ritual de curación, que abordaremos más adelante.

Chonbilal ch'ulelal, venta del *Ch'ulel* y *Spojol Tasmanel*, re-venta del *ch'ulel*.

de otro, las ánimas de los muertos pueden castigarlo o, si se trata del *vayijelil* de un Totilme'il, quedaría a merced del *potz'om* o jaguar, su declarado enemigo."

Son de las enfermedades más temidas por los tzotziles de los Altos de Chiapas³⁸, por lo difícil que es, primero, dar con el paradero del *ch'ulel*, tomando en consideración la posibilidad de que haya sido revendido en varias ocasiones y, segundo, las “negociaciones” que para su recuperación tiene que realizar el *j'ilol*. Ambas cosas implican complejos rituales que implican largas oraciones³⁹, tal que esta curación sólo puede ser realizada por un avezado y poderoso *j'ilol*.

En la década pasada, el colaborador de Tapia, quien también fue colaborador en este proyecto, refirió que “[...] el dueño del otro mundo (*Yan banamil*)” atrapa los *ch'ulel* y los lleva a vender a diferentes lugares, con otros de los colaboradores de este proyecto, se documenta, que son comprados por los “Diablos chicos” es decir *Anjel* negros o rojos procedentes los estratos más bajos de las deidades malignas y por lo mismo con insuficiente poder como para poder atrapar por sí mismos a un *ch'ulel*.

Es una enfermedad de cualidad fría, tal como otras que tienen relación con las deidades malignas de la tierra, los primeros síntomas son febrícula con sensación de frío, diarrea y dolor de cabeza. Más tarde aparecen náusea y vómito, dolor de huesos, edema de consistencia dura, *me' winik*, la temperatura aumenta así como la sensación de frío, anorexia y palidez; el pulso es arrítmico con variaciones en la intensidad. Si el paciente no es curado, el mal puede persistir hasta por seis meses y luego acaece la muerte.

Poslob ch'ulelal, mal del Sueño.

³⁸ Para San Pablo Chalchihuitán Köhler, *op. cit.*, p. 23, reportó lo siguiente: “*Chonbilal ch'ulelal* es una forma especialmente grave de *ch'ulelal* y tiene en cierto sentido el carácter de un estadio avanzado de esta enfermedad, porque el alma no sólo está presa, sino que también ha sido vendida más adelante en una o varias etapas. Con esto se dificulta considerablemente localizarla y traerla de regreso. Esta desgracia puede acontecerle a cada uno de los diversos tipos de *ch'ulel* mencionados, es decir, tanto a las que se encuentran en el cuerpo como a los compañeros de destino y a los *holomal*. Sin embargo, estos últimos se presentan en primer término como raptos de almas.”

³⁹ En el documento de Köhler, *op. cit.*, 26 a 61, se puede apreciar la oración que hace un *j'ilol* de San Pablo Chalchihuitán, municipio de tzotziles aledaño por el norte a San Pedro Chenalhó.

Esta enfermedad penetra por la vía de los sueños, donde se reflejan las andanzas y perances que suceden al *ch'ulel*. Las mujeres sufren más frecuentemente de este mal, que se caracteriza por dolor de cabeza, de espalda, estómago, cintura y palidez.⁴⁰

Chuaj, atarantamiento.

Esta enfermedad penetra por la vía de los sueños, es traída a la persona por el *ch'ulel*, quien la levanta en sus andanzas. Existe la variante que proviene de mal echado en la cabeza. Sus manifestaciones clínicas son que la persona se “ataranta”, echa a correr, camina sin rumbo, no sabe que hacer; ríe, llora, habla, se enoja y grita sola⁴¹.

Pérdida del *ch'ulel* como consecuencia del encuentro con un Demonio o un nagual.

Cuando una persona tiene la desgracia de asustarse al encontrar algún Demonio o nagual en los caminos, el efecto será el desprendimiento del *ch'ulel*, que será atrapado por el victimario.

Lo mismo sucede si una persona llega a pisar sobre la huella de un nagualero. Este fenómeno está considerado cualitativamente frío; entre los síntomas y signos se tienen dolores terebrantes de cuerpo, cabeza, hinchazón de extremidades inferiores evolucionan rápidamente produciendo la muerte en dos o tres días, que sobrevendrá durante un agudo dolor de estomago (epigastrio).

Los *j'iloletic* entrevistados refieren no haber encontrado este tipo de casos durante el tiempo de su práctica curativa.

6.3.3. Etiología y enfermedades del *Vayijelil*.

⁴⁰ En OMIECH, *op. cit.*, p. 50-52, se mencionan otros síntomas: frío, dolor de cuerpo, hinchazón, pérdida de peso, anorexia, astenia, adinamia, vómito. *Me' winik* y calambres. Los datos recabados desde nuestro punto de vista, indican diversos grados de gravedad del padecimiento.

⁴¹ Los signos señalados, corresponden a elementos de la psicosis o locura, al respecto, Guiteras, *op. cit.*, p. 126, en su estudio sobre Chenalhó, señala: “La locura se atribuye a un golpe que recibe en la cabeza el *ch'ulel* de una persona por parte del *ch'ulel* de un garrote, blandido por otro *ch'ulel*. Se cree, generalmente, que se

La causa madre, de las enfermedades que afectan al *vayijelil*, deriva de que la persona no se ha preocupado por recomendarlos con *Riox* para que los mantenga dentro del corral que guardan los *Anjel vaquero*, quienes se desentienden y dejan libres a los que pertenecen a este tipo de personas.

Gossen⁴² reporta que los chamulas consideran que la causa más frecuente de enfermedad proviene de la pérdida o el daño inflingido al *chanul*.

La mayoría de los *vayijelil* cuando se encuentran en libertad echan a andar y el Diablo, que siempre los espera, los conduce a trampas o situaciones que los pongan en peligro. Sobre todo, facilita que se alejen de su corral y vayan a otras comunidades y municipios, donde les acechan diversos peligros.⁴³

Cuando una persona sueña que es arrojada dentro de un río, ojo de agua o cueva, significa que a alguno de sus *vayijelil* efectivamente le ha sucedido. Y si al ser arrojado se golpea, las lesiones que esto produzca también aparecerán en el cuerpo de la persona; incluso, si el animal llega a morir del golpe y es el *vayijelil* principal la persona irremisiblemente morirá.

Así como cuando la persona pisa las huellas de un nagual enferma, de la misma manera sucede con el *vayijelil* que cae en dicha trampa; así, puede acarrear la enfermedad si llega a pisar las huellas que ha dejado el Diablo o un nagual a su paso, porque ahí dejan su calorfrialidad, su aire y otras cosas sólo con la intención de enfermar. Obviamente, lo mismo

trata de un castigo que aplica un miembro del Ayuntamiento de los muertos, sito en el *Katibak*". En OMIECH, *op. cit.*, p. , 34, se menciona el que el enfermo "[...] imagina a gente que está junto a él".

⁴² *Ibidem*.

⁴³ En la etnografía sobre San Andrés, Holland, *op. cit.*, p. 124, señala que: "El individuo está, generalmente, seguro cuando se halla en un territorio familiar, pero si tiene que viajar a tierras extrañas en las que no ha estado antes, los dioses de la tierra del nuevo lugar pueden quedar desconcertados; lo castigarán capturando o dañando a su animal compañero en algún momento y ocasionándole una enfermedad." Debido a la gran movilidad a que da lugar la dinámica social, en la actualidad los colaboradores ya no refieren este criterio como causa de enfermedad.

sucedirá si se pasa por donde han jugado Demonios.

Cuando los pelos del *vayijelil* han caído, ya sea durante una pelea, al rozar una rama en los caminos o, bien, sangró por pincharse, es preciso que el *j'ilol* pida a los abrazadores de la tierra que recojan los pelos y uñas que pudieron haber quedado en ese lugar para evitar que estos caigan en manos de algún dañero o Demonio.

Así como los *ch'ulel*, pueden caer presos de deidades malignas y ser sometidos a diversas torturas cuyo efecto se materializará en la contraparte corporal, de la misma manera sucede cuando los *vayijelil* enferman de alguna dolencia infectocontagiosa, presentándose los mismos signos y síntomas en la parte corporal humana de la persona.

Si bien las causas que afectan la salud de la persona por intermedio del *vayijelil* varían en algunos aspectos en relación con el *ch'ulel*, a excepción de lo que corresponde a lo que directamente sucede en los cuerpos de éstos, que como hemos mencionado se materializa tal cual en la parte corpórea humana, los problemas, digamos, de orden sobrenatural que le afectan, producirán cuadros similares a los descritos para el *ch'ulel*.

6.3.4. Enfermedades del Diablo.

6.4.4.1. *Ac'bil chamel*⁴⁴, *Anil ch'ulelal*⁴⁵. Mal echado.

El mal echado, o *poslom*⁴⁶, como concepto genérico se refiere a enfermedades cuyo origen reside en las acciones que emprende una persona, a través de un “dañero” –término

⁴⁴ OMIECH, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Holland, *op. cit.*, p. 73, en su estudio sobre San Andrés, emplea el término en referencia a como interpretó que las enfermedades eran enviadas y recibidas. “Como en los tiempos prehispánicos, los indios aun creen que la mayoría de las enfermedades son enviadas y transmitidas sobre la superficie de la tierra en forma de *pos lom*: un término muy general que se aplica a cualquier mal, de origen sobrenatural: puede éste aparecer en la forma de una ráfaga de aire maligno o torbellino, puede venir con la lluvia y la neblina y aparecer asociado con varios colores como el blanco, amarillo, el verde, o el negro y el rojo; puede venir en llameantes bolas de fuego o cometas en el cielo. El Arco iris, con su espectro de colores, es concebido como una combinación de todos esos colores y fuerzas, de ahí que la manipulación de los dioses de la tierra sea tan importante en la hechicería y en las prácticas curativas.” Sin embargo, en la actualidad en Chenalhó y Chamulá este término es empleado como sinónimo de mal echado.

en español con que los tzotziles de Chamula y Pedranos designan a quien realiza esta actividad- o éste de *motu* propio, con objeto de enfermar a otra persona y, si es posible, por esta vía llevarla a la muerte. De hecho, las enfermedades por mal echado, tal como también se reporta para Pinola⁴⁷, son de las más temidas ya que se corre peligro de muerte en un lapso corto de tiempo.

Lo que motiva el uso del daño, es fundamentalmente la envidia (*it'ixal o'onil*), conflictos derivados de la tenencia de la tierra, herencias, enojo por faltas de respeto o simplemente por mala intención sin que obre ofensa alguna, lo que además es de lo más corriente.

Entre los tzotziles se sospecha que la causa de una enfermedad puede ser mal echado cuando el paciente no sólo no responde a los tratamientos a los que se le somete, sino que además empeora.⁴⁸ El síntoma que comúnmente orienta el diagnóstico hacia mal echado es un pertinaz dolor de cabeza y nuca, que enloquece a quien lo sufre, después pueden acaecer diferentes tipos de enfermedades.

El dolor referido, es resultado de diversas técnicas a que recurre el dañero, entre éstas las más comúnmente empleadas son: que, literalmente, dirige un llamado a todo tipo de alimañas ponzoñosas: víboras, arañas, alacranes, hormigas rojas, verdes y negras, o abejas, para que ataquen a quien quiere destruir; pide que penetren en éste la frialdad de diferentes animales, como sapos y ranas, la humedad y frialdad de gusanos y lombrices que se sabe son dañinos; también se pide que la frialdad de las espigas de ciertas plantas penetren en la persona y le causen dolor y muerte.

La importancia de la palabra en los procedimientos que emplea el dañero es de suma

⁴⁷ Hermitte, *op. cit.*, p. 66.

⁴⁸ En la década de 1970 se reportó lo mismo para los pinoltecos. *Ibidem*, p. 125-126.

importancia ya que posee “[...] cualidades sensibles, cuentan con propiedades de animación: forma, temperatura, sensibilidad, motricidad y voz.”⁴⁹, de tal manera que cuando han sido pronunciadas con un sentido determinado, independientemente de quien las pronunció o cantó, son capaces de actuar por sí mismas.

Otra forma de producir daño al cuerpo, está relacionada con la ingestión de alimentos o agua en los que pueda haber sido colocada alguna sustancia o cosa, que ya sea que envenene directamente, o bien, que por obra de brujería ya una vez consumido es convertido en daño. Para tal efecto los dañeros compran sebos de pollo, de vaca y de cerdo; piezas de pollo, chile, pescado y carne salada, sobre los que trabajan, para que ya en el estómago de la víctima se transformen en la enfermedad que se ha enviado, caliente o fría, por ejemplo: manojos de chiles, picos de pollo, garras de gato, trece piojos o pulgas que se meten al cerebro y causan dolor de cabeza; también se mencionan ciertas piedras y vidrios.

Otra forma de dañar es pidiendo al Diablo que en el cuerpo de la víctima ponga sangre de culebra, de caballo, de toro o de gallina, para que se hinche de sangre, se ponga negro de golpes, se manche su cuerpo. También se pide al fuego que cauce daño, que introduzca su calor extremo.

Otro tipo de daño es el daño de muerto, en que se pide la frialdad de los huesos de difunto. También se usan los entierros de cosas pertenecientes a la víctima, mezclados con velas.

En ocasiones el “daño”, se puede encontrar en un camino, más frecuentemente en un cruce de caminos, donde deliberadamente ha sido dejado por un dañero o bien por alguien que haya realizado una curación y con toda intención haya dejado el objeto extraído para que no encuentre el camino de regreso al enfermo; sino, para que sea recogido por la

⁴⁹ Pitarch, *op. cit.*, p. 101.

primera persona que tenga contacto con éste y así se enferme.

También cuando se desea introducir frialdad en el cuerpo de una persona, se ponen velas en una cueva, ojo de agua o río donde se sabe reside algún *Anjel* rojo o negro.⁵⁰ Generalmente el mal se hace manifiesto cuando la persona pisa agua.

Hay un mal echado muy poderoso que el dañero pone por intermedio de su *ch'ulel*, éste sólo puede ser enviado por hechiceros muy poderosos, con mucho conocimiento. Para enviar el mal, no se reza en estado de vigilia, sino que la acción se efectúa en sueños. Por este medio encuentra a la persona que busca y ya sea que introduzca el daño, o bien, atrape el *ch'ulel* de su víctima y lo lleve a vender a las cuevas, ojos de agua, ríos, estanques, etcétera, que estén en poder de algún *Anjel* del mal.⁵¹

Muy frecuentemente el mal echado que tiene como destinatario alguno de los padres, penetra en los niños, esto es porque los padres son más fuertes que la embestida y los menores son débiles. Así, cuando la familia no está debidamente protegida, el mal cae sobre los hijos.

Los síntomas que en general acompañan al mal echado son: cansancio e hinchazón de extremidades inferiores; diarrea, dolor abdominal y vómito; calambres con dolor de cabeza, dolor de oído, ceguera y dolor muscular; "nacidos" (abscesos) por todo el cuerpo y hasta tumores. Más temprano que tarde, la persona empieza a "secarse" y rápidamente sobreviene la muerte.

Si el dañero es poderoso, incluso puede lograr la muerte instantánea de su víctima, ya sea mediante una caída fatal, el atropellamiento por un automotor o alguna otra forma.

⁵⁰ Holland, *op. cit.*, p. 124, menciona que entre los andreseros, se podía invocar a algún *Anjel* poderoso habitante de cueva, a quien se pedía apresara el *vayijelil* de la persona a quien se quería dañar.

⁵¹ Entre los Pinoltecos, Hermitte, *op. cit.*, p. 68, se pensaba, que si se soñaba con el ataque de un animal, era un signo indistinto de que alguien realizaba una brujería en su contra.

El daño también puede ser recibido por el *vayijelil*, sobre todo por alguno de los menores que fácilmente puede ser engañado con un bocado, aprovechando la glotonería de que hacen gala algunos de éstos.

En ocasiones el daño aparece como tos o tuberculosis, o bien como reuma.

Cuando un dañero tiene dificultades para afectar a su víctima, espera una ocasión propicia, por ejemplo la debilidad derivada del efecto de una enfermedad natural, que aprovecha para introducir su mal.

Un *j'ilol* informó que como producto del daño, existe una variedad de enfermedades que rebasan las 30, lo que de alguna manera nos indica la gran variabilidad nosológica a la que se puede atribuir como causa de mal echado.

6.4. Cuadro de enfermedades.

Como corolario de este apartado, en seguida se presenta un cuadro en el que se resumen los padecimientos y síndromes expuestos.

CUADRO 6.1
ENFERMEDADES SEGÚN ENTIDAD ANÍMICA.

Enfermedades que penetran por la vía del cuerpo:

NOMBRE		ETIMOLOGÍA	CUALIDAD	DESCRIPCIÓN
Español	Tzotzil			
alcoholismo	<i>schamel pox</i>	enfermo de alcohol	caliente	Ingestión compulsiva y por periodos prolongados (semanas, meses).
alteración	<i>me' vinic</i>	alteración	fría	El enfermo siente una bola que sube y baja indiscriminadamente por el abdomen, causando sintomatología variable compatible con diferentes padecimientos de la medicina moderna, como: gastritis, úlcera péptica, colecistitis y coledocistitis, ruptura uterina.
caries dental	<i>schamel stanal ketik</i>	enfermo del diente	caliente	Causada por gusanos rojos, que carcomen las piezas dentarias.
diarrea	<i>tsa'nel</i>	evacuar más	fría-caliente	Diarreas leves que se curan espontáneamente, o bien mediante la ingestión de algún preparado a base de plantas medicinales.
epilepsia	<i>tup' - ic'</i>	privado de la conciencia	fría	Caracterizado por convulsiones.
gripe	<i>simal obal</i>	moquera tos	fría	Febrícula, rinorrea, constipación nasal, moquera y tos, cura en forma espontánea y tiene una duración de tres a siete días.

NOMBRE Español	Tzotzil	ETIMOLOGÍA	CUALIDAD	DESCRIPCIÓN
haraganería	<i>ch'ajil</i>	<i>haragán</i>	fría	La persona se niega a trabajar y mantenerse.
lombricera	<i>lucum</i>	lombriz	fría	Se presenta de preferencia en los menores que inician el gateo, hasta los 10 o 12 años. Se caracteriza por abdomen prominente, polifagia, gases, dolor cólico leve, y salida de los parásitos durante la defecación.
mal de ojo	<i>q'uel satil</i>	dar ojo	caliente	Causada por personas que tienen la mirada muy caliente, cuando ven a los niños los dejan llorando, puede causar chalación (perrillas), febrícula, irritabilidad y diarrea.
tos	<i>obal</i>	tos	fría	Febrícula y tos. Atribuida a Jesucristo niño.
tuberculosis	<i>sac-obal</i>	tos blanca	fría	Tos con esputo blanco, verde o sanguinolento, fiebre, sudoración nocturna, pérdida de peso, etcétera.

Enfermedades celestiales que penetran por la vía del *Muc'ta ch'ulel*:

NOMBRE Español	Tzotzil	ETIMOLOGÍA	CUALIDAD	DESCRIPCIÓN
calentura	<i>muc'ta e'oc'</i>	calentura elevada	caliente	Enfermedad de rápida resolución, grave, severos dolores de cabeza, sangrado nasal y fiebre elevada, contagiosa.
enfermedad de la Virgen de Santa María	<i>jatal Me'il Santa María</i>		caliente	Leve, no lleva al menor a la cama, caracterizada por febrícula, sin mayores particularidades.
parotiditis, Paperas.	<i>chenec e'ul nuq'u'ilal Chamel</i>	bola en el cuello o inflamación del cuello	caliente	Temperatura, ligero trastorno del estado general y agrandamiento doloroso de la porción delantera de una oreja
sarampión	<i>bi ctal cuyel Xarampión</i>	mandato pequeño de Dios o pequeño castigo de Dios	caliente	Principalmente afecta a los niños entre 6 meses y 5 años, al Cuadro exantemático le precede: febrícula, malestar general, cuadro gripal. Tiene una duración de 7 a 15 días.

NOMBRE Español	Tzotzil	ETIMOLOGÍA	CUALIDAD	DESCRIPCIÓN
tosferina	<i>jic'al- obal</i>	tos chillona	fría-caliente	Afecta a los niños <i>Jik'akil-obal</i> entre 6 meses y 15 años; primero aparece fiebre y Catarro que duran 7 ú 9 días, y luego se instalan fuertes accesos de tos chillona, que llevan al enfermo a ponerse morado; hay dolor corporal. Puede causar la muerte en la primera semana después de instalada la tos.
varicela	<i>toc'on chuj me'til chamel</i>	quemadura de la Madre Luna o Castigo de la Madre Luna	caliente	Roncha con agua, precedido por febrícula. Dura aprox. 8 días. Principalmente afecta a los niños entre 6 meses y 5 años
Vergüenza	<i>q'uexlal</i>	vergüenza que viene por mirada	caliente	la porta una persona que ha sido dominada por el Diablo, pero que lo ignora. el poseido produce daño con la mirada. La persona afectada siente una ola de calor y produce: fiebre, diarrea y dolor.
Viruela	<i>cuel Muc Muc'tic cuel</i>	Grano grande enterrado o Roncha fuerte o de Madre	caliente	No se ha observado por décadas. 7 días de fiebre, luego aparecen puntos rojos que crecen con agua que escurre y es pegajosa, luego se ponen negros. Hay dolor de cabeza y cuerpo, malestar general, mal olor de boca. En general si el enfermo no muere antes del treceavo día, sobrevivirá. Afecta, a todos los grupos de edad, en especial a niños entre 6 meses y 5 años
Sin nombre	sin nombre		caliente	Se presenta en forma epidémica cada doce o veinte años, es contagiosa. <i>Riox</i> la envía para disminuir la población en la tierra. <i>Riox</i> es quien escoge a los sobrevivientes.

Enfermedades que penetran por la vía del *ch'ulel* debido a que la persona pierde la protección divina, porque no ha cumplido con las obligaciones religiosas y/o, además ha cometido "delito":

NOMBRE Español	Tzotzil	ETIMOLOGÍA	CUALIDAD	DESCRIPCIÓN
Brujería Mal echado	<i>Ac'bil chamel</i>	enfermedad de dañero	fria-caliente	hematemesis, distensión abdominal, peristaltismo intestinal acelerado, sudoración profusa, facies cadavérica, dolor pulsátil en epigastrio, pulso rápido y fuerte.
Cansancio	<i>lubel</i>		fria o caliente	El mal en forma de arco iris quemado con su reflejo <i>stojol tas ch'ulel</i> el <i>ch'ulel</i> , también puede provenir de sueños o bien tener como vehículo los alimentos. Entre sus signos y síntomas están: febrícula, cefalea, dolor abdominal con distensión, astenia, adinamia, palidez, falta de apetito, pulso lento o rápido pero de baja intensidad
Cólico	<i>c'akal co'onol</i>	fuego del corazón	caliente	Es consecuencia de un enojo contenido, dolor cólico ardoroso en epigastrio.
<i>Ch'ulel</i> vendido	<i>Chonbilal ch'ulelal</i>		Fria	Pródromos: diarrea aguda, cefalea, fiebre con escalofríos. La enfermedad se caracteriza por: Nausea, vómito, dolor óseo, edema de miembros inferiores, fiebre con escalofríos, palidez, anorexia. Y pulso arrítmico con cambios en la intensidad.
Enfermedad del <i>ch'ulel</i> grande	<i>muc'ta ch'ulelal</i>		fria-caliente	Varios síndromes gastrointestinales.
Embolia cerebral	<i>Al-uben tzotz</i>	entumecimiento fuerte	fria	parálisis de una parte, mitad o de todo el cuerpo.
Diarrea grave	<i>tsa'nel xenel uts'intabanej</i>	muerte por diarrea	fria-caliente	evacuaciones acuosas, frecuentes, vómito profuso, y vómito desequilibrio hidroelectrolítico, astenia, adinamia. Muerte en 3 días.
Envidia de la Tierra	<i>Il c'op ta sba banamil</i>	la palabra que viene de la tierra	fria	cefalea, fiebre, dolor osteo-articular, pulso acelerado, que salta.

NOMBRE		ETIMOLOGÍA	CUALIDAD	DESCRIPCIÓN
Español	Tzotzil			
Espanto	<i>Xi-el</i>	miedo, espanto	Fría	Viene como consecuencia de una caída, provocada por envidia (<i>il kop</i>). El <i>ch'ulel</i> , asustado, abandona el cuerpo de la persona a que pertenece, quedando tirado en el lugar donde literalmente cayó.
Muerte del <i>vayijelil</i>	<i>Anil ch'ulelal</i> ,	enfermedad rápida	caliente	edema y hematoma localizados y parálisis de la región afectada.
Paludismo	<i>c'ac'al sik</i>	fiebre fría	fría	signos y síntomas del paludismo
Quebradura	<i>c'asemal ch'ulelal</i>	quebradura del <i>ch'ulel</i>	caliente	Se produce cuando el <i>Muc'ra ch'ulel</i> es arrojado desde el <i>Del ch'ulel</i> estrato del cielo en que se encuentra. Se manifiesta por fracturas, deformaciones óseas, hematomas (moretones), dolor articular y óseo, dificultad para la movilización, febrícula y sueño.

Fuente: Datos de la Investigación.

TERCERA PARTE

CAPÍTULO 7

PREDESTINACIÓN, FORMACIÓN E INICIACIÓN

7.1. *JPOXTAVANEJ*: LOS QUE CURAN.

Jpoxtavanej, palabra que en tzotzil y tzeltal significa el o la que cura, término que permite considerar dentro de una misma categoría a los diferentes especialistas de las medicinas tzotziles, de los que entre chamulas y pedranos se reconocen siete diferentes, a saber: *j'ilol* el [la]) que puede ver a través del pulso, *jvetom* o *jtamol* partera <o>, *j'ac'vomol* hierbatero <a>, *jtsac -bac* huesero <a> y *jtoibits* o *coponej'vitz* rezador <a> de los cerros y *pitch'tom* masajista.

Si bien, entre los diferentes especialistas se reconocen distintos grados de saber, de poder y, concomitantemente, de complejidad en los diversos procesos de atención, no se puede hablar entre éstos, como plantean Holland y Campos Navarro¹ para otros espacios humanos, de jerarquía, ni, como señala Fa brega², de rango, en términos de organización institucionalizada, de subordinación de los que menos saben y menor poder tienen, a los que más. Más bien los especialistas señalados, se posicionan al interior de sus respectivas comunidades con tareas diferenciadas, lo que depende del tipo de nosologías que cada cual maneja y de la demanda que la comunidad hace a sus servicios, y no de la complejidad del ritual curativo o del saber y del poder sobrenatural implícito. Ciertamente en el nivel de lo social, en función de los diversos grados de conocimiento y de poder, concretados en los éxitos terapéuticos, unos tendrán mayor reconocimiento social “respeto” y, por lo mismo, mayor responsabilidad social que otros, es decir se les posicionará, en la dinámica

¹ Holland. *Medicina maya...*, p.203-204 ; Campos Navarro, *Legitimidad social...*, p. 84.

comunitaria, en roles que implican diferentes grados de poder y responsabilidad social.

El criterio de “no-jerarquía” se ve reforzado por el hecho de que un porcentaje elevado de *jpoxtavanej* se dedican a varios cargos,³ dentro de lo que además se puede observar que no existe un patrón preciso en el orden; pero sí el predominio, en frecuencia, de unas sobre otras.

Así, de un censo practicado entre socios tzotziles de OMIECH en la asamblea general de la organización realizada en 1989 (ver cuadro 7.1.), se observó que 12 practicaban como único cargo el de *j'ilol*, 9 *jtsac -bac*, 15 *jvetom* y 16 *j'ac'vomol*, lo que arroja un total de 52 *jpoxtavanej* con un cargo; en seguida, de entre los 26 que se dedicaban a dos cargos, se observó que 7 eran *jvetom* y *j'ac'vomol*, 6 *j'ilol* y *jvetom*, 6 *j'ilol* y *j'ac'vomol*, 4 *jvetom* y *jtsac -bac*, 2 *j'ilol* y *jtsac -bac* y 1 *jtoibits* y *j'ac'vomol*; y de los siete que se dedicaban a tres cargos, 2 eran *j'ilol*, *j'ac'vomol* y *jvetom*, 1 *j'ilol*, *jtsac -bac* y *jtoibits*, 2 *j'ilol*, *jvetom* y *j'ac'vomol*, 1 *j'ilol*, *jvetom* y *jtsac -bac* y 1 *j'ilol*, *jtoibits* y *jtsac -bac*.

Aquí cabe destacar, que existe otro cargo, sin embargo no presente en chamula y Chenalhó, o al menos no mencionado por quienes colaboraron en el proyecto, que es el de *Yajval Riox*, literalmente traducido como dueño de una deidad-santo, presente entre los zinacantecos;⁴ al que en San Andrés se denomina *Me' santo* o madre de santo⁵ refiriéndose en ambos casos a un *jpoxtavanej* que es dueño de una deidad o santo que reside en una caja

² Fabrega, *Illness and chamanistic....*, p. 36.

³ Lo que en nuestro medio se entiende como especialidades dentro del complejo de una práctica, como es la médica, los tzotziles de chamula y Chenalhó lo designan como cargos, toda vez que son entregados a las personas por mandato de las deidades celestiales y, a la manera de los cargos religiosos, no pueden ser rechazados. Por lo que en este trabajo serán designados de tal manera.

⁴ Al respecto, Fabrega, *op. cit.*, p. 43, nos dice “*Talking saints*. The Tzotzil term for the owner of a saint is *yahval riosh* –literally, “owner of the god/saint.” There are two terms used to refer to saint itself: *riosh shk'oph*, “saint who talks,” and *cuxul riosh*, “living saint”. (Vogt, 1969, gives the term *kh'opohel riosh*, but we have never heard this term used.) the cult of talking saints is an interesting feature of both Indian and Ladino culture in the highlands of Chiapas.”

⁵ Holland, *op. cit.*, p. 199-200.

de madera, a la que también se conoce como caja parlante, está situada en el altar de la casa, adonde los enfermos tienen que acudir para que el *Cajval Riox* consulte sobre sus males o algunos otros menesteres, como objetos perdidos o problemas referentes a la producción. La deidad que con mayor frecuencia reside en dichas cajas es San Miguel Arcángel. Sobre estas cajas parlantes existen abundantes referencias, ya que han sido elementos centrales en el origen y devenir de varios de los levantamientos indígenas de la región.⁶

Cuadro 7.1. Cargos por *jpoxtavanej* OMIECH, 1989.

Número de <i>jpoxtavanej</i>	j'ilol el que puede ver	J'ac'vomol Hierbatero	jvetom partera	<i>jtsac -bac</i> huesero	jtoibits Rezador de los cerros
12	X				
9				X	
15			X		
16		X			
7		X	X		
6	X		X		
6	X	X			
4			X	X	
2	X			X	
1		X			X
2	X	X	X		
1	X			X	X
2	X	X		X	
1	X		X	X	
1	X			X	X

Fuente: OMIECH. 1989. *Memorias del Cuarto Encuentro de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

⁶ Véase: Thompsom, *Cronología histórica de Chiapas*; Viqueira y Ruz, *Los rumbos de otra Historia*.

Por otro lado, los datos de los 13 *jpoxtavanej* que proporcionaron información para este estudio son diferentes al anterior (Ver Cuadro 7.2.), debido a que las personas seleccionadas por OMIECH, OMPTACH y el propio investigador para conformar el grupo abocado a la tarea de generar una memoria de lo que en la actualidad son las medicinas practicadas por tzotziles, además de este trabajo de presentación y análisis de dicha información, mediante la recopilación de sus historias de vida laboral, resultan ser quienes tienen un manejo más amplio de la medicina practicada por los tzotziles de Chamula y Chenalhó (ver anexo 1). De éstos, cuatro, se dedican a los cargos de *j'ilol* y *j'ac'vomol*; uno, a las de *j'ilol*, *j'ac'vomol*, *jtsac -bac* y *pitch'tom*; dos, a las de *j'ilol*, *jtoibits* y *j'ac'vomol*; tres, a las de *j'ilol* y *jvetom*; dos, a las de *j'ilol*, *j'ac'vomol* y *jvetom*; por último, uno a las de *j'ilol*, *jvetom* y *jtsac -bac*.

Cuadro 7.2. Cargos por *jpoxtavanej* Colaborador.

Número de <i>jpoxtavanej</i>	<i>j'ac'vomo</i>		<i>jtsac -</i>		
	<i>j'ilol</i>	<i>l</i>	<i>jvetom</i>	<i>bac</i>	<i>jtoibits</i> <i>pitch'om</i>
4	X	X			
1	X	X		X	X
2	X	X			X
3	X		X		
2	X	X	X		
1	X		X	X	
13					

Fuente: Datos de la Investigación.

Cabe resaltar, que en ambos grupos, entre quienes se dedican a dos cargos la mayoría detenta como principal el de *j'ilol* (64% de los asistentes a la asamblea de OMIECH), mientras que quienes se dedican a tres o más, invariablemente poseen la de *j'ilol*.

En cuanto a la frecuencia respecto al número de cargos a los que se dedican los *jpoxtavanej* (ver cuadros 7.3. y 7.4.), quienes son colaboradores manejan con mayor frecuencia dos y, en seguida, tres; los menos de cuatro en adelante; mientras que de los ochenta y un miembros de OMIECH ya señalados, el 61 % manejaba un cargo; el 30.59 % dos y, el 8.24 % tres.⁷

Por otro lado, en el orden de frecuencia con que aparecen los cargos en uno y otro grupo (cuadro 7.5.), predominan los de *j'ilol*, *j'ac'vomol* y *jvetom*. Lo que apuntaría a la hipótesis, no abordada en este trabajo, de que dicha distribución obedece a la frecuencia con que se presentan los diferentes problemas de salud que competen a cada especialidad.

Cuadro 7.3. Número de Cargos por *jpoxtavanej* Colaborador.

Número de <i>Jpoxtavanej</i>	Número de cargos	Porcentaje
1	4	4.7
5	3	38.5
7	2	53.8
13		100.0

Fuente: Datos de la investigación.

Cuadro 7.4. Número de cargos por *jpoxtavanej* OMIECH 1989.

<i>jpoxtavanej</i>	Núm. Esp.	Porcentaje
52	1	61.18
26	2	30.59
7	3	8.24
85		100.0

Fuente: OMIECH. 1989. *Memorias del IV Encuentro de Médicos Indígenas del estado de Chiapas*, p. 27.

⁷ OMIECH, *Cuarto encuentro...*, p. 27.

Cuadro 7.5. Frecuencia con que aparecen los cargos entre los *jpoxtavanej*

Especialidad	Traducción	Colaboradores	% OMIECH	%
<i>j'iloj</i>	el que cura	13	40.6	37
<i>j'ac'vomol</i>	el batista	9	28.1	26.8
<i>jvetom o jtamol</i>	el cura	6	18.8	23.2
<i>Itsac-bac</i>	el sacerdote	2	6.3	18.0
<i>Jtoibits</i>	repaso de las curas	2	6.3	2.6
			46.6	18.8

Fuentes: Datos de la investigación / Memorias del Cuarto Encuentro de Médicos Indígenas del estado de Chiapas.

Finalmente, cabe enfatizar que los datos aquí presentados, sólo representan tendencias y de ninguna manera se pueden extrapolar para realizar generalizaciones respecto a los *jpoxtavanej* de los municipios trabajados.

7.2. J'AC' -CHAMEL: LOS QUE DAÑAN.

Los *j'ac' -chamel*, brujos o dañeros, ocupan el polo opuesto al *jpoxtavanej*, resultan ser la antítesis de la salud, por lo mismo de ninguna manera están considerados como practicantes de la medicina tzotzil. Como fue señalado más arriba, en la actualidad se considera que quienes curan son hijos de Dios y quienes hacen daño lo son del Diablo; por lo mismo, unos y otros sólo pueden realizar la acción para la que fueron dotados.⁸ En caso de que una persona que ha recibido poder y conocimiento para representar a las deidades del bien, a su vez recibiera lo que el Diablo pudiera llegar a entregarle, pierde lo primero, para ser exclusivamente hijo del Diablo.

⁸ Holland, *op. cit.*, p. 132-133, señala, para los tzotziles de San Andrés, en la década de 1960: "Los que tienen relaciones con los dioses de la muerte dejan de ser hijos de Dios porque su espíritu pertenece al *pucuj*. A cambio de hacer un pacto para servir a las fuerzas del mal, el brujo (tzotzil: *j'ac' -chamel*; el que arroja la enfermedad) recibe conocimientos mágicos y poderes ocultos con los que daña a otros; se transforma en un facsímil humano del *pucuj* y, en adelante, las actividades de ambos son complementarias." Sin embargo en el mismo texto, *Ibidem*, p. 208, se presenta una contradicción, porque también establece que hay personas que pueden curar y hacer daño, a las que se denomina *ts'aklom* y se refiere a ellos como "[...] quien tiene una sabiduría completa acerca de lo oculto."

Sobre el particular, los Apóstoles y Santos que hacen entrega del mandato, son específicos y enfáticos con el predestinado, respecto a que por ningún motivo deben aceptar los ofrecimientos de poder y dinero que se les hagan en sueños:

“Así me dijeron los Apóstoles San Juan, San Pedro, San Miguel y San Lorenzo de Zinacantán: - Hijo, te venimos a dejar y a avisar que no vayas a hablar con el señor de seis cabezas, porque ese es peligroso, no es una ayuda buena la que te puede ofrecer, sino que es para acabar con tu vida, es para engañarte y tenerte. Por favor, hijo, Don Sebastián, acepta que no queremos que aceptes esas cosas; no vayas a creer, no vayas a aceptar si te dicen: - Hijo mío yo te daré lo que quieras, si quieres riqueza, dinero yo te los voy a dar.-

Eso que me dijeron lo tengo siempre presente, porque lo creí, por eso obedezco a mis padres Apóstoles.

Cuando alguien llegó a mi sueño a ofrecerme esas cosas, a decirme que me iba a dar dinero, yo ya sabía del peligro, entonces no hice caso.”⁹

A otros tan sólo les dicen que por ningún motivo deben aceptar otras cosas que les lleguen a ofrecer en sueños, fuera de lo que ya se les ha entregado.¹⁰

Entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, los *j'ac'-chamel*, lo son de nacimiento,¹¹ en este sentido haríamos extensivo el criterio de que así como lo es para los *j'iloletic*, también

⁹ Colaborador Miguel, p. 62.

¹⁰ Para los tzotziles de San Andrés de la década de 1960, Holland, *op. cit.*, p. 134, reportó: “Cuando los dioses benévolos terminan de instruirlo, se le ordena pasar al cuarto siguiente, atravesándolo sin detenerse, y regresar directamente a su lugar correspondiente. En este cuarto hay varios dioses ancestros malignos sentados alrededor de una mesa, sobre la que están unas bebidas en botellas de varios colores; al pasar lo invitan a sentarse a la mesa y a beber un trago. Si sucumbe a la tentación, en lugar de pasar por el cuarto sin detenerse como se le había ordenado, aprende entonces a enviar la enfermedad tanto como a alejarla.” Entre esta cita, y la que le precede, en que se menciona que quien acepta el ofrecimiento del Diablo deja de ser hijo de Dios, Existe una contradicción en cuanto a que el *j'ac'-chamel* tiene tanto el don de curar como de enfermar, cuestión que se subsana en la actualidad, estableciéndose que para poder curar se tiene que ser hijo de Dios.

¹¹ López Austin, *Cuarenta clases de magos*, p. 88, refiere que entre los nahuas prehispánicos, quienes nacían bajo los signos de *Ce Ehécatl* o *Ce quidhuatl* eran *tlatlacatecolo* (perjudicador o dañador), lo eran por nacimiento; este fenómeno Anzures y Bolaños, *op. cit.*, p. 108, lo hace extensivo a Mesoamérica; Holland, *op. cit.*, p. 134, señala, para los tzotziles de San Andrés, que los brujos por naturaleza lo son debido a que son hijos de algún *pucuj* que subrepticamente posee a las mujeres cuando duermen, o bien que el *pucuj* introduce algunas gotas de su sangre en las venas de los niños.

para los *j'ac' -chamel* existe predestinación.¹² Por otro lado, aunque el aprendizaje con un maestro es observable en otras regiones de Mesoamérica,¹³ llama la atención que ninguno de los colaboradores señaló esta vía para alcanzar la condición de *j'ac' -chamel*; es decir, que la única vía para acceder al poder y conocimiento de *j'ac' -chamel* es la sobrenatural.

Asimismo, es importante destacar, el nexo establecido y reforzado, desde la Colonia, entre el nagualismo y la brujería.¹⁴ Entre los tzotziles, esto no es una excepción, ya que consideran, primero, que los *j'ac' -chamel*, son, al menos, personas completas, es decir tienen trece o más *ch'ulel*, trece o más *vayijelil* y, segundo, son poseedores de un número equivalente de naguales o más, es decir, persona en extremo poderosas, con capacidad para transfigurarse en diversos entes y objetos. En relación con los chamulas, Pozas¹⁵ señala que el grupo de *vayijelil* de un *j'ac' -chamel*, está conformado por animales sanguinarios a los que se denomina *selom* y a sus *ch'ulel* se les llama *pucuj*. Sin embargo, estas descripciones hechas en de la década de 1960 no aplican en la actualidad ya que las vacas y los caballos se encuentran entre los naguales más utilizados por los *j'ac' -chamel* para asustar a las personas y de esta manera lograr el desprendimiento del *ch'ulel*, para su captura.

En cuanto a la formación del futuro *j'ac' -chamel*, se dice que no requiere más allá de un sueño, e incluso que no requiere soñar; así que, después de éste, o por naturaleza, está en total capacidad de producir daño.

¹² Hermitte, *Poder sobrenatural....*, p. 67, señala que entre los pinoltecos una forma de acceder al poder para dañar, es mediante la de inhalar del último suspiro o, bien, tragar un poco de la saliva de un *j'ac' -chamel moribundo*.

¹³ López Austin, *op. cit.*, p. 88.

¹⁴ Mercedes de la Garza, *El universo....*, p. 105; López Austin, *op. cit.*, p. 96.

El *j'ac' -chamel*, empieza a practicar, como en el caso de los *jpoxtavanej*, a partir de los catorce años, antes de dañar por primera vez a los humanos, aplica su poder en diversas plantas, a las que procura secar, matando la raíz, y en animales, de preferencia aves de corral, perros, equinos y reses. Esto lo hacen con objeto de estar seguros de su poder, para evitar realizar acciones sobre las personas que no tengan el efecto esperado. Así, una vez que el *j'ac'vomol* ha comprobado el éxito en la aplicación de su poder, se aboca al exterminio de humanos.

Así como en el caso de los *j'iloletic*, el Diablo se vale de la vía onírica para hacer entrega de las deidades secundarias en las que se pueden apoyar el *j'ac'vomol*, entre las que destacan: Judas, las ubicaciones en cuevas, ojos de agua, arroyos y ríos de distintos *anjeletic* rojos y negros, diversos Demonios de la noche, así como algunos apóstoles que a veces se prestan a hacer daño.¹⁶

También se les entrega materia demoníaca y materia que por sí misma es venenosa o dañina. Entre la materia demoníaca, en el sentido sobrenatural, se habla de velas, generalmente rojas y negras; plantas venenosas que son particularmente espinosas y urticantes (lo que no incluye la ortiga o chichicaste (*Urtica dioica*), planta medicinal muy conocida); animales ponzoñosos como víboras, arañas, alacranes, hormigas rojas y negras, colores que se corresponden con las deidades malignas; también se les entrega la frialdad de los huesos y la de los difuntos, así como la de ciertas cuevas y cerros. Para recibir estos poderes, los *j'ac' -chamel* deben de permanecer durante trece noches, con sus días, en un panteón. En relación con la materia ofrendada a los espíritus y entidades demoníacas,

¹⁵ Pozas, *Chamula*, p. 204.

¹⁶ Holland, *op. cit.*, p. 132-133, menciona que aunque los brujos sirven a las fuerzas del mal, están en capacidad de manejar a todo tipo de deidades.

Signorini y Lupo señalan:

“[...] la ofrenda asume un preciso valor de negocio: no es manifestación devocional ni súplica, sino que responde a un código contractual.

La ofrenda que en este caso pueda hacer el hombre no será nunca mal acogida, antes bien, será aceptada; pero a diferencia de lo que ocurre cuando se ofrece a Dios, la aceptación obliga al respeto de la ley de intercambio, a la observancia del vínculo contractual; aunque ya se sabe, el Diablo es a veces traicionero.

En el caso de la acción hostil sea obra de espíritus dueños de lugares, la ofrenda está en sintonía con su naturaleza ambigua, que les lleva a menudo a materializarse antropomórficamente, rica de apetitos y de humores. Junto a velas e incienso se les ofrece comida, en forma de pitanzas cocinadas [...], el corazón (o el cuerpo entero) de un pavo en sustitución de la esencia del enfermo que está consumiendo el espíritu.”¹⁷

Los medios para introducir o afectar con estos materiales a las víctimas son varios:

Primero, tenemos la intrusión de objetos por la vía sobrenatural que, a su vez tiene dos variantes, la primera, sería la introducción del objeto por la vía de un nagual del *j'ac' -chamel* y, la segunda, su colocación por medios mágicos que, como refiere Guiteras¹⁸, recibe los nombres de *poslom*, *majbenal* y *toc'aalté*. El procedimiento para lograrlo es la realización de una ceremonia, en la que el *j'ac' -chamel* se postra ante un altar en el que enciende velas que previamente a colocado junto con materia demoníaca para adornarlo; hincado, implora e incluso le llora a su protector para que maltrate a la gente o la extermine; mencionando la materia demoníaca con que quiere hacer sufrir y exterminar a la víctima. Estas ceremonias tienen lugar por la noche en panteones y aquellos ojos de agua, ríos y cuevas donde residen *anjel* rojos o negros. Al finalizar la ceremonia todo lo que ha

¹⁷ Signorini y Lupo, *Los tres ejes...*, p. 91.

¹⁸ Guiteras, *Los peligros...*, p. 124: “El *poslob* o *majbenal* produce fiebre, dolor de cabeza, una sensación de mordedura en el estómago y disnea; esta enfermedad se llama también ‘*Oxlajuneb* (trece), porque trece es el número de objetos que se ponen mágicamente en el cuerpo de la víctima (diversas serpientes venenosas, hormigas, avispas y alacranes, aparte zacate espinoso). En ocasiones, la intrusión de otros animales (cachorros caninos, lechones, armadillo, ranas, sapos y ratas) produce los mismos efectos. *Tok'aalté* es la intrusión de

sido colocado sobre el altar es enterrado en el lugar. En este orden la acción que con mayor frecuencia se emprende y que entre los tzotziles es de las más temidas es la de *cortar hora* que, como señala Guiteras¹⁹, mediante magia imitativa, durante el ceremonial, el *j'ac' -chamel* busca extinguir la vida de su víctima.

Segundo, el *j'ac' -chamel* subrepticamente introduce la materia demoníaca en la comida de la víctima, con objeto de lograr su ingestión, y sobre la que actuará mágicamente para producir el daño. Cabe señalar, que esta materia en sí misma no es venenosa, por ello, se precisa de la magia para lograr el objetivo de dañar.²⁰

Otra de las vías más mencionada es la acción del *j'ac' -chamel* que en su forma de nagual espanta a sus enemigos, con objeto de atrapar y comer sus *ch'ulel*.²¹

Debido a lo expuesto, no son muchos los *j'iloletic* que acepten ayudar a las personas a salvarse de mal echado, toda vez que la mayoría temen enfrentar poderes que rebasen su capacidad, además de que puede darse el caso de que el *j'ac' -chamel* al saber quien ayudo a su víctima a curarse se aboque a su destrucción, lo que, a su vez, hace de esta práctica algo muy riesgoso.

Respecto a los signos y síntomas producto del mal puesto, hay gran diversidad, más bien este hecho se asocia con el agravamiento del enfermo y la dificultad para ayudarlo a recuperar la salud, sobre todo cuando en la pulsación inicial el *j'ilol* no detecta el mal por

fuego, que causa tumores incurables. Cuando el *poslob* se relaciona con el arco iris puede también producir enfriamiento, explicándose así las fiebres y escalofríos del paludismo.”

¹⁹ Guiteras, *op. cit.*, p. 124.

²⁰ Sobre el particular, Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, p. 228-229, señala que existen dos formas de ingestión de que se vale la brujería para hacer daño: una, mediante materia demoníaca, que por sí misma no es venenosa y que producirá el daño por la vía de la magia y, dos, daño físico directo mediante la administración de venenos.

²¹ A diferencia de lo que en este trabajo se planteado respecto a que los naguales no establecen contacto físico con su víctimas, Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 223-224, señala que el nagual muerde y desgarras el alma de su

efecto de algún “tapa ojo” impuesto por el *j'ac' -chamel*. Al respecto es importante el señalamiento que Hermitte hace respecto a los pinoltecos:

“El síndrome de la enfermedad tiene una importancia secundaria cuando se teme que haya brujería. La sospecha del *mal echado* tiende a aparecer, por lo tanto, cuando el enfermo no responde al tratamiento, o cuando su condición física parece empeorar. Aparte de esta sospecha, no hay ninguna relación estrecha entre los síntomas y el diagnóstico. Un vientre hinchado puede ser espanto o brujería; la debilidad extrema puede ser espanto o brujería. Sólo el contexto social indicará en última instancia, qué enfermedad tiene una persona. El enfermo y su familia aceptarán como definitivo el diagnóstico del *poshtawaneh*.”²²

En general, los niños resultan ser los más afectados por mal puesto, ya que aunque el daño no esté dirigido a ellos, cuando la fortaleza de la sangre de la persona a quien se busca dañar es superior, por efecto, entre otras cosas, de estar adecuadamente recomendado con *Riox*, el mal se asentará en la persona más débil de su familia directa. Es por eso que los niños son especialmente recomendados con la divinidad. A este hecho, Hermitte lo denominó brujería redirigida y lo refiere al:

“ [...] ataque planeado o accidental por parte del *ac' -chamel* contra una persona que no es su verdadero objetivo. En el primer caso, se explica como un fracaso en alcanzar a la víctima deseada (principalmente porque el espíritu y los nagueles de la presente víctima son más poderosos). Cuando tal acontece, el ataque sobrenatural se dirige contra uno de los miembros de su familia, por lo general la mujer o los hijos pequeños.”²³

Por el lado de los ataques directos, se menciona, que hasta los cuarenta años, resulta de alguna manera sencillo dañar a las personas, pero después se hace más difícil, en este sentido, a mayor edad, mayor dificultad para dañar a una persona:

víctima sin que quede huella de la mordida en el cuerpo de la persona, pero sí la aparición súbita de la dolencia.

²² Hermitte, *op. cit.* p. 125-126.

²³ *Ibidem*, p. 131-132

“Aquí en mi comunidad hay un *j'ac' -chamel*, es un chamaco que tiene como 17 años. Cuando toma, se pone a hablar sobre su trabajo. Ha dicho que los que son ancianos son muy difíciles, porque su carne y sus huesos son muy duros, que por ello es muy difícil tumbarlos. Pero cuando tienen 30 ó 35 años aún son fáciles, porque su carne y sus huesos están muy débiles.”²⁴

En la actualidad, la identificación de un *j'ac' -chamel* es excepcional debido al gran peligro que corre la vida de quien decide aceptar dicho mandato, ya que existe el antecedente, en diversos municipios, del exterminio no sólo del *j'ac' -chamel*, sino de toda su familia, a quienes además de matar, se decapita. Por ello, los *j'poxtavanej* temen, sobre manera, ser señalados como *j'ac' -chamel*, ya que, además del descrédito social que ello implica, pone en riesgo su trabajo, su vida y la de su familia.

Podríamos pensar que como producto de los cambios culturales, sociales y económicos que se suscitan entre los tzotziles y, en consecuencia, el surgimiento de formas diferentes de regulación social, el mal echado va perdiendo vigencia como un mecanismo de control social, motivo por el cual cada vez se reporta menos su presencia. Sobre el particular, Anzures y Bolaños señala:

“Los hechiceros [...] no han de ser considerados como simples factores del mal, ya que cumplen con una función que es parte del sistema de normas de control de una sociedad mediante mecanismos de miedo y represión. Es decir en cada cultura hay un “malo” para evitar el “mal” comportamiento del grupo.”²⁵

²⁴ Colaborador, Sixto, p. 49.

7.3. FAMILIA, PREDESTINACIÓN Y HERENCIA.

7.3.1. Familia.

En el proceso de formación, herencia e iniciación de los *jpoxtavanej*, la familia constituye un factor de suma importancia. Me refiero a la familia no en términos de consanguinidad (hijos, padres, tíos, abuelos), sino como unidad social en el sentido extenso o, como señala Vogt²⁶, a la familia patrilocal extensa, la que además de incluir a las personas genéticamente ligadas, incorpora a hijos adoptados, yernos, nueras y compadres, en cuya dinámica se presentan influencias multidireccionales.

En casi todas las historias de los *jpoxtavanej* que colaboraron en este estudio, se puede observar la influencia directa o indirecta y en diversos momentos, o en uno clave, que tiene la familia en dicho proceso. En la mayoría de los casos en la estructura familiar se ubican uno o más *jpoxtavanej*, lo que sitúa al candidato en circunstancias de vida que le permiten, en algún momento, acceder al conocimiento, prácticas y mandato para constituirse como *jpoxtavanej*.

A modo de ilustración, entre los trece *jpoxtavanej* que proporcionaron datos para el estudio que dio lugar a este trabajo, se encontró que todos tenían familiares ascendientes que también lo fueron; de éstos (ver cuadro 7.6.), tres tuvieron sólo un familiar *jpoxtavanej*; los otros diez, de dos en adelante. De entre estos casos, destaca el de una de las más importantes *j'ilol*, *j'ac'vomol* y *jvetom* de la cabecera municipal de Chenalhó, quien a temprana edad fue adoptada por una *jpoxtavanej* cuyos cargos eran los de *j'ilol*, *jvetom* y *jtsac -bac*. A pesar de que la madre adoptiva tenía varios hijos e hijas, tocó a una hija

²⁵ Anzures y Bolaños, *La medicina tradicional...*, p. 108-109. Un reporte extenso sobre la brujería como mecanismos de control social lo encontramos en el libro de Esther Hermitte titulado *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya Contemporáneo*. Cuya cita se puede encontrar en la bibliografía.

natural y a la hija adoptiva recibir el mandato. Otro caso es el de un *j'ilol* y *j'ac'vomol* chamula, del paraje Belisario de Domínguez de Chenalhó, quien durante su infancia acompañó a su madre y que como adulto lo hizo con su suegro, quien al final de su vida le legó el poder y el conocimiento, conminándolo a pedir a *Riox* le concediera ser favorecido con el mandato de *j'ilol*.

Cuadro 7.6. Frecuencia de familiares que son *Jpoxtavanej* ligados a los colaboradores.

Número de familiares <i>Jpoxtavanej</i>	Frecuencia
1	3
2	3
3	1
4	3
5	2
8	1

Fuente: Datos de la investigación.

En cuanto a la frecuencia con que aparecen los distintos familiares ascendientes ligados al *jpoxtavanej* (ver cuadro 7.7.), tenemos en primer término, a los abuelos en nueve casos; en seguida, a la madre en cinco y si a esto agregamos el caso de una madre adoptiva, suman 6; luego, tenemos al padre con 4.

Cuadro 7.7. Frecuencia con que aparecen los distintos familiares ascendientes ligados al *jpoxtavanej*.

Familiares <i>Jpoxtavanej</i>	Frecuencia
Padre	4
Madre	5
Madre-p adoptivo	1
Abuelo (a)	9
Tío (a)	2
Hermana (o)	5
Suegro (a)	2
Padrino-madrina	1
Primo (a)	1

Fuente: Datos de la investigación.

²⁶ Vogt, *Los Zinacantecos*, p. 97.

7.3.2. Predestinación.

“Algunas personas, además de rezar, ayunan para pedirle a *Riox* que les permita ser *j'itol*, pero esto no llega con rezos, sino que la promesa llega porque es voluntad de Dios, porque Dios lo eligió, porque la persona que fue designada lo tenía en su destino.”²⁷

Entiendo a la predestinación²⁸, como el destino anticipado, por efecto de la voluntad divina, mediante el que se determina que una persona será *jpoxtavanej*.²⁹ La predestinación no sólo toca a la persona sino que, además, la sitúa en un ámbito en el que se topa con las condiciones idóneas para su formación y desarrollo como *jpoxtavanej*, entre otras, como vimos en el apartado anterior, en una familia en la que por intermedio de alguno de sus miembros puede recibir la formación; heredar, en forma sobrenatural, el conocimiento de algún ancestro o de sus ancestros y ser vehículo de la prueba de iniciación para concretar el mandato. De ahí que lo importante del asunto, no sea necesariamente la presencia o no de familiares *jpoxtavanej*, sino la interacción y la dinámica que entre éstos y los predestinados se suscita, porque ciertamente no basta tener familiares que hayan recibido el mandato para ser un predestinado y, en este sentido, es claro que no todos los descendientes de *jpoxtavanej* se avocan a la tarea de curar.

Así vemos que, en algunos casos, tan sólo uno de los descendientes termina siéndolo, en el otro extremo, también puede ocurrir que todos reciban el mandato. Los datos del estudio

²⁷ Historia Samuel, p. 14.

²⁸ *Diccionario Larousse* p. 453.

²⁹ Sobre la predestinación, López Austin, *Cuarenta clases de magos*. p. 89, nos dice: “El concepto de una predestinación, de la acción de una fuerza sobrenatural que determine la suerte de los hombres antes de su nacimiento, puede parecer a primera vista ajena al pensamiento de los pueblos nahuas, ya que es constante la idea de que el hombre se encuentra sujeto a la influencia adquirida del signo en el que le toca nacer, y que aun es posible evadir esta influencia difiriendo por unas días la ceremonia del ofrecimiento de la criatura al agua. Este ardid, que cambia oficialmente los efectos mágicos de la fecha del nacimiento, puede hacer suponer que las fuerzas determinantes del destino inician su actividad desde que el niño es recibido por los dioses en la ceremonia, verdadera conexión del ser humano con el transcurso temporal. Pero el hecho de que los curanderos lo sean por defectos corporales innatos y de que los *tlatlacatecolo* manifiesten sus futuros poderes antes del nacimiento, desapareciendo y apareciendo cuatro veces en el seno materno, son razones suficientes para hacer suponer la predestinación, independientemente del día del nacimiento y la fecha en que el niño es

muestran que de los entrevistados: dos, tienen un hermano que también es *jpoxtavanej*; dos, tienen dos; uno, tiene tres y uno, seis. Los otros siete no mencionaron tener hermanos que hubieran recibido el mandato.

7.3.2.1. La Señal

En torno a la predestinación se presenta un elemento al que los colaboradores han denominado “señal”, que consiste en que las deidades de alguna manera indican que un pequeño, por nacer o que ya haya nacido, un niño o joven cuando adulto será *jpoxtavanej*. La señal, puede ser de varios tipos, las que se presentan en los sueños de los progenitores o algún familiar cercano, las detectadas por los *j'iloletic* al pulsar al niño o joven enfermo o no y las que se presentan al predestinado en forma de sueños, en ocasiones acompañadas de enfermedades constantes.³⁰

En seis de los casos tratados, los *jpoxtavanej* señalaron la presencia de datos a nivel personal y familiar que fueron interpretados como señales inequívocas de predestinación: En el primer caso, el padre de un *jpoxtavanej* de la cabecera de Chenalhó en repetidas ocasiones soñó que su hijo sería un poderoso *j'ilol*, por alguna razón el soñante se negó a aceptar dicha señal; sin embargo, cuando se presentó la ocasión en que el hijo, que a la sazón tendría 14 años, se vio obligado a curar a su madre muy enferma, el padre refirió haber recibido las señales mencionadas. Además, en lo personal este *j'ilol*, tuvo incontables sueños sobre el particular durante su niñez:

ofrecido al agua. El *tlacatecólol* que recibe su poder de fuerzas sobrenaturales, por consiguiente adquiere su virtud no sólo por la fecha calendárica de su nacimiento, sino por una influencia prenatal.”

³⁰ Quezada, *Enfermedad...*, p. 35 a 37, señala la presencia de la predestinación entre los curanderos de la Colonia, la que era reconocida de diversas maneras: la desaparición del hijo del vientre de la madre a los seis meses de embarazo por cuatro veces; ser el séptimo o séptima hija de una serie de hombres o mujeres, según el caso, aunado al hecho de haber nacido en día viernes; la presencia de defectos físicos congénitos o secundarios y señales durante la infancia. En relación con los zinacantecos, Fabrega, *op. cit.*, p. 31-32, hace referencia a que los *j'iloletic* son seleccionados antes del nacimiento: “[...] the selection of a *h'ilol* occurs before birth: hence certain people are, so to speak, predestinated to become curers.”

“Entonces mi papá vio que curé a mi mamá y me dijo: ‘Es cierto que ya sabes algo, hijo.’ Primero, cuando recé me estaba viendo, de allí, cuando terminé, me dijo estas palabras: ‘Entonces es cierto lo que soñé cuando tu mamá estaba embarazada de ti. Soñé que eras un varoncito muy valiente con una importante misión. Pero pensé que no era cierto que nada más era una fantasía, pero ya vi qué sí lo sabes.’”³¹

El segundo caso se refiere, también, a un joven *j'ilol*, de Cabecera Chenalhó, a quien su padre desde pequeño le indicó que cuando adulto sería *jpoxtavanej* como él, quien a su vez, fue enterado que lo sería por intermedio de la abuela, quien también lo fue.

El tercer caso se refiere a un *jpoxtavanej* del paraje Tzontehuitz en Chamula, quien desde muy pequeño sabía que algún día sería *j'ilol*, asunto sobre el que refiere sueños desde que tuvo uso de razón, aunado a ello, por efectos de una enfermedad a muy temprana edad tuvo que ser pulsado por un tío abuelo lejano, vecino del mismo paraje, enterándose, por ese medio, que llegaría a ser *jpoxtavanej*.³² Supongo que derivado de dicha pulsación éste *j'ilol* recibió la encomienda de enseñar y legar su conocimiento a ese familiar³³:

“- Bueno, hablo de un anciano del que digo que es mi medio abuelo. Él vivía cerca de nuestra casa y fue el que me dijo que iba a ser *j'ilol*, que iba a apoyar a los hijos de Dios. También me dijo: ‘Por eso es que te vamos a poner tus velas, porque si no te puede pasar a traer el Diablo, o puede pasar un aire y cortarte la fuerza.’

Desde que nací me empecé a enfermar y mis padres no sabían porqué, hasta que mi tío-abuelo me llegó a pulsar y les dijo que era porque yo iba a aprender algo. Y ese, mi abuelo lejano, me hizo el favor de curarme, de verme, entregarme con Dios y pedirle perdón porque yo no sabía nada. Era yo todavía muy pequeño cuando me recomendó con Dios para que me protegiera. Eso es lo que él hizo.”³⁴

El cuarto caso es el de un *jpoxtavanej* del paraje Candelaria, en el Municipio de San

³¹ Historia de Antonio, p. 13.

³² Fabrega, *op. cit.*, p. 31-32, nos dice respecto a los zinacantecos: “[...] This may be revealed early or late in life when the chosen one falls ill. The *h'ilol* who “pulses” the patient then divines from the blood his destiny as a new *h'ilol*, and informs him that to be cured he must make his own debut as a curer. The senior *h'ilol* may take the patient under his tutelage and instruct him in the esoteric knowledge associated with curing, or the patient may come by necessary knowledge through some further process of revelation.”

³³ Quezada, *op. cit.*, p. 38, hace mención de que durante la Colonia cuando se detectaban signos de predestinación en algún niño o joven, se recurría a un curandero para que lo formara.

Cristóbal, pero que es de adscripción chamula, a quien su abuelo le decía que cuando adulto llegaría a ser *j'ilol* heredando su conocimiento y el de su padre, quien también lo era.

El quinto caso, se refiere a un *jpoxtavanej* del paraje Yitik en el municipio de Chamula, a quien su abuelo le refirió que él ya sabía que su nieto seguiría sus pasos.

En el sexto caso, de Chi'bilténal, Chamula, se menciona que el padre del predestinado en repetidas ocasiones soñó que su hijo sería el heredero de su saber y poder.

7.3.2.2. Herencia.

Aunado al elemento de predestinación, tenemos el de herencia. Que entendemos como el traspaso del legado de conocimientos y poder médico de una persona a otra, generalmente de abuelos o padres a hijos y nietos, respectivamente; rara vez de suegro a yerno o tío lejano a sobrino. Los mecanismos mediante los cuales se enteraron, quienes en su momento fueron candidatos, de que en algún momento estarían obligados a recibir el mandato de continuar con la labor de cuidado y curación que venía realizando su familiar ancestro son dos, a saber: el candidato es informado a través de sueños y el candidato es informado por quien le hereda el legado.

7.3.2.2.1. Herencia a través de sueños.

En sus sueños, el candidato es informado de la herencia sobrenatural de que es objeto, esto en general sucede unos días antes o la víspera, de que se produzca el deceso de quien dejara el legado:

“El apóstol San Pedro y Santa Cruz, me dijeron que recibiera un morral que era de mi padre, me quedé sorprendido y me pregunté: ¿Para qué querría yo ese morral? Entonces me dijeron que faltaba poco, como 6 ó 9 días, para que muriera mi padre. Yo no quería aceptar el morral y les decía que ya tenía mi propio morral y que en ese podía cargar mi material, pero me dijeron que el morral que me estaban dando era mío y que lo tenía que aceptar, ya que mi padre tenía otro.

³⁴ Historia de Pablo, p. 3.

Acepté quedarme con el morral, a sabiendas de que mi padre se iba a quedar con otro. Entonces me lo puse en el hombro derecho.”³⁵

7.3.2.2.2. Herencia por transmisión.

La herencia por transmisión se da cuando quien hará el legado insistentemente señale a quien le heredará que a su muerte le serán adjudicados sus conocimientos. Esto parece lograrse, a su vez, a través de dos mecanismos, cuando quien va a legar ha sido, digamos, avisado por las deidades qué persona recibirá su conocimiento:

“Entonces me contestaba mi madre: ‘Ay que bueno hijita, es que también vas a ser *j'ilol* como yo, vas a ser *j'ilol* como tu abuela. Que bueno que alguien va quedar como herencia, del curanderismo cuando nos muramos. Mira, ya murió tu abuela, así que se me quedó a mí; entonces, cuando yo muera, pues te queda a ti. A ti te van quedar todos mis conocimientos, todas las palabras que tengo.’”³⁶

Segundo, cuando el *jpoxtavanej* ha escogido a quien quiere legar su saber y hace una petición formal e insistente a las deidades para que, en su momento, transfiera su conocimiento a la persona que ha seleccionado y a quien considera cumple con los requisitos para comprometerse y realizar adecuadamente, es decir con ética, esfuerzo y dedicación, las tareas inherentes al mandato. Dicha petición requiere de un ritual que tiene como punto de partida un ayuno y es seguida de una ofrenda acompañada de la petición en forma de rezo:

“Es por eso que él se puso a hacer su ayuno, para que yo tuviera sus conocimientos, las experiencias que él tenía como huesero.

Cuando mi padre murió pensé: ‘Ni modo, tengo que hacer la lucha con el conocimiento de mi padre, porque ya me lo enseñaron en el sueño. Además, mi padre me dijo que a mí me iba a dejar todo, por eso tengo que ayudar a las personas cuando se fracturen.’ Así decía dentro de mí y a nadie se lo contaba.

Así fue que me quedaron los conocimientos de mi finado papá y decía yo dentro de mí: ‘Esta

³⁵ Historia de Samuel, p. 9.

³⁶ Historia de María, p. 8.

bien, ya se murió mi padre y me había dicho que yo tenía que trabajar como él lo hizo, cumplir, porque si no su *Ch'ulel* se iba a enojar.”³⁷

En este mismo tenor, se presentó el caso de un *jpoxtavanej*, que llegó a serlo porque, por un lado, su suegro deseaba heredarle el conocimiento y para los efectos ayunó e hizo peticiones a las deidades, pero por otro, instó a su heredero también a ayunar y orar y pedir fervientemente le fuera concedido el mandato:

“Cuando mi suegro ya no pudo trabajar porque se enfermó, me dijo que aunque no era su hijo, sino su yerno, tenía yo que quedarme con sus ideas, con sus palabras: ‘A nadie más le puedo dejar, sólo a ti, porque eres el que siempre anda conmigo.’ Eso es lo que mi difunto suegro me decía, y yo le decía que estaba bien, que iba a hacer la lucha para que me concedieran el cargo de *jpoxtavanej*.”³⁸

Así, de entre los 13 *jpoxtavanej*, que colaboraron en este estudio, seis reconocen ser hereditarios del saber, dos de ellos de su padre, una de su madre adoptiva, uno de su suegro y dos de su abuelo.

7.4. FORMACIÓN.

El proceso mediante el que una persona llega a ser *jpoxtavanej*, no en todos los casos se reduce a la predestinación y a la entrega onírica de conocimiento y habilidades. Al menos, esto no constituye la regla, sino más bien la excepción, tal y como ha sido señalado en la etnografía realizada en la región³⁹ y en otras partes del país⁴⁰. En la mayoría de los casos, el futuro *jpoxtavanej* pasa por un periodo de formación, que Noemí Quezada ha denominado

³⁷ Historia de Miguel, p. 28.

³⁸ Historia de Sixto, p. 10

³⁹ Para los tzotziles de Zinacantán, Fabrega, *op. cit.*, p. 31; para los tzeltales de Pinola Hermitte, *op. cit.*, p. 125-126; para los tzotziles de San Andrés, Holland, *op. cit.*, 132-133; para los tzeltales de Cancúc, Pitarch, *Ch'ulel*, p. 220; Para los tzotziles de Chamula, Pozas *op. cit.*, p. 212; durante la Colonia, Quezada, *op. cit.*, p. 41; y Campos Navarro, *op. cit.*, p. 96-97.

⁴⁰ Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 39, hace referencia a la importancia que tiene la formación en el ámbito de familiares entre náhuas, mayas, huicholes y tarahumaras. Mientras que Quezada, *op. cit.*, p. 35, destaca que: “El curandero pasaba por una serie de etapas formativas para llegar a ser un profesional, en algunas de ellas se observaban rasgos conservados desde la época prehispánica, en tanto que en otras se consignaban elementos de origen español asimilados y adaptados.”

“etapas formativas”⁴¹ y, dentro de éstas, Aguirre Beltrán⁴² señala que uno de los factores de mayor importancia es la “transmisión del conocimiento médico”.

En los procesos de formación de los *jpoxtavanej* se presentan dos modalidades, la de la formación del predestinado en el contexto de la tradición familiar y la onírica, que en la mayoría de los casos, aparecen amalgamadas, pero de las cuales la única obligatoria, en términos de validación social, es la que ocurre en el plano de lo onírico.

7.4.1. Tradición Familiar.

En los casos en que el predestinado recibe una parte de su formación en el ámbito de la vigilia, ésta se da en el seno familiar, de ahí que junto con Quezada, denomine a esta fase de formación dentro del contexto de la tradición familiar.⁴³

La formación dentro del contexto familiar, a su vez, consta de dos componentes, a saber, el acompañamiento y la transmisión formal del conocimiento médico. Estas dos modalidades constituyen los elementos que permiten socialmente señalar al predestinado y de situarle en posición de conformar los habitus que le permitirán estructurar los procedimientos de su práctica personal, así como los de los cargos que manejará.

7.4.1.1 Acompañamiento

Por lo que respecta al acompañamiento, se utiliza ese término en consonancia con la forma mediante la cual los *jpoxtavanej* colaboradores designan el proceso mediante el que tuvieron acceso a una parte de la práctica de sus mayores. El acompañamiento consiste, entonces, en que el *jpoxtavanej* siempre que es requerido para atender a un enfermo, lleva

⁴¹ Quezada, *op. cit.*, p. 35; Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 39.

⁴² *Ibidem*: “Transmisión del conocimiento médico de los ancianos a los menores [...], familias y hasta linajes dedicanse al arte de la medicina. Los conocimientos médicos son transmitidos por los ancianos a los menores, y puesto que la herencia patrilineal se presenta como dominante, lógico es que el hijo o la hija reciba la experiencia de los padres. El entrenamiento en el arte médico comienza temprano en la vida; de simple ayudante pasa el aprendiz, en el correr de los años, a convertirse en *ticill*.”

⁴³ Quezada, *op. cit.*, p. 37.

con él o ella (se hace acompañar) al niño o niña de quien sabe está predestinado para recibir el mandato.

Cuadro 7.8. Frecuencia de Familiar *jpoxtavanej* acompañado.*

Aprendizaje	Frecuencia
Padre	2
Madre	2
Madre-p. Adoptivo	1
Abuelo (a)	3
tío (a)	2
Hermana (o)	0
Suegro (a)	1
Padrino-madrina	0
Primo (a)	1
Exclusivamente sueños	3

*En esta tabla hay que considerar que dos de los *jpoxtavanej* acompañaron a más de un familiar, motivo por el cual arroja un total de 15 en lugar de 13.

Fuente: Datos de la investigación.

De entre los *jpoxtavanej* colaboradores que durante la infancia estuvieron ubicados en situación de acompañantes, una lo fue de su madre adoptiva, uno de su madre y padre, quienes curaban juntos; uno, de su madre y de su primo; cuatro lo fueron de su abuelo, de éstos, uno, a su vez, acompañó a su suegro; cuatro fueron acompañantes de su padre, y dos de su tío.

Entre los familiares ascendientes *jpoxtavanej* más acompañados (ver cuadro 7.8) se encontró en primer término a los abuelos y al padre y, en seguida, a la madre.

Algunos de los *jpoxtavanej* entrevistados se refieren al acompañamiento como una actividad, más casual que causal, más relacionada con simplemente andar en el camino con el otro que estar presente en el ritual y aprender de éste, sobre todo en las fases infantiles del acompañamiento, donde los niños más bien juegan mientras el familiar se ocupa del ritual:

“- Bueno, la verdad no le ponía atención, sino que yo me ponía a jugar con los niños familiares del enfermo, me iba a jugar con ellos y no escuchaba lo que decía mi madre, cómo se rezaba, nada. Yo aprendí aparte, escuché aparte, por medio de sueños.

Entonces, cuando ya iban a comer me llamaban: “Ven a comer.” Nada más así era mi trabajo, era puro jugar, pero nunca puse atención en los rezos.”⁴⁴

Por otro lado, se da el caso de que el acompañante esté presente durante el ritual curativo, ya sea porque las circunstancias no permiten otra opción, como sería el caso de que no haya otros niños en la familia, o que el ritual se realice entrada la noche, o bien, que el acompañante sea obligado por su mentor a permanecer en el lugar del ritual con objeto de que vaya aprendiendo. Independientemente de la causa, el predestinado no necesariamente permanece concentrado en el ritual, sin embargo, presupongo que las imágenes producto de estas experiencias van impregnando gradualmente el inconsciente del candidato, coadyuvando, entre otros elementos de la formación, a la conformación de los habitus que años adelante se concretarán en su quehacer como *jpoxtavanej*.

“Yo escuchaba lo que decía mi papá, pero luego no lo recordaba, por más que quería no podía hacerlo, era muy difícil que algo se me quedara. Así, que no podía aprender mirando cómo prendía su vela, cómo se persignaba, cómo formaba sus plantas, no podía grabarme todo lo que decía mi papá. Ni con el tío, ni con la abuela pude aprender, aprendí cuando me enseñaron directamente en el sueño.”⁴⁵

En el caso en el que el *jpoxtavanej* se ha propuesto que su acompañante aprenda, y se aboca formalmente a lograrlo, tenemos el siguiente ejemplo:

“En un principio mi papá me preguntaba si yo estaba entendiendo lo que él decía, si se me estaba grabando todo lo que decía en el rezo. Pero yo no entendía. Entonces, mi papá desesperado me decía: - Ay Dios hijo, yo creo que nadie va a recibir mis conocimientos, nadie lo va a seguir desarrollando, yo creo que van a quedar en otro lugar, con otra persona, porque aunque aquí son

⁴⁴ Historia de María, p. 7.

⁴⁵ Historia de Samuel, p. 10.

bastantes ninguno aprende.- Y cuando estaba tomado, se ponía a llorar.”⁴⁶

La otra variante es cuando el discípulo en lo personal se propone aprender de lo que observa:

“Yo miraba que era lo que hacía, cómo presionaba los huesos. qué planta daba para el calor o para el frío; también oía y veía cómo rezaba y soplabla sobre los huesos quebrados y averiguaba si algunos se habían quebrado porque el Diabolo o los envidiosos lo habían agarrado y arrojado el *ch'ulel* del enfermo.”⁴⁷

7.4.1.2. Transmisión formal del conocimiento médico

Sin embargo, no siempre la persona acompañada, resulta ser la encargada de transmitir la parte complementaria y formal del conocimiento. Cuando a los *jpoxtavanej* se les inquirió sobre la persona de quién consideraban haber aprendido los procedimientos de *jpoxtavanej* (ver cuadro 7.9.) señalaron a los abuelos y a la madre como predominantes y en seguida al padre.

Cuadro 7.9. Persona que transmitió formalmente el conocimiento médico.*

Aprendizaje	Frecuencia
Padre	2
Madre	2
Madre-p. Adoptivo	1
Abuelo (a)	3
tío (a)	2
Hermana (o)	0
Suegro (a)	1
Padrino-madrina	0
Primo (a)	1
Exclusivamente sueños	3

*En esta tabla hay que considerar que uno o más de los *jpoxtavanej* recibieron formación por más de un familiar, motivo por el cual se tiene un total de 15 en lugar de 13.

Fuente: Datos de la investigación.

El hecho de que la madre o la abuela *jpoxtavanej*, no encabezan la lista de los acompañados y estén en primer término en los procesos de transmisión del conocimiento,

⁴⁶ *Ibidem*, p. 5.

nos indica que una buena parte del aprendizaje del futuro *jpoxtavanej* se suscita en espacios fuera del ritual de curación, mediante conversaciones específicas de orientación, sensibilización, así como en los procesos de recolección y preparación de materia sagrada y médica.

⁴⁷ Historia de Miguel, p. 14.

7.4.2. Formación Onírica

Tal cómo ha sido expuesto en otro capítulo de este trabajo, los tzotziles,⁴⁸ fuera de los desplazamientos, que mientras duermen, puedan realizar sus *alter ego*; es a través de los sueños y el trance, digamos, que la conciencia, asentada en el componente corporal de la persona, accede a la dimensión del otro cielo-otra tierra (*yan vinajel-yan balamil*), lo que representará menor o mayor dificultad dependiendo de la persona que se sea. Para los *jpoxtavanej*, en especial el *j'ilol*, este acceso es fácil, toda vez que constituye una "puerta" de acceso a esos espacios, que *Riox* pone a disposición de sus representantes, y es, por su intermedio, que los *jpoxtavanej* reciben, validan y actualizan sus saberes y prácticas.

Como ya vimos, las características y contenidos manifiestos en el soñar se encuentran determinados por lo socio cultural que da lugar no sólo a las formas que adopta el soñar, sino a que el sueño adquiera un papel determinante en algunos campos del quehacer social, como lo es el médico, en que constituye un elemento imprescindible en los procesos de formación, de validación, de diagnóstico, de tratamiento y de actualización de saberes y poderes.

El espacio onírico, también interesa por constituir, en su carácter de naturaleza y cultura, primero, el ámbito en el que se recrean y actualizan los mitos y, segundo, su ubicación en el centro de la génesis de los conocimientos y destrezas de que, para el caso que nos ocupa, requiere el *jpoxtavanej*, para realizar su práctica en el campo médico, al estar en posibilidad de trasladar las enseñanzas y poderes entregados por las deidades en el plano sobrenatural, al plano físico, al cuerpo; y, con ello, estar en capacidad de actuar en consecuencia con las

⁴⁸ Hermitte, *op. cit.*, p. 135. Señala la particular importancia que para los tzeltales de Pinola tienen los sueños: "Los sueños son presagio de brujerías; son un requisito previo para obtener puestos dirigentes importantes; los que los interpretan ocupan posiciones de poder. La importancia de soñar está reforzada por los *poshtawaneh* y los *me'iltatiles*, quienes se especializan en su interpretación y ponen énfasis en relatar sus sueños."

enseñanzas y mandato divino encomendado.

El abordaje de los sueños, desde cualquier perspectiva, pero, sobre todo, desde la antropológica, no puede dejar de considerar los fundamentos fisiológicos, psicológicos y culturales que participan en su constitución, porque como señala Bastide el sueño es un: “[...], fenómeno de la naturaleza (determinado por leyes fisiológicas y psicológicas que conocemos cada vez mejor) [que], se transforma, en el *homo sapiens*, en fenómeno de <<cultura>>”⁴⁹, y como tal, también se encuentra en el centro de la actualización y/o reformulación de los mitos, donde los antepasados o las deidades prolongan, perfeccionan y adaptan los mitos a situaciones nuevas produciendo, así, “nuevos rasgos culturales”⁵⁰. A través del sueño se revelan, como afirman Jung, “la voz y el mensaje divino.”⁵¹

Por todo lo anterior, los sueños adquieren entre los tzotziles un tono reverencial, casi sagrado, toda vez que son la vía utilizada por *Riox* para comunicarse con la humanidad.⁵²

Dentro de las formas de transmisión y actualización no sólo de los mitos sino de algunas prácticas específicas, el ámbito onírico resulta de particular importancia no sólo en los Altos de Chiapas, sino en toda Mesoamérica⁵³, además de que también se ha registrado

⁴⁹ Bastide, *El sueño...*, p. 55. En el sentido de lo cultural, agrega, página 20: “[...] que las imágenes mismas del sueño, aunque provistas por la memoria individual, son preferentemente escogidas de entre aquellas que interesan al medio social que más nos importa.”

⁵⁰ *Ibidem*, p. 51.

⁵¹ Jung, *Psicología y religión*, p. 38.

⁵² Es claro el hecho de que en Mesoamérica la interacción entre los sueños y las personas que ayudan a curar es de vital importancia. Así, por ejemplo, en relación con los otomíes, Galinier, *La mitad del mundo*, p. 205, nos dice: “Para los otomíes el sueño es una de las manifestaciones, al igual que los mitos, de la palabra de los dioses. Es verdad que los grandes temas oníricos son notablemente semejantes a los de los mitos. Por añadidura, la génesis de estos dos tipos de discursos se concibe como homóloga. La organización de los símbolos (en el lenguaje de los mitos y en el sueño) presenta profundas analogías, ya sea que se considere el tema del ratón que trepa a lo largo del cuerpo, la ablación de la cabeza o bien la pérdida de los dientes. Es por esto que conviene analizar aquí el modo de funcionamiento del mecanismo de inversión en su dimensión cosmológica, a fin de apreciar su importancia en el proceso terapéutico.”

⁵³ Anzures y Bolaños, *Los shamanes...*, p. 56; Noemí Quezada, *Enfermedad...*, p. 41, nos dice: “Inducido la mayoría de las veces, sufren los aspirantes durante el sueño la revelación, en la cual tienen contacto con seres sobrenaturales que les otorgan la virtud de curar, así como las técnicas y medicamentos con los cuales podrán aliviar a sus enfermos.”

en otros continentes⁵⁴.

En el campo médico, no sólo de los tzotziles que nos ocupan⁵⁵, la formación onírica, la actualización de saberes, poderes sobrenaturales y prácticas a través de los sueños, así como medio para algunas dinámicas diagnósticas y terapéuticas, viene a ser determinante en los procesos de formación y de trabajo del *jpoxtavanej j'ilol* y de manera importante en los otros cargos.

La fase de la formación onírica es tan importante para el *j'ilol*, que mientras no se presente, ninguna persona puede declarar serlo, lo que no es condición para llegar a ejercer los otros cargos, aunque su ausencia, siempre resta a la vista de los otros, sin embargo, esta situación se subsana mediante los éxitos terapéuticos que en forma gradual se obtienen.

En la fase onírica por la que tiene que pasar el *j'ilol*, son las deidades, *Riox*, por intermedio del Sr. Jesucristo, Virgen y apóstoles, quienes directamente dotan al predestinado del conocimiento, poder y destrezas que precisará para realizar su labor de petición de la salud y de recuperación de *ch'ulel*.⁵⁶ Entre los tzotziles, tal como señala

⁵⁴ Ver Eliade, *Chamanismo...*, p. 92.

⁵⁵ Campos Navarro, *op. cit.*, p. 97, señala la importancia que en Mesoamérica ha tenido y tiene la revelación divina a través de los sueños.

⁵⁶ en este tenor, Hermitte, *op. cit.*, p. 75, nos dice sobre los pinoltecos que: "Nadie en Pinola podría ser *poshtawaneh* si la Virgen, los santos o los *ch'ulel me'tik tatik* no se le hubieran aparecido en sueños y le hubieran dicho que su misión en esta vida era curar a otros. Lo tiene que haber soñado no una sino varias veces antes de iniciar sus prácticas. A veces un joven tiene un sueño, pero no sabe quiénes son los que realmente se le aparecen o qué significan las palabras que le dicen. Entonces tiene que ir a ver un *poshtawaneh* o a uno de los *me'iltatiles* para que le expliquen el sueño. A menudo una mujer o un hombre se aparecen en sueños, muestran algún remedio especial y hablan, animando al joven a que empiece a curar. Las medicinas que muestran y le ofrecen en el sueño son las que usará a lo largo de su vida."

Eliade para otras culturas, cuando se llega a “ver”⁵⁷ e interactuar en sueños con una deidad (espíritu para Eliade, espíritus protectores para Quezada⁵⁸), se rebasa la “condición profana” alcanzándose una “condición espiritual”; en este sentido, como ya se mencionó, si la fase onírica no se presenta, difícilmente la persona declarará la condición de *j'ilol* y, mucho menos, la comunidad llega a considerarle como tal.

“El que aprende con una persona la verdad ese no es un buen *j'ilol*, sino que está engañando. Eso es lo que nosotros sabemos, porque no podemos aprender con cualquier persona, sino que se aprende por el sueño. No puede uno aprender copiando, no; sino que se tiene que aprender por medio del sueño.

¿Quieres saber por qué digo eso?, porque a ese que dice que aprendió con una persona, no le tocó la suerte, no le tocó el destino, sino que sólo quiere tomar trago, sólo quiere comer o sólo quiere engañar a la gente. Es la idea que tienen.

Entonces, es por eso que digo que no es un *j'ilol* verdadero, sino que es un *j'ilol* que quiere engañar, que quiere burlarse de las personas, por eso digo que no es bueno ese *j'ilol*.”⁵⁹

Incluso, para el *j'ilol* es posible prescindir de la formación en el ámbito familiar, es decir, del acompañamiento de la transmisión formal del conocimiento médico sin que por eso se considere menoscabo en la formación, por el contrario, indica un nexo mucho más fuerte con la contraparte sobrenatural, que, en este caso, es la que directamente se ocupa de proporcionar todo el conocimiento, el poder y la destreza.

Además de que el *j'ilol* recurre constantemente a sus sueños en los procesos de

⁵⁷ Eliade, *op. cit.*, p. 86, más adelante en las páginas 180-181, dice: “Sólo el chamán puede emprender semejante cura. Porque solamente él “ve” los espíritus y sabe cómo exorcizarlos: únicamente él puede advertir la fuga del alma y es capaz de alcanzarla, en éxtasis, y devolverla a su cuerpo. Muchas veces la curación exige determinados sacrificios, y es siempre el chamán el que decide acerca de su necesidad y de su forma; la recuperación de la salud física depende directamente de una restauración del equilibrio de las fuerzas espirituales; porque acontece con frecuencia que la enfermedad es debida a una descuido o a una omisión respecto de los poderes infernales que son también parte de lo sagrado. Todo cuanto se refiere al alma y a su destino, aquí abajo y en el más allá, constituye la jurisdicción exclusiva del chamán. Por sus propias experiencias pre-iniciáticas e iniciáticas, conoce, además, las fuerzas que la amenazan y las regiones a las que puede ser llevada. Si la curación chamánica exige el éxtasis es justamente porque la enfermedad se concibe como una alteración o una enajenación del alma.”

⁵⁸ *Ibidem*: Quezada, *op. cit.*, p. 39.

intermediación entre las deidades y los enfermos, habría que destacar la capacidad, no común a la mayoría de los humanos⁶⁰, de recordar cabalmente sus sueños⁶¹, analizarlos, desentrañando simbologías complejas no accesibles a los legos y valerse de éstos para el desplazamiento de una o varias de sus entidades anímicas en la geografía del “*yan vinajel-yan balamil*” (otro cielo-otra tierra), ya recorriendo sus parajes ya mirando en los *ch'ulel* de las personas.⁶²

En la mayoría de los casos, la formación onírica del *j'ilol* se presenta a la par del acompañamiento y transmisión del conocimiento, sin embargo la frecuencia con que se presenta como un evento único, es decir sin el componente de la formación en el ámbito de la vigilia, no es despreciable. tanto así que, en varios de los estudios etnográficos realizados entre tzotziles y tzeltales, se señala a esta modalidad como la única. Para nuestro caso, aparece en tres de los más famosos *j'poxtavanej* de los Altos de Chiapas, quienes, en lo particular, no tuvieron familiares con conocimientos de la medicina tzotzil y tampoco estuvieron en condiciones de interactuar con alguno, como podemos ver en la cita que se presenta a continuación:

“También en sueños me enseñaron a pulsar y a rezar. Porque yo no aprendí con nadie, sino por medio de sueños. Y cuando se enfermó mi hijo, intenté hacer lo que me habían dicho en sueños y ví como se salvó.”⁶³

Pero también entre quienes pasaron la fase de transmisión formal del conocimiento

⁵⁹ Historia de Santiago, p. 5.

⁶⁰ Hermitte, *op. cit.*, p. 95, en relación con los pinoltecos nos dice: “El hombre común, el que no tiene buen espíritu y nahuales que vuelan alto, no recuerda. Recordar y saber son atributos exclusivos de los dirigentes. El conocimiento consciente significa el control sobre los nahuales propios; la capacidad de dominar la coesencia animal a voluntad, y de atacar por medios sobrenaturales.”

⁶¹ Anzures y Bolaños, *op. cit.*, p. 56, señala: “Los shamanes no sólo sueñan y su alma viaja en tales sueños, sino que han aprendido a retener y a relatar lo que han soñado, ya que tales sueños entrañan enseñanzas que han recibido de los espíritus para poder desempeñar mejor su misión terapéutica.”

⁶² Hermitte, *op. cit.*, p. 84-85, en relación con los pinoltecos señala: “[...] durante el día los nahuales estaban en las cuevas a cargo del Rayo y que por las noches los nahuales de los *j'ac' -chameletik* van “a mirar en los corazones de la gente”, en tanto que el de una persona común simplemente vaga por el bosque.”

médico, hay quienes señalan que durante ésta no aprendieron nada, que lo que saben proviene exclusivamente de lo que les dieron en sueños:

“También me dijeron (los santos) que no me iba a costar trabajo grabarme todo en la memoria, que iba a aprender todo en 3 días. Pero yo no sabía si eso iba a suceder, porque ya llevaba muchos años con mi papá y no aprendía nada. Pero ellos me dijeron que con mi papá no había aprendido pero que con ellos sí. Estaba el Apóstol San Pedro, el Apóstol de Santa Cruz, el Apóstol San Juan y el Apóstol de la Virgen de Santa María, todos ellos me dijeron que me iban a enseñar.”⁶⁴

Entre los *jpoxtavanej* cuyo proceso de formación se dio exclusivamente en el ámbito onírico, los primeros sueños de formación se presentaron entre los siete y los ocho años, mientras que entre quienes contaron en su proceso de formación con el apoyo familiar, los sueños comenzaron más tarde (ver cuadro 7.10), incluso, en algunos *jpoxtavanej* los sueños iniciales se presentaron después de los 18 años.

Cuadro 7.10. Edad de inicio de sueños en el proceso de formación del *j'ílol*

Edades	Frecuencia
7 a 9	4
10 a 12	1
13 a 15	3
16 a 18	3
19 a 23	1
24 a 26	1

Fuente: Datos de la investigación.

Entre los primeros, sólo uno recibió a cabalidad lo que en los primeros sueños le fue dado, aceptando a los once años el mandato de *jpoxtavanej*; a otros sólo llegaron las deidades a hacerles saber que más tarde en su vida, cuando tuvieran la capacidad, llegarían a entregarles el mandato, el poder y el conocimiento; el resto, no prestó mayor importancia a sus sueños y, en consecuencia, la formación onírica propiamente dicha se presentó años

⁶³ Historia de Miguel, p. 17.

⁶⁴ Historia de Samuel, p. 7.

más tarde, quedando los primeros sueños como señal del destino del niño.

Los tiempos en que se presentan los sueños también son muy variables, hay quienes en un corto plazo reciben todo el conocimiento, sobre todo los que tienen la urgencia de interceder ante *Riox* por un familiar enfermo, otros lo reciben en un plazo mediano o largo, tan largo como un sueño por año, particularmente cuando los sueños inician cuando el predestinado es muy joven. Los sueños se presentan los días en que las deidades secundarias se encuentran en la tierra, es decir, los días martes, jueves, viernes, sábado y domingo, ya que los lunes y miércoles llevan al cielo las ofrendas que los hijos de Dios les han encargado que entreguen al Dios Padre y Jesucristo.

Cuando el predestinado se muestra reservado y con temor ante las deidades que le visitan, principalmente por considerar que no tiene la capacidad para entender y retener el conocimiento que se le dará, las deidades lo tranquilizan diciéndole que el conocimiento le será dado a su corazón y que por ello ahí va a quedar, como se muestra en el siguiente fragmento:

“Entonces tenía catorce años, le advertí a San Pedro que no sabía ni pulsar, ni rezar, ni persignarme y él me dijo que no me preocupará si no sabía nada, ya que un maestro me iba a enseñar dándome en mi corazón todo lo que necesitaba saber, así iba a saber qué tipo de enfermedades hay, qué tipo de sangre iba a pulsar y donde lo iba a sentir. Pero yo me seguía preocupando mucho, así que el Apóstol San Pedro platicó más conmigo y me dijo que no me preocupará ya que lo que me iban a dar era muy fácil, que no iba a tener que leer, ni aprender nada, sino que todo iba a llegar a mi cabeza, que todos los demás así aprendieron para ayudar a los hijos del Padre Celestial. El apóstol Santa Cruz iba detrás.”⁶⁵

Los *j'iloletic* que empezaron a tener sueños a temprana edad, refieren un número indeterminado de éstos y de aparición frecuente:

⁶⁵ Historia de Samuel, p. 8.

“Cuando yo tenía como ocho años empecé a soñar, pero no sabía que cosa era, qué significaba mi sueño. Sólo recuerdo que llegaba un señor y me decía: ‘Púlsame por favor, vas a sentir qué es lo dice y luego quiero que me expliques.’

Pero no lo tomaba en cuenta, porque yo era un mocosito, muy chiquito, no sabía qué era eso. Pero ya desde entonces en mi sueño sentía que el pulso hablaba, sentía que enfermedades tenían los señores que venían a pulsarse en mi sueño.

Así soñé varias veces, después de pulsar le explicaba al enfermo: ‘Tal enfermedad tiene.’ Pero en sueños. Y así, de verdad que aquí donde caminamos no sabía ni pulsar, ni rezar, ni persignarme.”⁶⁶

Cuando el predestinado adquiere conciencia de los sueños de formación, es cuando está en posibilidad de determinar la cantidad que requirió para tener en su poder el conocimiento requerido para iniciar su trabajo, lo que entre los trece *j'iloletic* colaboradores se presentó en un rango que va de tres a veintitrés (ver cuadro 7.11), de éstos, cuatro tuvieron tres sueños en total, lo que es de llamar la atención, toda vez que en la etnografía realizada en Zinacantán, Chiapas,⁶⁷ se ha reportado que los *j'iloletic*, en total tienen tres.

Cuadro 7.11 Número de sueños formativos por *j'poxtavanej*

# sueños	# <i>j'poxtavanej</i>
3	4
5	2
6	3
12	1
18	1
23	1

Fuente: Datos de la investigación.

Para otros casos, se refiere mayor número de sueños, pero varios de los colaboradores coinciden en que son tres sueños los que se reciben, pero para cada cargo, motivo por el cual en algunos casos se registra mayor número de sueños en total, esto para el caso de los cargos que no son el de *j'ilol*, y que les son entregados por esta vía. Sin embargo, un

⁶⁶ Historia Antonio, p. 4.

⁶⁷ Fabrega, *op. cit.*, p. 31.

importante colaborador de Chamula, expresó que aquellos *jpoxtavanej* que dicen que sólo requieren de un sueño o de pocos para ser *j'ilol*, son tan sólo charlatanes, debido a que es imposible recibir todo el conocimiento que se requiere en un número tan reducido de experiencias oníricas. Quien dijo esto, soñó veintitrés veces sólo para la especialidad de *j'ilol*. La diferencia de criterios y el rango tan amplio entre el número de sueños, además de mostrar una sensible diferencia con lo reportado por los etnógrafos de la década de 1960 y setenta, concomitantemente nos indica que no hay consenso al respecto.

Entre las deidades que predominantemente aparecen como formadoras, entre los chamulas encabeza la lista San Juan, mientras que entre los pedranos San Pedro, en ambos casos invariablemente precedidos por Jesucristo y la Virgen de Santa María. Sin embargo, no son menos los casos en que quienes se presentan son deidades con aspecto y vestimenta chamula o pedrana e incluso de otros municipios de los Altos de Chiapas.

7.4.2.1. Fases de la formación onírica

En los procesos de formación onírica se pueden identificar cuando menos cuatro fases: Entrega del mandato, prueba de fortaleza, entrega de materia sagrada y médica, entrega de deidades y rezos y entrega de estrategias diagnósticas y terapéuticas. Fuera de la entrega del mandato que invariablemente se da en el primer sueño, el orden de presentación de las otras entregas es muy variable.

7.4.2.2. Entrega del Mandato.

En esta fase, el predestinado se ve impelido por algunas de las deidades, a las que se ha encomendado formar al predestinado, a que acepte "el cargo" que le ha conferido el Sr. Jesucristo, para que sea su representante en la tierra. En algunos casos esto sucede mediante una pregunta directa que se hace al predestinado en el sentido de si acepta o no el mandato

que se le ha conferido; en otros, por ejemplo en el caso de un joven *j'ilol* de San Pedro Chenalhó, las deidades argumentan con el candidato en referencia a la necesidad de depositar dicha responsabilidad entre los jóvenes, con objeto de responsabilizarlos frente a la comunidad y, de esta manera, dejar descansar a los ancianos, sobre todo aquellos que ya tienen dificultades para movilizarse.

La entrega del mandato en general se hace en el primer sueño y en el último se realiza su confirmación y se ordena al novicio que ayune y ore. En caso de que el candidato se resista a aceptar el mandato, aparte de las sanciones sobrenaturales a que es sometido,⁶⁸ repetidamente se presentan sueños, tantos cuantos sean necesarios, conminándole a que acepte el cargo. En un caso el predestinado soñó que tuvo que firmar un documento en el que aceptaba y se comprometía a cumplir la promesa que ahí ratificaba.

En el primer sueño, las deidades que visitan al predestinado de manera cordial lo conminan a aceptar el mandato con que *Riox* lo honra: “[...] acompañarme a salvar a los hijos de Dios.” Lo que en algunos casos sucede mientras se le conduce a una casa,⁶⁹ cuyas dimensiones varían de caso a caso, o bien cuando es conducido a conocer la geografía de *yan vinajel-ya balamil*.⁷⁰

Una vez aceptado el mandato, se indica al predestinado que debe atender sin excepción a “todos los hijos de Dios”, esto quiere decir, que fuera de la *jvetom* (Partera), quien obviamente sólo trabaja con embarazadas, los demás especialistas deben atender a toda la población sin distinciones de edad o sexo. Cuando algún *jpoxtavanej* rechaza a algún enfermo, ofende gravemente a la Madre Tierra.

⁶⁸ Sanciones a que también hace referencia Holland, *op. cit.*, p. 172, para los tzotziles de San Andrés.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 134, este autor señala que los candidatos del San Andrés, son conducidos a las habitaciones especiales de los dioses ancestrales de sus montañas.

Como es bien sabido, siempre existe el peligro de que quien tiene poder abuse, por lo mismo, de manera complementaria, más no a la ligera, se les indica a quienes reciben el mandato divino, aquellas conductas (delitos o pecados) en los que no deben de incurrir: se les encomienda especialmente no cometer adulterio, no emborracharse ni buscar problemas con sus vecinos, no emplear vocabulario altisonante, pero, sobre todo tener una actitud sencilla, de respeto buen trato y servicio hacia todos los demás. En síntesis, mantener un comportamiento intachable, ya que son los representantes de *Riox* en la tierra.

Hay que señalar que el mandato que se entrega es muy personal y nunca igual al de otro *jpoxtavanej*, a cada cual se le hacen entregas diferentes, en términos de, primero, lo que se les entrega en relación con la estructura del *yan vinajel-yan balamil* (otro cielo-otra tierra), en el tipo y número de deidades, en las características y cantidades a emplear tanto de materia sagrada como de médica, lo que se traduce en diferentes fórmulas para abordar un mismo problema; además, las deidades que visitan a uno y otro, también son diferentes:⁷¹

“Por eso pienso que es importante que estén entrevistando a cada uno [*jpoxtavanej*], porque nos entregaron diferentes promesas y diferentes materiales, debido a eso tenemos diferentes ideas. Por ejemplo, entre los *j'iloletic*, a unos les enseñaron cuantos escalones tiene *yan vinajel-yan balamil* y a otros no les enseñaron.”⁷²

El mandato, “la promesa”, es considerada como un préstamo otorgado por *Riox*, que puede ser retirado en cualquier momento, lo que de hecho sucede cuando el *jpoxtavanej* se excede en sus pecados o mantiene una actitud de arrogancia y desprecio hacia su comunidad y es adúltero o alcohólico. Tal como fue otorgado puede ser retirado, de un

⁷⁰ *Ibidem*, el mismo autor, menciona que es a través del *vayijelil* que las deidades hacen entrega del mandato y forman al predestinado.

⁷¹ *Ibidem*, p. 183, reporta lo mismo para San Andrés.

⁷² Colaborador Sixto, p. 31.

momento a otro la persona pierde todo conocimiento, poder y capacidad para ayudar a la gente a recuperar la salud.

Como parte del mandato, a algunos *jpoxtavanej* se les entregan las enfermedades y peticiones de cura que tienen que ver con diversos animales domésticos y de corral a los que también se considera como hijos de *Riox*: perros, gatos, caballos, reses, borregos, chivos, cerdos y aves de corral.

Como corolario, a cambio del sufrimiento que el predestinado tendrá en la tierra por efecto del cumplimiento de su cargo, “casi” cuenta con una garantía de que al morir irá al cielo. “Casi”, en el sentido de no pecar más allá de cierto límite.

7.4.2.3. Prueba de Fortaleza.

No en todos los casos, las deidades realizan una serie de acciones con el predestinado en el sentido de someterlo a diversas pruebas con objeto de probar, entre otras cosas, su fortaleza física, su resistencia al dolor y su pureza.⁷³

Entre las pruebas a que se ven sometidos encontramos que se les hace tragar o esquivar diferentes cosas que se les arrojan. En un caso se menciona como única prueba, la de tragar tres culebras, entre las que se menciona el cantil, que le fueron arrojadas al predestinado.

En otro caso, al predestinado se le arrojaron para que tragara, trece cuchillos, trece culebras, trece chiles grandes, trece manojos de hoja de jengibre, trece manojos de espinas negras, trece agujas y trece clavos. En un caso documentado en Simojovel, se nos indicó, que las pruebas consistían en que el candidato, primero, tenía que caminar sobre un cable pendiente de un precipicio por cuyo fondo corría un caudaloso río, en el centro suspendida en aire había una Cruz, la cual debían trasponer sin tocar; enseguida, esquivar un tol que al

⁷³ Eliade, *op. cit.*, p. 30, hace mención de la presencia de este hecho como requisito invariable en la conformación del shamán.

entrar en contacto con el candidato quemaba como fuego, mismo que era lanzado por otro candidato.⁷⁴

En ocasiones la prueba consiste en que el predestinado es visitado por diferentes deidades, a veces multitudes, ante los que tiene que repetir los rezos que le han sido entregados, así como aplicar los conocimientos sobre materia sagrada, disposición de los diferentes altares y formas de uso de materia sagrada y médica, probar la fortaleza espiritual mediante el trato adecuado a quienes lo interpelan y la resistencia que implica atender a las multitudes que se presentan en los sueños.

7.4.2.4. Entrega de materia sagrada y médica.

La materia sagrada puede ser entregada a los *jpoxtavanej*, de tres maneras, puede dejárseles en algún morral o canasto que debe ser recibido con la mano derecha; puede ser entregada a través de tres soplos, con lo cual el conocimiento queda en la memoria; o bien, se le indica al candidato que conforme recibe las cosas las vaya poniendo bajo la axila derecha.

En los casos en que los *j'iloletic*, inicialmente, no aceptan los materiales, éstos les son dejados en las puertas de sus casas, pero no se especifica si sueltos o en algún recipiente.

Por lo que respecta a las plantas, en general éstas se les entregan vivas, como arbustos, árboles o matas y en número de tres o trece.

7.4.2.5. Entrega de deidades, poderes y protección.

7.4.2.5.1. Entrega de deidades y estructura del mundo.

A cada *j'iloletic* se le hace entrega de las deidades secundarias a las que deberá dirigirse y dónde se encuentran, y a quienes, a su vez, deberán hacer entrega de las ofrendas

⁷⁴ Page, *Religión y política...*, p. 231.

destinadas a las deidades principales; número que, como ya vimos, varía de persona a persona en función de los poderes que a cada cual le han sido otorgados y va de la década de 1960 a los ciento setenta y tres.

Los *jpoxtavanej*, reciben la parte de la estructura de *yan vinajel-yan balamil* (otro cielo-otra tierra) y de las dos capas de la tierra, de que precisarán para realizar su trabajo. Frecuentemente son conducidos por una o varias deidades a través de estos espacios;⁷⁵ viaje durante el que se les señala el orden jerárquico en que se ubican las deidades que tendrá que mencionar en sus plegarias, así como los diferentes grupos a que pertenecen, es decir deidades celestiales, o primarias, deidades de la tierra, o secundarias y deidades y seres que habitan bajo la superficie de la tierra.

Entre las deidades benignas, se mencionan, en primer término, a las deidades celestiales, siempre encabezadas por el Sr. Jesucristo, Padre Sol, Santo Padre o Padre Celestial, San Salvador, seguido de la Virgen de Santa María y la Virgen de Guadalupe, Madre Luna; en segundo término, los Apóstoles, los Santos y los *Anjel* verdes y blancos, de éstos los más mencionados son: San Juan, San Juan Tzontehuitz, San Pedro, San Miguel, San Bartolo, Santa Cruz, San Pablo, San Fermín, Apóstol Chistela, Madre Tierra, San Lorenzo de Zinacantán, Padre Ministerio, San Cristóbal, Santa Rosa, Apóstol de Libertad, *Anjel*, Padre Licenciado, Santa Catarina, Santos Cerros, Apóstol Santo Tomás, Santa Magdalena, Santas Cuevas, San Lucas, Apóstol Simojovel, Apóstol Bachajón, Apóstol de Tila (Cristo negro de Tila), Apóstol Tuxtla (San Marcos), Apóstol Chanal, Apóstol Esquipula, Apóstol Ixtapa, Apóstol Oxchuc (Santo Tomás), Santa Agua, Santo Árbol,

⁷⁵ Anzures y Bolaños, *op. cit.*, p. 56, señala: "En sus viajes oníricos el shamán conoce la geografía del otro mundo, en donde deambulan las almas de los muertos o de los enfermos, que tiene que rescatar y proteger de los hechiceros y malos espíritus. El viajar al alma en sueños y el aprender en ellos son formas de explicar sus conocimientos y ceremonias curativas." También es preciso tomar en consideración las referencias que hace

Apóstol Tenejapa, Apóstol Huitiupán, Apóstol Ocosingo, Apóstol Bochil, San Mateo, Apóstol Tapilula, Apóstol Chalchihuitán (San Pablo), Apóstol Pantelhó y Apóstol Miguel. Cabe señalar, que las referencias a Apóstoles que llevan el nombre de los municipios o ciudades, son mencionados como tales, porque el *jpoxtavanej* desconoce cual es el nombre del Patrón católico de esos pueblos y, en última instancia, así es como les son entregados en sus sueños.

Cuadro 7.12. Número de deidades recibida por *j'lol*.

Curandero #	
Antonio	300
Samuel	150
Lucas	170
Petul	no específico
Sixto	110
Santiago	110
Maria	120
Severino	100
Pablo	120
Rosendo	no específico
Miguel	no específico
Juan	130
Cipriano	90

Fuente: Datos de la investigación.

El número de deidades recibidas a que hicieron referencia los *jpoxtavanej* colaboradores, como podemos observar en el cuadro 7.12., varió de noventa y siete a trescientas.

La lista de deidades siempre estará encabezada por Dios Padre, Jesucristo y la Virgen de Santa María, puede estar seguida, de entre las deidades de la tierra, por el apóstol patrón del pueblo, como San Juan o San Pedro o bien la deidad a que se recurre para un padecimiento específico.

Eliade, *op. cit.*, p. 145, sobre el viaje onírico que los Shamanes realizan al Centro de la Tierra, para destacar

Entre las deidades malignas a neutralizar, se mencionan: en primer término, al Diablo y, en seguida, a sus huestes. entre las que se cuentan diferentes Demonios como el *j'ic'al*: enano de raza de negra; *Me'xpaq'uinte'*, hermosa mujer indígena que con sus encantos trastorna a los trasnochadores; *Me'chamel*, o mujer productora de enfermedades; *Muc'ta pixol*, que entre los mestizos es conocido como Sombrerudo y que es un hombre mestizo que tiene los pies al revés; Cadejo, perro negro; diferentes *Pucuj*, o Demonios menores.

7.4.2.5.2. Entrega de poderes.

Los poderes llegan al *jpoxtavanej* como rayos de luz “reflejos” o “hilos de fuerza” emitidos por Jesucristo y por las diferentes deidades que van visitando al predestinado, y que éste capta sintiéndose fortalecido.⁷⁶ Un *j'ilol* recibió sus poderes de manos de la Madre Tierra, en la forma de “velas de trescientos metros de largo”⁷⁷: a otro, el señor Jesucristo le “aventó” las manos al rostro y a través de la luz (“reflejo”) que proyectaron fue dotado de sus poderes. Los poderes, como señala Guiteras⁷⁸, son recibidos por el corazón y no por la cabeza y cuando llega a éste, es que en realidad la persona tiene el conocimiento, aunque de alguna manera ya haya existido en la cabeza.

7.4.2.5.3. Entrega de protección.

A lo largo de la entrega del mandato los predestinados reciben la garantía de que en todo momento serán protegidos específicamente por las deidades que les visitan, como es el caso del *j'ilol* MIGUEL a quien la Virgen de Santa María le dijo:

con ello el carácter mundial de este hecho.

⁷⁶ Eliade, *op. cit.*, p. 101, conceptúa el poder como la adquisición por parte del futuro shamán como nuevas capacidades, a la manera de órganos que le permiten orientarse en los espacios sobrenaturales a los en adelante tendrá acceso, así como, agregaría yo, la capacidad de recordar dichas experiencias más allá de lo que logran el común de los mortales.

⁷⁷ Colaborador Severino, p. 12.

⁷⁸ Guiteras, *op. cit.*, p. 247.

“[...] te vamos a acompañar en donde quiera que estés, si vas a casa de algún hombre o persona, no vas a caminar solo, estaremos contigo en donde sea, adonde vayas ahí vamos a estar junto a ti, no vamos a dejar que te pase algo, que te maltraten. Es por eso que debes de aceptar.”⁷⁹

A algunos *jpoxtavanej* les son mostrados los *anjeletic* blancos y verdes que, además de tener la obligación de incrementar el poder del futuro *jpoxtavanej*, deben proveer protección. La protección de las deidades celestiales llega como tres haces de luz blanca o verde que bañan al *jpoxtavanej*, preservándolo del mal. En un caso se menciona la entrega de un arma al *j'ilol* que se está formando y que simbólicamente para él representó el poder que proviene del rezo, las velas, el copal y las plantas que se utilizan para proteger a los hijos de Dios del mal:

“Recibí el arma y los tiros, un manojo grande, con mi mano derecha. Cuando amaneció empecé a buscar el arma pero no había nada, entonces me di cuenta de que lo soñé. Cuando pude pensar, dije: ‘Que bueno, me entregaron un arma para que así pueda yo proteger a los hijos de Dios.’

¿Y para qué quise el arma? El arma son mis velas y las plantas; los tiros son mis inciensos, porque los tengo que hacer bolita y contar. Eso me lo entregaron para aumentar mi poder.”⁸⁰

Adicionalmente, como materia para protección del *jpoxtavanej*, se hace entrega de velas y ocote específicos para que el *jpoxtavanej* pueda alumbrar las veredas cuando camine por la noche en su misión de salvar a la humanidad y, simbólicamente, portar la luz que viene a ser la antitesis del mal.

Cuando el *jpoxtavanej* en sueños es atacado por el Diablo y sus huestes, debido, principalmente, a que éste está salvando almas y, por lo mismo, “quitándole su alimento”, basta que en el mismo sueño el predestinado mencione el nombre de Jesús de Nazareth para quedar liberado del ataque.

⁷⁹ Colaborador Miguel, p. 30.

⁸⁰ Colaborador Juan, p. 13.

En la dinámica de protección, como en todo lo que está implícito en la interrelación con lo sobrenatural, no basta el haber recibido el mandato para obtener protección, en dicho proceso están implícitas las acciones que el *jpoxtavanej* tiene que realizar para allegársela, lo que, por supuesto, implica el cumplimiento cotidiano de oraciones específicas para el caso, acción a realizar por lo menos al levantarse, previo al dormir y cuando se sale de casa. Así mismo, el hábito del ayuno que, además de ser una valorada ofrenda, constituye el acto más importante para la protección fortalecimiento y purificación del *jpoxtavanej*. En un caso se nos indicó que en la madrugada de los días jueves, debido a que los jueves los *anjeletic* abren “sus tiendas” para proveer a la gente de lo que necesita, se debe de realizar un ceremonial más específico de protección, en que se ofrece: rezo, hasta tres docenas de velas de las más chicas (de un centímetro), plantas aromáticas y copal, además de que se puede aprovechar para hacer todo tipo de peticiones para la salud, buena comida, buena ropa, riqueza.

Adicionalmente, se debe hacer un ceremonial más extenso tres veces al año, en que se ayuna (de seis de la mañana a seis de la tarde) y se ofrecen velas, copal, plantas, flores y rezos en los que se agradece la protección ya brindada y se hacen peticiones formales para convalidarla. Un *j'ilol* colaborador indicó que previo a la realización del ritual, se precisa una acuciosa limpieza personal, con baño y cambio de ropa, de tal manera de ser mejor aceptados por la divinidad “Es que no debemos de apestar demasiado cuando nos dirijamos a *Riox*”.

La protección que provee *Riox*, se encuentra diversificada en las diferentes deidades que lo integran, por lo mismo, por un lado se tiene que pedir a las deidades celestiales, y, por otro, a cada una de las deidades de la tierra, ya que si alguna llega a ser bloqueada por el Diablo, siempre existe la posibilidad de que el peligro sea subsanado por otra. En este

sentido, se refiere como ejemplo el caso del Padre Sol, cuyo reflejo puede ser bloqueado por nubes provenientes de algún Cerro-Cueva-*Anjel* Rojo o Negro o, bien, por algún nágual arco iris que filtre sus rayos debilitándolos o transformándolos a favor del mal.

Entre las deidades que invariablemente deben de ser mencionadas, en las oraciones que se pronuncian para la protección, están el Sr. Jesucristo, el Padre Sol y la Madre Tierra, además de aquellas deidades secundarias, apóstoles y *anjeletic*, que han acompañado al predestinado en su formación y quienes literalmente han ofrecido brindar su protección en todo momento. La protección se pide predominantemente a las deidades de género masculino, toda vez que se considera que son quienes tienen mayor fuerza para enfrentarse al mal, sin embargo, nunca se dejan de mencionarse las principales deidades femeninas, entre ellas, las Vírgenes, la Madre Tierra y la Madre Luna.

Los *anjeletic* protegen a las personas cubriéndolas con sus alas o su sombra; la Madre Tierra, evitando que sus protegidos “se topen” con el enemigo; el Sr. Jesucristo, el Padre Sol y la Virgen protegen por la vía de “sus reflejos”; y los apóstoles mediante su compañía.

La protección se precisa debido a la gran cantidad de enemigos que implica ser intermediario entre las deidades celestiales y los hombres para salvar sus *ch'ulel* y, concomitantemente, ayudarlos a preservar y recuperar la salud, no dejando espacios para el mal. Entre los enemigos de que tienen que guardarse y para los que requieren la protección divina, en primer término está el Diablo, enseguida, de los que tienen completos sus *ch'ulel*, los que tienen doble ojo, la envidia, del humo de los *cutun cuchonetik* o abrazadores de la tierra y el cielo, respecto a los que se pide su favor y ayuda. De particular importancia es pedir el perdón y la protección a la Madre Tierra.

En raras ocasiones los familiares del enfermo que van a solicitar la atención del *jpoxtavanej*, le llevan seis velas que le servirán para pedir protección antes de salir de su

casa. Otra modalidad de protección para los caminos, es la entrega de perros que, desde el plano sobrenatural, deben acompañar en todo momento a su “amo”.

También es preciso que el *j'ilol* se proteja antes de pulsar a una persona y que por su intermedio puede recibir la enfermedad que porta la persona a quien se tiene que ayudar a sanar. Para proteger la casa del *jpoxtavanej* se deben de ofrecer velas y plantas sagradas y, al menos, tener una vela siempre encendida. Para protegerse de la envidia, el *jpoxtavanej* debe de rezar a media noche.

Protegerse antes de dormir, es una de las prácticas más importantes de los tzotziles, pero sobre todo de los *jpoxtavanej* quienes de no hacerlo están expuestos a un persistente hostigamiento por parte del enemigo, que se presenta en forma de Diablos que le persiguen o, bien, por diferentes animales como coyotes, caballos y toros, lo que tiene como meta asustarlos y, con ello, no sólo disponer de su *ch'ulel*, sino también despojarle de sus poderes. El Diablo constantemente se les presenta para conminarlos a dejar de lado su labor de ayudar a salvar y trabajar a su lado, porque con ello le quitan su comida. hecho que coadyuva a una constante petición de protección y retroalimenta positivamente el mecanismo de protección nocturna previa al dormir.

“Y nosotros le contestamos: -No se trata de tu gente, sino que son hijos de Dios.”⁸¹

Cuando el *jpoxtavanej* está adecuadamente encomendado, Dios termina “aventando” al Diablo fuera de sus sueños. Cuando la presencia del Diablo es constante, es preciso, además de la ofrenda regular de los jueves, ayunar durante tres días, de tal manera de bloquear el acceso del “malo” al espacio onírico.

En el plano del trabajo de colecta herbolaria, se precisa que el colector se proteja de la cara del Diablo presente en algunas plantas, lo cual se logra soplando sal blanca sobre la

planta que se pretende cortar. Lo mismo se puede hacer al comprar las velas, flores y copal que serán utilizados en los altares destinados a ayudar a sanar a los enfermos.

Para el caso de peligro de muerte debido a que alguna persona pretenda asesinar al *jpoxtavanej* o a una persona común, uno de los entrevistados mencionó que se puede recurrir al San Sebastián que se encuentra en la iglesia de Magdalenas, quien desvía al asesino de su camino y, además, revierte la intención ocasionado que éste sea asesinado lejos del lugar donde pretendía realizar su delito.

7.4.2.5.4. Entrega de cargos, enfermedades, estrategias diagnósticas y terapéuticas

A excepción del cargo de *j'ilol*, que necesariamente es entregado por la vía onírica, en los demás se puede prescindir de esta fase, sin embargo no son pocos a los que las deidades también entregan otros cargos por esta vía. En este sentido, como ya quedó establecido, cada cargo tiene su propia serie de sueños.

Las acciones de que se valen las deidades para la entrega de los poderes de *j'ilol* son variables: a uno, el conocimiento del pulso y de las enfermedades, le fue dado en sueños, a través de tres soplos; otros, en sus sueños son invitados a pulsar a diferentes enfermos tanto humanos como animales o, bien, tienen que pulsar a alguno de los Apóstoles que le acompañan, quien de esta manera le transmite el conocimiento del diagnóstico por el pulso.

Existe una relación entre el poder que le es asignado a cada *j'ilol*, el número de deidades que se le entrega y el tipo y número de enfermedades por las que puede pedir. Sobre el particular, son excepcionales los *j'iloletic* a los que se les hace entrega de las enfermedades consideradas por los tzotziles como más peligrosas, en las que, entre otras cosas, hay un grado de implicación complejo de los seres de *Yan vinajel-Yan Balamil* (otra

⁸¹ Colaborador Pablo, p. 58.

Tierra-otro Cielo), como sería la enfermedad de *C'honbilal ch'ulelal* (alma vendida), *Case mal ch'ulelal* o quebradura de *ch'ulel* y *chucbil ch'ulelal*, que podría ser traducido como enfermedad por *ch'ulel* que fue apresado. Es de particular importancia señalar que el término *ch'ulelal*, como señala Guiteras⁸², se refiere a cualquier enfermedad o lesión que se sueña.

Precisamente debido a los dos factores mencionados, para la curación de éstas enfermedades se requiere del apoyo de un gran número de deidades y de un poder personal que sea superior al común de los *j'iloletic*, por ello, al ser entregadas, quienes deberán manejarlas son sometidos a pruebas como las que ya han sido señaladas como la confrontación con culebras, específicamente el cantil, así como su ingestión.

"[...] también en sueños me dieron para quebradura del *ch'ulel*. Pero antes de entregármelo, me sometieron a una prueba para saber si tengo un corazón fuerte. Para la prueba, me visitaron con tres culebras cantil. Primero me las enseñaron, para ver si tenía miedo, pero no me asusté; luego, me las aventaron a la boca y me las tuve que tragar; eso, para comprobar si en verdad tenía poder."⁸³

Para cada enfermedad, al candidato se le enseñan las características que deberá de tener el altar a través del cual se dirigirá a las deidades; los rezos, así como las variantes a utilizar según la gravedad y la etapa en que se encuentre el padecimiento⁸⁴ y la jerarquía y orden en que en cada cual deben ser mencionadas las diferentes deidades, así como los horarios en

⁸² Guiteras, *op. cit.*, p. 125, señala: "Cualquier enfermedad o lesión del cuerpo que se sueña, recibe el nombre de *ch'ulelal*. Se le califica, por lo común, de acuerdo con la procedencia del daño descubierto mediante la interpretación de la experiencia onírica, es decir, que se le nombra *waychil-ch'ulelal*, cuando la persona está gustando de alimentos deliciosos, lo que explica como devorar el alma de otra: *'ilk'op-ch'ulelal*, cuando el *vayijelil* es golpeado o muerto; *k'asemal-ch'ulelal*, si el *vayijelil* a tenido un accidente y el cuerpo que vela siente las lesiones; o *sk'aac'al yont'on-ch'ulelal* (cator del corazón del muerto), si sufre a manos de alguien ya fallecido."

⁸³ Colaborador Miguel, p. 19.

que se puede rezar. En los rezos no sólo se mencionan deidades, también se hace alusión a la materia sagrada que le ha sido encomendada al *jpoxtavanej*, por ejemplo:

“[Para la curación del mal echado], se tienen que mencionar algunos árboles, algunas cenizas de tabaco, algunas cenizas de *papante*, *papantl* o *tabaco-te*, para que se seque; algunas plantas para que se seque.”⁸⁵

Una vez que el predestinado a recibido todo el poder y conocimiento que requerirá para su futura labor, es decir que ha terminado su formación, está en posibilidad de agradecer, lo que no es forzoso, a *Riox*. Sobre todo quienes realmente han deseado recibir el mandato pueden acudir a la iglesia de su pueblo llevando únicamente puntas de plantas, es decir, no se llevan velas, veladoras o copal; se dice que sólo se lleva el corazón y el cuerpo y eso es lo que se entrega a los apóstoles. El procedimiento es primero hincarse a la entrada de la iglesia y persignarse, luego se entra a la iglesia se vuelve a hincar y a persignar, se hace el agradecimiento y luego se reza.

7.4.3. Sanciones

Cuando un predestinado se niega a aceptar el mandato de curar, *Riox* le envía enfermedades, se dice que con objeto de que conozca el dolor y de esta manera se dé cuenta de la importancia de la labor para la que ha sido designado.

También se da el caso de aquellos que han aceptado el mandato y recibido toda la formación onírica, pero se niegan a iniciar su trabajo o tan sólo curan a su familia. Estas

⁸⁴ Holland, *op. cit.*, p. 172, reportó entre los tzotziles de San Andrés, que al candidato a *j'lol*: “Se le muestran todos los detalles de la construcción de un altar, las velas adecuadas, las hierbas, las oraciones y se le dice que rituales de las ceremonias curativas debe poner en práctica.”

⁸⁵ Colaborador Severino, p. 9.



personas también tienen que pasar por un lapso de enfermedad hasta que acepten su cargo, de no aceptarlo, eventualmente morirán.

Los argumentos que se señalan en los intentos por rechazar el mandato divino están relacionados con la vida de sacrificio y sufrimiento a que están sujetos los *jpoxtavanej*, que se caracteriza por un constante desvelo, largas caminatas en la lluvia o el frío, largas jornadas de rezo en posición de hincado, constantes ayunos, mínima convivencia con la familia, la imposibilidad de dedicarse a la producción de maíz, actividad vital para la subsistencia de la familia y, anteriormente, los estragos físicos y emocionales que ocasionaba la constante ingestión de *pox*.

Al respecto tenemos, primero, el caso de una *j'ilol* y partera de Las Limas, Simojovel, quien debido a las posiciones de rechazo al trabajo de los *j'iloletic* que se suscitaron en su comunidad a finales de la década de 1960 como resultado del impacto del trabajo realizado por la Nueva Iglesia Católica, ante la disyuntiva de aceptar el mandato y no ayudar a sanar a los enfermos, con la consecuente sanción sobrenatural, ayudarles bajo el riesgo de ser expulsada o no aceptar el cargo, inclinándose por la última opción, durante varios años se negó a aceptar el mandato. Por esta razón, estuvo enferma y constantemente confrontada a través de sus sueños. Finalmente, en una coyuntura en la que la comunidad aceptó de nueva cuenta la medicina tradicional, aceptó el mandato y junto con ello desaparecieron sus males.⁸⁶

Otro caso es el del padre de uno de los colaboradores, quien se negaba a aceptar el mandato, ya que no quería dejar sus actividades agrícolas y familiares y, además, se negaba a consumir *pox* (aguardiente):

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

“Como le dijo a su madre, él no quería ser *j'itol*, porque había visto que su tío tomaba mucho *pox* y no tenía responsabilidad en su casa.

Por causa de que no quería aceptar la promesa, se enfermó, como castigo le salieron unos abscesos, para que probará los dolores de la enfermedad y se viera obligado a aceptar la promesa que le estaban entregando. Se fue con un curandero para que lo curara, a quien le dijo que él nunca había soñado y que no sabía hacer nada, pero cuando el *j'itol* sintió el pulso supo cuantos sueños había tenido su enfermo y que la causa de la enfermedad era que había despreciado lo que le habían llegado a ofrecer.

También por medio de la pulsación el *j'itol* supo cuales palabras había contestado mal Don Antonio. Entonces el curandero le dijo que si no quería aceptar, entonces Dios, los ángeles y los apóstoles lo iban a seguir tratándolo mal, haciéndolo sufrir. Que si se quería aliviar tenía que aceptar ser *j'itol* y pedir perdón a los que le llegaron a dar las plantas y los materiales, sólo de esta forma se podía curar.

Fue entonces que Don Antonio lo pensó mejor y le dijo al *j'itol* que ya iba a aceptar, y que quería pedir perdón al Señor Jesucristo y los apóstoles; para ello le pidió de favor que pidiera perdón por él a los santos, porque no sabía qué tenía que decir, no sabía cómo hablarles, no sabía cómo pedir perdón. El *j'itol* le dijo que así como había pensado que no quería aceptar porque era una pérdida de tiempo, de esa misma forma tenía que decirlo, nadie más que él debía hacerlo y no otra persona, ya que esto era personal.”⁸⁷

En estos casos, cuando la negativa del predestinado para aceptar el mandato es del conocimiento de los *j'iloletic* de la comunidad, éstos lo visitan para invitarlo a que inicie su práctica.⁸⁸

Cuando se ha aceptado el mandato y se ha iniciado la práctica, pero después de cierto plazo no se realiza más allá del ámbito familiar, siempre las deidades que han hecho la

⁸⁶ Page, *op. cit.*, p. 249.

⁸⁷ Colaborador Samuel, p. 4.

⁸⁸ Holland, *op. cit.*, p. 172, reporta lo mismo para los *tzotziles* de San Andrés.

entrega reconviene al iniciado a que la extienda al resto de la comunidad, so pena, en este caso, de perder el conocimiento que le ha sido entregado; lo que, en general, parece ser suficiente para que la práctica se socialice.

Para algunos pocos predestinados el proceso de formación se da, de alguna manera, en forma emergente. Antes de cualquier sueño relativo a la formación, el predestinado se ve emocionalmente afectado por la presencia de alguna enfermedad grave en alguno de sus familiares, y debido a que el mandato se recibe en la adolescencia tardía o a la par del inicio de la vida marital, es en la esposa, sino, en la madre o el padre en quienes recae el mal. El predestinado y los familiares recurren a los diferentes *j'iloletic* de la comunidad, pero por alguna razón, suponemos que por la vía onírica se les indica no intervenir, no acuden a ayudar a sanar al enfermo. De esta manera, en algún momento crítico se inician los sueños de entrega del mandato y formación, constituyendo la prueba el obrar inmediato sobre el familiar enfermo que de inmediato responde a la intervención del nuevo *j'poxtavanej*.

Como corolario se toma el caso de un *j'ilol* que en forma ordenada y pormenorizada refirió como a lo largo de los 23 sueños que tuvo se le hizo la entrega de su "promesa":

Los primeros sueños, le llegaron a la edad de siete y ocho años, sin embargo a éstos no los considera en su cuenta total, que inicia a partir de los que recibió después de los once años, antes de los cuales se enfermó en forma repetida.

En el primer sueño se le dijo que se estaba enfermando porque no había hecho caso de los sueños que le ofrecieron a los siete y ocho años. En éstos se le indicaba que se pulsara y curara solo. En este sueño no le fue posible identificar a la deidad que le visitó.

En un segundo sueño fue visitado “por una señora” quien le volvió a decir que estaba enfermo por no querer ayudar a sanar a los enfermos y que, además, eso era una prueba que tenía que superar solo, pulsándose y curándose, con objeto de probarse como *j'ilol*, ante él y su familia.

En el tercer sueño, se le indicó que tenía que ver por toda la gente sin distinción, así mismo, se le hizo entrega de un canasto, un manojo de velas, uno de puntas de ocote y uno de copal. También tuvo la visión de la manifestación de la envidia que sufría el Diablo porque las personas son salvadas. Fue atacado por éste en forma de diversas transmutaciones: hombres, mujeres, toros y chivos, eso con objeto de asustarlo y, como hemos visto, poder disponer de su *ch'ulel*.

En el tercer y cuarto sueños recibió tres canastitos de copal, tres de plantas, tres de velas, cada uno con trece piezas.

En el quinto sueño recibió tres canastos de trece veladoras cada uno, el poder de las velas y, formalmente, la promesa como *j'ilol*, simbolizada en la entrega de un bastón de mando; en seguida tuvo que pulsar y ayudar a sanar a trece enfermos con objeto de probar que era ya capaz de realizar esta tarea.⁸⁹ Por último, le mostraron muchos *anjel* blancos y verdes, que serían sus protectores.

La sexta vez se soñó en un foso profundo del que tenía que sacar cargando trece *ch'ulel* de personas enfermas, para lo cual recibió los saberes relativos a los diferentes *ch'ulel*, lo que se debe rezar y en cuales lugares.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 180, menciona en su escrito que entre los andreseros al *ch'ulel* del candidato se le hace pulsar a varios enfermos y se les enseña a distinguir los curables de los incurables.

Después de seis años, a la edad de 18 años tuvo el séptimo sueño, sin embargo refiere que todos los sueños que se le presentaron en adelante fueron como un recordatorio ordenado de sus saberes y poderes. Así, en éste se le recordó que no podía negarse a atender a los enfermos razón por la cual había recibido el conocimiento.

En el octavo sueño recibió trece plantas aromáticas que se requieren para lavar el cuerpo de las personas que han enfermado por *Stot ta sme* o desprecio de *ch'ulel*, así como los lugares de tierra fría y caliente donde se pueden colectar.

En el noveno sueño recibió todo lo relativo para ayudar a sanar las envidias de *ch'ulel*; en el décimo las plantas y el tecomate necesario para ayudar a salvar del espanto.

En el undécimo sueño, recibió las velas que se requerían para las diferentes enfermedades producidas por los *ch'ulel* y se indicó expresamente cuales de estas enfermedades no llevan vela, planta o copal.

La doceava vez recibió lo relativo a las envidias y el mal echado que afectan a los *ch'ulel* de la tierra; la treceava vez, soñó todo lo concerniente a *chonbilal ch'ulelal* o alma vendida.

En la décimo cuarto ocasión recibió los materiales para prevenir y ayudar a salvar de las enfermedades del *ch'ulel* que son producto de que éste acepte la comida que les es ofrecida por los *ch'ulel* de enemigos o deidades de la tierra, con objeto de enfermar a su persona.

En el décimo quinto sueño, sobre la prevención y ayuda para sanar las enfermedades que son producto de la caída de los *vayijelil*.

En décimo sexto sueño, recibió sobre la prevención y ayuda para sanar las enfermedades que puede recoger el cuerpo de la persona cuando camina por la tierra, así como lo relativo a las enfermedades por envidias de la tierra.

En la décimo séptima ocasión, se le entregó lo relativo a las enfermedades por caída del cuerpo.

La décimo octava vez, soñó, sobre las enfermedades que llegan por el aire o el calor que se adquiere de los *anjel*, males que acarrean en las puntas de sus alas.

En la décimo novena vez le entregaron la prevención y ayuda para salvar a los *its'inal ch'ulel* que acarrean enfermedad por meterse al agua o a las cuevas.

La vigésima ocasión, vio sobre la quebradura de *ch'ulel*; la vigésima primera vez, consistió en un rápido recordatorio de todo lo que había recibido; la vigésima segunda vez, aprendió las enfermedades que son producidas por el poder de los ancianos.

Por último, en el sueño vigésimo tercero, se le presentó un anciano de cabello y barba blanca, para indicarle que ya había recibido todo lo necesario y que de ahí en adelante tenía la obligación de desempeñar responsablemente lo relativo a su promesa.

7.5. INICIACIÓN.

7.5.1. La primera prueba o inicio de la práctica, socialización y validación.

En ocasiones, que no siempre, una vez que ha terminado la formación onírica del predestinado y se le conmina a hacer uso de su conocimiento sirviendo a la comunidad, el *jpoxtavanej* procede a agradecer a *Riox* el mandato que ha recibido, para lo cual, en general, se limita a asistir a la iglesia de la cabecera municipal a rezar, sin embargo, en un caso se

encontró que el iniciado realizó un ayuno de purificación de doce días (de seis de la mañana a seis de la tarde), con ofrendas de velas, copal, plantas y rezos de agradecimiento durante estos días. Después de lo cual, se inicia la práctica. Fuera del ceremonial mencionado, no existe otra forma de agradecer, sobre todo, está descartada toda posibilidad de realizar una fiesta; además, el acto de agradecimiento no es una constante, toda vez que muchos de los inicios de la práctica se suscitan en torno a una emergencia personal o familiar, sobre todo, cuando el predestinado se ha resistido a iniciar su práctica.

Entiendo por iniciación la acción mediante la que el predestinado realiza la primera ayuda para recuperar la salud, según el cargo, misma que formalmente lo habilita como el *jpoxtavanej* para el que fue formado.

En el caso de algunos *j'iloletic*, en forma insegura e incluso con escepticismo, se aventuran a pulsar por primera vez a un enfermo y, ante su sorpresa, se dan cuenta que cuanto les fue entregado tiene su reflejo en este acto, seguidamente proceden a comprar y conseguir el material que requieren para la ofrenda y, finalmente, realizan el rezo y aquellas otras acciones que les haya indicado la sangre de la persona. El siguiente fragmento de un testimonio nos marca con claridad la situación vivida por el que se inicia:

“Cuando se enfermó mi hijo no sabía que hacer y pensaba en avisarle a un curandero, pero mi esposa me dijo: ‘¿Por qué no haces el intento, si me has dicho que te han enseñado por medio de sueños?’

Entonces dije: ‘Bueno, lo voy hacer, porque aquí en mi cabeza tengo lo que debo hacer y lo que necesito usar.’

Y empecé: primero, le pulsé la mano a mi hijo y sentí cómo la gente enemiga estaba trabajando, así que mandé a comprar mi vela y mi incienso. Fue cuando pensé en que ya era un *j'ilol*, y que no iba a ver como se moría mi hijo.

‘Desde este momento soy un *j’ilol’* Dije entre mí. Y como los Chamulas siempre tenemos Cruces en nuestros cuartos, allí fui a quemar mi incienso, a rezar y a llorar. A mis familiares les pedí que agarraran un pollo mediano, porque lo necesitaba para levantar el *ch’ulel* de mi hijo y que la vela era el regalo del Señor Jesucristo.’⁹⁰

Una forma común de iniciación, socialización y validación ante la comunidad, es cuando el predestinado se enferma y por órdenes de las deidades tiene que diagnosticarse y curarse solo, lo que generalmente trasciende socialmente.

Ya que el predestinado ha sido iniciado, sus primeras prácticas familiares funcionan como detonador ante la comunidad, en el sentido de servir como vehículo para que la comunidad se entere de la existencia de un nuevo *j’poxtavanej*, y de su efectividad al haber mostrado la capacidad de curar a su primer enfermo.

Otro evento que puede cumplir las bases de validación ante la comunidad, es que el predestinado al final de su proceso de formación onírica e inmediatamente antes de iniciar su práctica, sea sometido por las deidades a un periodo de inconsciencia, hecho que se presentó en uno de los *j’iloletic* colaboradores, y al que se refiere no como una especie de muerte sino como un desmayo:

“ - Tenía como 11 ó 12 años cuando terminé de recibir la promesa, de ahí ya no volví a soñar. Estuve privado 3 días y 3 noches, sólo me daban agua. Pero, eso de ninguna manera era una enfermedad, sino que Dios me privó, me dejó privado para darme a conocer todos los lugares donde debo de pasar: los mojones, los territorios a donde puedo llegar a rezar y donde puedo llegar a ver. Fue cuando ese señor y la muchacha me enseñaron por donde se encontraban las cuevas, donde se encontraban los ángeles y donde podía llegar a ver a los apóstoles.

Cuando regresé de mi sueño todos veían que estaba fuerte. Sin embargo me sentía débil, pero no mucho. Cuando pude reaccionar les conté todo lo que había visto.’⁹¹

⁹⁰ Colaborador Miguel, p. 16.

⁹¹ Colaborador Pablo, p. 13.

En la fase de iniciación, los *jpoxtavanej*, son repetidamente visitados por las deidades, para confirmar que están realizando adecuadamente el trabajo que les fue encomendado, así como para “completar” el conocimiento y los poderes que requieren.

CAPÍTULO 8

ATENCIÓN: EL TRABAJO.

8.1. LOS CARGOS (ESPECIALIDADES).

Lo que en nuestro medio se entiende como especialidades que se suscitan dentro del complejo de un campo, como el biomédico; en el entorno cultural de los tzotziles de Chamula y Chenalhó y en particular en su campo médico, a las tareas diferenciadas en el proceso de ayudar a curar, se les designa como cargos, toda vez que cada cual es entregado a las personas por mandato de las deidades celestiales y, a la manera de los cargos religiosos, no pueden ser rechazados.

Como ya se señaló, la palabra *jpoxtavanej*, que en tzotzil y tzeltal significa el o la que cura, engloba los cargos presentes en las medicinas tzotziles. de éstos, entre chamulas y pedranos se reconocen siete, a saber: *j'ilol* el [la] que puede ver a través del pulso, *jvetom* o *jtamol* partera <o>, *j'ac'vomol* hierbatera <o>, *jtsac -bac* huesera <o> y *jtoibits* o *Coponej`vits* rezador <a> de los cerros.

8.1.1. *J'ilol*.

El término *j'ilol*, designa al que “puede ver”, a quien, como favor de las deidades celestiales ha recibido el poder de ver en el plano sobrenatural, es decir, *yan vinajel-yan balamil* (otro cielo-otra tierra), a través de los sueños o por efecto de pulsar a las personas, los problemas que han dado origen a los padecimientos de humanos y de animales (quienes también son hijos de Dios), así como las acciones que es preciso emprender para ayudarlos a sanar. Este término ha sido traducido por los mestizos de la región como “pulsador”, dado que, independientemente de la importante presencia del factor onírico en los procesos de diagnóstico y tratamiento, la acción social mediante la que se les identifica es la de pulsar.

Más que el rol de un curandero,¹ a diferencia de otros cargos, el *j'ilol* es más bien un médico-sacerdote², cuya actividad está encaminada: primero, a reencausar a los enfermos en el camino del cumplimiento del mandato primordial; segundo, a que a por su intermediación sean perdonados los pecados que han sido cometidos y, tercero, situarlos en la senda del camino estrecho, el que lleva al Cielo a la muerte de la persona. En este sentido, los *j'iloletic*, son considerados como los principales representantes humanos de *Riox*, como uno de sus apoyos más importante en la tierra.

En un testimonio se nos indicó que cuando Jesucristo pasó por la tierra, trazó el deber ser de quienes ayudan a curar: no hizo distinción entre las personas (rango, sexo, edad), ni entre las enfermedades; nunca pidió nada a cambio de curar a la gente; sus curaciones se basaron en la fuerza espiritual. Cuando se fue al Cielo, dejó a los *j'iloletic* como sus representantes.

El *j'ilol* se ocupa del grupo de enfermedades que llegan al cuerpo como resultado del sufrimiento o muerte que afecta a los *alter ego* de la persona, es decir de los *ch'ulel* y los *vayijelil*.

¹ Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, p. 221: "El término curandero, peyorativamente usado por el grupo dominante, induce a error porque limita arbitrariamente un papel de muy basto alcance. El curandero colonial es médico-hechicero, esto es, tiene el carácter sacro que deriva del trato con lo sobrenatural equiparable a la naturaleza, también sagrada, de que participa el sacerdote. Debido a tal circunstancia, su clientela, además de confiarle la salud e integridad de la persona, le consulta en una serie de eventos que la medicina moderna en modo alguno considera de su comprensión. El hallazgo de tesoros ocultos, de objetos y bestias hurtados; las avenencias y desavenencias en el amor; la aflicción del trabajo forzado; las malas cosechas; la sequía empobrecedora; la adversa suerte de un juicio en los tribunales; todo ello y mucho más, motivan la consulta al curandero. En consecuencia, éste, para cumplir con tales encargos, asume las funciones que hoy en día desempeñan muy distintas personas: entre ellas el sacerdote.

Las multifacéticas actividades del curandero tienen explicación en la baja especialización del grupo social; pero además, hacen notoria la inexistencia de una solución de contigüidad entre la medicina y el tronco común de ideas mágico-religiosas en la que toma origen."

² Mircea Eliade, *Chamanismo...*, p. 156, hace referencia a que el papel predominante del Chamán se da en el plano de lo espiritual. Además, Holland, *Medicina maya...*, p. 172, señala que entre los andreseros el papel del *j'ilol* es de intermediario entre los hombres y las deidades.

El poder sobrenatural, o los poderes que son entregados a los *j'iloletic* es variable, lo que los habilita para acciones muy diferentes entre unos y otros. Asimismo, la cantidad de elementos de la estructura del mundo que se les entrega está en razón directa con el poder recibido. Por ejemplo, hay *j'iloletic* cuyo poder sólo basta para enfrentar enfermedades que provienen del segundo o tercer estrato de *Yan Vinajel-Yan Balamil*, otros pueden ver más allá; en este sentido, existe una correspondencia entre los poderes recibidos y la cantidad de deidades secundarias que se les entregan para ser mencionadas en los rezos. Hay quienes cuentan con los recursos y el poder para enfrentar el mal echado; quienes no, difícilmente se arriesgan, por temor a ser contaminados o que sus familiares sufran por ello; por lo mismo, cuando saben de este tipo de casos eluden ayudar al enfermo, dejando el caso para aquellos que tienen el poder y la fama.

Más que otros *j'poxtavanej*, el *j'ilol* debe protegerse constantemente, ya que continuamente se enfrenta con enemigos poderosos que tratan de aprovechar la mínima oportunidad para dañarle (golpearlo) o a su familia. Como se mencionó, el acto de protección, por antonomasia, es el ayuno, reforzado por las ofrendas y rezos que para los efectos ofrece todo el tiempo. Sobre el particular se menciona que ante un peligro las deidades protectoras acuden a los sueños del *j'ilol* a informarle sobre el daño que está por recibir y a conminarlo a protegerse y actuar en consecuencia:

“Cuando los enemigos de los enfermos tienen una envidia, puede llegar hasta mi cuerpo, pero como Dios me quiere mucho me ayuda, me vienen a avisar en mi sueño: - Ten cuidado hijo porque esos señores, mis hijos a los que estuviste ayudando, tienen un enemigo y es tal persona. Por favor no quiero que te metas en problemas, quiero que hagas tu ayuno para que salgas bien.- Así me vienen a decir en mi sueño.”³

³ Colaborador Miguel, p. 68.

En este mismo tenor, las deidades del mal abocadas a dañar al enfermo llegan a los sueños del *j'ilol* a amenazarlo con dañarlo si interviene ayudando a sanar a su enemigo.

8.1.2. *Jvetom* o *jtamol* partera <o>.

El trabajo de la *jvetom* o partera, que es predominantemente el de “Componer criaturas” es decir, acomodarlas adecuadamente en el útero para que no sufran y el parto se produzca en forma normal y, la de “levantar criaturas” o sea la atención del parto. Es por ello más bien una práctica mecánica que simbólica.

Entre las tzotziles que nos ocupan el trabajo de *jvetom* está acompañado de un ritual encaminado no sólo a la atención de un parto eutócico sin consecuencias negativas para la madre y la o el neonato, sino para no recaer en las manipulaciones que se realicen en aquellas que puedan afectar al bebé en su destino. Más arriba se hizo mención de las maniobras que se realizan para retrasar un parto cuando hay un eclipse o el peligro de volver nagualero a un bebé si su cordón umbilical se corta hacia abajo (en la dirección de la tierra y no hacia arriba (en la dirección del cielo) y, después del parto, cuidar del pronto restablecimiento de la madre y del fortalecimiento e higiene del bebé, mediante el baño de vapor conocido como *pus* entre los tzotziles y en México como temascal, en el que se usan ciertas plantas con “secreto”. En éste, al bebé se le introduce a los tres días con muy poco vapor, y a la madre durante tres días después del parto, “para que amacicen”.

Si bien este cargo puede ser asumido por quienes tengan la vocación y la posibilidad de aprenderla, la mayoría de las mujeres –y pocos hombres- en que recae, la reciben como mandato por la vía onírica, sin dejar de lado que en general también pasa por los procesos de formación ya descritos, en que se adiestran en la palpación y diagnóstico de los diferentes problemas que pueden aquejar el embarazo, el parto y el puerperio.

Las predestinadas a ser parteras también están sujetas a los mismos procesos de sanción que los *j'iloletic*, que acaecen en caso de que alguna se niegue a aceptar el mandato o se resista a salir a atender a las mujeres que solicitan su atención.

El mandato de *jvetom* se les entrega a mujeres jóvenes “que saben tener hijos”, no a mujeres en edad avanzada incapaces de sostener el agotante ritmo que implica esta actividad. La cantidad de sueños, a su vez, es variable, pero predominantemente se mencionan tres.

Como sucedió con Doña Margarita⁴, hay quienes reciben el mandato antes de tener hijos y su iniciación tiene lugar a lo largo de su embarazo, en que corroboran lo aprendido palpándose a sí mismas y resolviendo los problemas que se les van presentando, así como atendiendo su parto sin la participación de otra partera.

Por último, cabe señalar que una partera mal dispuesta o que sienta asco por el recién nacido, debido a los líquidos sanguinolentos que cubren su cuerpo, puede provocar la enfermedad ya referida de despreciado de *ch'ulel*.

8.1.3. *J'ac'vomol* hierbatera <o>.

El cargo de *j'ac'vomol*, dadas las características del campo médico entre los tzotziles en que tienen mayor peso los problemas de orden sobrenatural, es de orden complementario, ya que el hierbatero se avoca a ayudar a sanar a las personas que padecen las enfermedades de orden natural, es decir, por oposición, aquellas que no son resultado de transgresiones al mandato primordial y que, por lo mismo, no requieren de un ritual para su curación, para ello basta la administración de alguna pócima, emplasto, baño o masaje para obtener la curación del enfermo. Cuando por esta vía no se tiene éxito, se considera, entonces, que el padecimiento a pasado al orden de lo sobrenatural y, por ende, deberá ser tratado por quien

tenga el cargo de *j'ilol*, que las más de las veces resulta ser el mismo terapeuta.

Los mecanismos de formación son los mismos que para los otros cargos e, incluso, se puede prescindir de la parte que corresponde a la formación onírica. De hecho, en la composición pluri-religiosa que existe en las organizaciones de médicos indígenas se puede observar el gran reconocimiento que llegan a tener los *j'ac'vomol* que han llegado a ser expertos en su campo por efecto de la vocación y el estudio.

A pesar de que en el campo médico de los tzotziles, el cargo de *j'ac'vomol* ocupa una posición tangencial, es de llamar la atención el extenso acervo herbolario que los más aventajados llegan a conocer y manejar, resultado de la riqueza biótica del estado de Chiapas, que es tal que incluso en la actualidad es parte importante de la disputa agraria en Chiapas, entre otras cosas, debido a la inversión de dos y medio millones de dólares que el Gobierno de los Estados Unidos canalizó a través de la Universidad de Georgia y que se pretendió realizar mediante convenio de esta con el Laboratorio Inglés Xenova y el Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR) y que gracias a una enconada oposición por parte del Consejo de Organizaciones de Médicos y parteras tradicionales del Estado de Chiapas A. C. fue posible suspender.

Por último, habría que señalar que en el futuro del campo médico entre los pueblos mayas (y ya en el presente en algunos municipios como el de Oxchuc), la herbolaria medicinal está destinada a encabezar las prácticas terapéuticas, como resultado de la rápida desaparición de la medicina tradicional indígena y, concomitantemente, de los que de ella se ocupan.

⁴ Colaboradora María.

8.1.4. *Jtsac -bac*.

El *Jtsac -bac* es el especialista que cura las lesiones que se producen en tendones y músculos así como el encargado de corregir las fracturas óseas.

En el caso del *Jtsac -bac* o huesero <a>, el mecanismo de aprendizaje puede ser a través de sueños, pero también se acepta a los *Jtsac -bac* que han aprendido directamente con otros especialistas.

El conocimiento propio del cargo de *jtsac -bac*, se limita al manejo de los problemas que se presentan en el sistema músculo esquelético, por lo mismo, al igual que el *j'ac vomol*, no realiza ceremonial alguno, no menciona deidades y cuando mucho, antes de curar se encomienda para obtener protección y éxito en su manipulación correctiva.

Invariablemente, quienes reciben el mandato como hueseros, además de ser sometidos a diversas pruebas, como lo es la ingestión de culebras, pasan por una etapa en que su cuerpo sufre frecuentes fracturas, las deidades les indican que para aprender la enfermedad ésta tiene que pasar por su cuerpo, para que la conozcan, conozcan el dolor y la forma de "arreglarlo". En un caso, la fractura de la predestinada fue corregida por su madre, lo que le permitió percatarse de las manipulaciones necesarias para hacerlo, corrigiendo posteriormente por sí misma, otras fracturas que tuvo en su proceso de formación.

En algunos casos la iniciación se presenta en una situación de emergencia, en que el predestinado se ve forzado a realizar la manipulación curativa, confirmando, con lo que siente mientras la realiza, que su procedimiento es adecuado, lo cual posteriormente confirma cuando el accidentado recupera la función afectada. En general la emergencia inicial se suscita en la propia persona o con algún familiar.

"Cuando mi hijo empezaba a caminar se cayó y se quebró la espalda, ya no se podía parar. Entonces me dije: '¿Qué voy a hacer?', mi padre no está, pero, aparte de lo que ya he soñado, él

me ha dicho que es muy sencillo masajear los huesos y aunque todavía no sé pulsar, mejor voy a hacer la lucha, voy a masajear los huesos de mi hijo.’

Cuando empecé a masajear, mi hijo daba grandes gritos de dolor, pero conforme avancé fue sintiendo alivio y luego se quedó acostado en su cama como siempre lo hacía. Al tocarlo sentí que su hueso estaba fuera de lugar así que lo puse en su sitio. Al otro día, cuando lo revisé, vi que ya había bajando la hinchazón, luego, poco a poco, empezó a caminar y a decirme que ya se sentía mejor. Así fue como empecé a curar las fracturas.

Así, poco a poco empezó a correr la voz de la curación que hice a mi hijo y con ello a venir las personas a pedirme el favor de que fuera a componer los huesos de las criaturas.”⁵

Además de la manipulación y el masaje que el *jtsac -bac* aplica sobre la lesión que pretende corregir, en este cargo se valen de otras técnicas que son de llamar la atención. Por ejemplo: un *jtsac -bac* miembro de OMIECH, es famoso por la efectividad que tiene el silbido que emite a la par de la manipulación que realiza para corregir una lesión músculo esquelética; otros, mientras manipulan, de alguna manera rezan, con una entonación muy diferente a la que se utiliza en una petición, casi como un murmullo y dirigido hacia donde está la lesión, esto lo realizan sobre todo aquellos que también son *j'lol*; otros, soplan mientras manipulan.

Muchos *jtsac -bac*, al final de sus curaciones, aplican un emplasto a base de plantas que han sido ligeramente asadas en un comal, aplicándose calientes sobre la lesión para luego envolver y, con ello, también inmovilizar el lugar afectado. Entre las plantas que más se utilizan, están las que en el lenguaje popular se conocen como higerilla (probablemente *Ricinus communis* L.), algunos bejucos (no especificados), mesté (*Baccharis vaccinoides* H. B. K.), matapalo (*Ficus costarricana*), árnica (*Heterotheca inuloides* Cass.) y maravilla (*Mirabilis jalapa* L.).

⁵ Holland, *op. cit.*, p. 15.

Dado que la mayoría de las fracturas y lesiones musculares son producidas por impacto al caer, en estos casos también se precisa la participación de un *j'ilol* que se avoque a levantar el *ch'ulel* en caso de que sólo haya caído, pero si además fue atrapado por alguna deidad roja o negra, será preciso rescatarlo de sus enemigos.

En el caso de que la persona presente fracturas sin haber mediado golpe alguno, además de la intervención del *jtsac -bac*, se requiere la del *j'ilol* ya que las lesiones pueden ser resultado de *case mal ch'ulelal*, que en español significa quebradura de *ch'ulel*.

8.1.5. *Jtoibits* o *Kavildo vinic* o *Coponej'vits rezador* <a> de los cerros.

Se dice que el *jtoibits* o rezador de los cerros, quien es el depositario de los saberes necesarios para pedir a la Madre Tierra y a los *Anjel* protección y bonanza para la comunidad, tiene una doble labor. Primero, pedir a estas deidades que los elementos de la naturaleza requeridos para la sobrevivencia y el sustento de la humanidad, como son: el agua, los recursos forestales, las semillas de las plantas alimenticias, animales silvestres y de corral, sean administrados con suficiencia a través de una producción exitosa; que el viento, la lluvia, el calor, las heladas, sean proveídas con mesura para evitar desastres en la producción; que protejan las regiones a su cargo de la entrada de plagas y enfermedades para plantas y animales; segundo, pedir que la comunidad sea protegida contra las enfermedades, que los *Anjel* en forma permanente prevengan la entrada a la comunidad de enfermedades y otros males, como la guerra, presentes en otras comunidades y municipios; que los rechacen y “hagan que se den la vuelta”. Es decir, su práctica se mantiene en el ámbito de lo general, en el ámbito comunitario, donde no caben los casos individuales.

La formación de los rezadores de los cerros no necesariamente requiere de la fase onírica, sin embargo, no son pocos a los que se les entrega por esta vía. También se presenta el caso de que los ancianos de la comunidad sueñan en quien debe de recaer este

cargo y a la persona señalada se le nombra en una reunión comunitaria.

Las deidades que son mencionadas por los *jtoibits* en sus plegarias se reducen a Don Salvador, Jesucristo Padre Sol y las que habitan el interior de la tierra, los ojos de agua, ríos y cuevas, es decir, los *Anjel*, así como a la Madre Tierra.

En su labor, están obligados a realizar su ceremonial tres veces por año, en que tienen que ayunar y caminar de uno a seis días, recorriendo los diferentes lugares sagrados en que tienen que pedir por una buena producción y por la comunidad. Tiene que visitar cada cueva, cada cerro o montaña sagrada, cada ojo de agua, arroyo, riachuelo o río habitado por algún *anjel*. Para los efectos, en la comunidad se hace una colecta para la compra de velas, copal, flores y cuetes.

Particularmente se menciona que los campos de los *jtoibits* siempre son fructíferos, que el maíz y frijol de sus milpas es grande, abundante y libre de plagas.

Este cargo, como el de *j'ilol* tienden a desaparecer, los ancianos que aún se consideran tradicionalistas, han manifestado su preocupación porque, por un lado, cada vez menos aparecen nuevos *j'ilol* y *jtoibits*, así como que la gente ya no toma en cuenta a las deidades de la tierra, ya que conforme pasan los años es más difícil obtener las cooperaciones necesarias para realizar las ceremonias requeridas. Por lo mismo, la gente pelea más por la tierra; comunidades enteras son expulsadas como resultado de la guerra de baja intensidad, pierden sus hogares, la tierra y su producción.

También, debido a que ya no se respeta a las deidades de la tierra, las siembras se han visto afectadas por más plagas con la concomitante pérdida de las cosechas; han aparecido muchas enfermedades que antes no había tanto entre la población como entre los animales de corral. La responsabilidad sobre estos males se finca principalmente en el avance del protestantismo.

8.1.6. Culebrero.

Un cargo que no es fácilmente aceptado y, que de hecho, se reporta como a punto de desaparecer es el de culebrero. Quienes tienen el cargo de culebreros, se abocan a la curación de personas que han sido mordidas por víbora, procedimientos terapéuticos que implican además de un complejo ritual, en el que el rezo es fundamental, el manejo de una herbolaria muy particular y poco conocida. El temor implicado en este cargo reside en que el rezo tiene un orden rígido, que de ser variado o pronunciado en forma incompleta, se traduce en que el oficiante encontrará víboras al realizar sus labores agrícolas, bajo la leña, bajo su cama, en el lugar menos inesperado y será mordido.

Entre la materia sagrada que por medio del rezo se envía a las víboras destacan unas avispas a las que se conoce como alazanas, también se envían abejas y otros animales que, a su vez, son ponzoñosos.

8.2. RETRIBUCIÓN DEL *JPOXTAVANEJ*.

Respecto a la forma de retribución y su recepción son diferentes las posiciones. Hay a quienes se les indica que no pueden cobrar, es decir pedir algo en retribución por la labor de ayudar a sanar a la gente: tampoco recibir dinero, sólo maíz, frijol, verdura, fruta, refrescos, chicha dulce, animales de corral, ropa y leña. Para estos casos las deidades son enfáticas en cuanto a que el *jpoxtavanej* no puede pedir pago, que el mandato es un servicio y no un medio de enriquecimiento. Por lo mismo, se debe limitar a recibir lo que sea voluntad de las personas regalarles, bajo la amenaza de que si piden aparte de ser castigados se les retira el poder. Esta práctica la vemos con mayor frecuencia entre los ancianos, sobre todo en aquellos que no fueron sujetos de actualización en sus saberes, deberes y derechos. Pero también nos encontramos que a algunos *jpoxtavanej*, se les permite pedir como pago un pollo pequeño o un huevo, no más. En los textos, es notorio el hecho de que para la

reproducción familiar del *jpoxtavanej* los alimentos que a éste le son entregados como pago son de suma importancia.

Aunque con menor frecuencia que en el pasado, otra forma de retribuir el trabajo del *jpoxtavanej* es que los familiares del enfermo laboren en su parcela por la cantidad de jornadas que éste dedicó a ayudar a sanar a un determinado enfermo, a lo que se denomina “mano vuelta”. Se supone que esta modalidad, como las demás, el *jpoxtavanej* no debe insinuarla y mucho menos sugerirla, más bien la iniciativa debe correr por cuenta de los familiares del enfermo.

“2 ó 3 veces, me han ido a ayudar en mi trabajo, ya que ven que yo pierdo mi tiempo. Una vez me dijeron que se daban cuenta que pierdo mi tiempo y me mandaron 2 personas. A mí me dio pena, me puse rojo y no sabía cómo contestarles, ni cómo decirles que sí o que no, pero ellos empezaron a trabajar, y me preguntaron donde iban a empezar su trabajo. Ya no dije nada y les dije que muchas gracias que llegaron a ayudarme. Trabajaron 2 días, pero la verdad yo no les dije nada sino que ellos me quisieron ayudar, de su corazón, de sus sentimientos.”⁶

En el caso del dinero como pago existen diversas prácticas. Sin embargo, la tónica general es que no se debe de pedir como pago, y en caso de que la familia por no tener alimentos o por preferirlo así prefiera dar dinero al *jpoxtavanej*, es depositado por algún familiar del enfermo en su morral o bolsa, entregado a algún familiar del *jpoxtavanej* o, dado que éste no lo debe recibir en la mano derecha por el riesgo de quedar contaminado por la frialdad que le caracteriza, excepcionalmente se le entrega en la mano izquierda. En caso de que el dinero sea recibido con la mano derecha, se dice que el dedo gordo, con el que se pulsa, queda entumido e insensible al pulso, por lo que ya no se podrá diagnosticar por esta vía. Se hace mención de que cuando se ofrecen cantidades que rebasan los veinte o treinta pesos o, en el caso de los mestizos, que llegan a ofrecer hasta doscientos o

⁶ Colaborador Samuel, p. 22.

trescientos pesos, no se puede recibir, se les debe indicar que lo máximo que pueden aceptar es lo que corresponde a un jornal de trabajo.

En relación con los *jpoxtavanej*, o que pretenden serlo, que acostumbran cobrar, se dice que los enfermos que atienden, no sanan, porque han perdido sus poderes debido a que han pedido dinero, se dice que algunos llegan a pedir entre trescientos y cuatrocientos pesos e incluso pueden llegar a ser castigados con la muerte.

Los *jpoxtavanej* de Chamula relatan que hace algunos años, en días de fiesta, se acostumbraba llevar un regalo de alimentos a los *jpoxtavanej* que habían curado de una enfermedad grave a algún familiar: aves de corral, huevos, tortillas, refrescos, agua de caña, *pox* y pozol, y se quejan de que en la actualidad la gente ya ni los saluda y cuando bien les va, algunos les regalan un refresco, sino, cinco o diez pesos.

En la actualidad a los *jpoxtavanej* les es permitido pedir el costo de su pasaje, cuando el traslado para ver al enfermo lo hacen en transporte público, ni siquiera deben cobrar las plantas medicinales a los enfermos.

Una crítica generalizada, se refiere a aquellos *jpoxtavanej* que piden de las familias de los enfermos, demasiadas cosas, pollos grandes, demasiado maíz, frijol e incluso dinero tanto como el equivalente de uno o dos días de trabajo incluso algunos hasta más.

En el caso de los culebreros, se dice que la única cosa que pueden recibir es *pox* que además es utilizado para arrojarlo en el momento de curar y no para disfrute del culebrero, por lo mismo, no se les ofrece comida ni dinero como retribución.

El estigma del castigo por cobrar es algo siempre presente en el ánimo del *jpoxtavanej*. Entre los castigos que pueden ocurrir son la disminución de poderes e incluso la pérdida del mandato. Así que aún y cuando pueden recibir algunas cosas por su trabajo, están obligados a pedir perdón a las deidades celestiales por hacerlo:

“Si me entregan dinero, primero tengo que decir: “Señor Apóstol San Pedro, Señor Apóstol de las tierras, perdóname. Este dinero lo aceptó, pero Dios mío no lo estoy pidiendo, padre del Cielo no les estoy pidiendo el dinero a tus hijos, ellos me lo están regalando yo no les pido cantidades, por eso discúlpame que reciba ese poquito, pero lo voy a recibir.”⁷

En un caso, se nos indicó que para los efectos, durante 3 jueves se ofrendan 26 velas y se pide perdón por recibir la ayuda de los familiares de los enfermos.

Dos *jpoxtavanej* expresamente solicitaron permiso a las deidades celestiales para cobrar por sus servicios de ayudar a curar a la gente, aduciendo, como causal, el descontento que privaba en sus familias por las largas ausencias, así como bajo aporte económico y de producción implicado en la tarea de ayudar a salvar a la gente. Uno refiere que se le autorizó, pero que no puede pedir más del equivalente de un jornal (entre veinte y cuarenta pesos); el otro, señaló que no se le permitió el cobro directo, y, no sólo se le autorizó para recibir cualquier cantidad que le ofrezcan, sino que el Sr. Jesucristo le hizo entrega de cincuenta billetes de cincuenta mil pesos (viejos), lo que fue interpretado por este *j'ilol*, como que le había sido entregado el *ch'ulel* del dinero, lo que se tradujo en que fue buscado por enfermos provenientes de familias ricas, tanto indígenas como mestizas. También señaló que ya no recibe su retribución en especie, sólo dinero y que en sueños le hicieron saber que no debe de creer que si recibe el dinero con las manos, recibirá la frialdad del dinero, por lo que en adelante ya no se sujetó a esa regla. Respecto a este último, otros colaboradores afirmaron que cobra y mucho. Incluso, se sostiene que por esta razón ese señor ya no tienen poderes para ayudar a la gente.

Parece ser que la tendencia en cuanto al cobro va en aumento, sobre todo porque se observa en mayor medida entre los *jpoxtavanej* que viven en las cabeceras municipales o bien en la periferia de San Cristóbal. También se observa en mayor medida en los que

⁷ Colaborador Santiago, p. 20.

llegan a realizar sus prácticas médicas a las ciudades. En este sentido, se reporta el hecho de que los *j'iloletic* de la Cabecera de Chamula cobran entre doscientos y seiscientos pesos, motivo por el cual los residentes de este centro recurren a los *j'poxtavanej* que residen en los parajes. Asimismo, los reportes que hay sobre el cobro en Chenalhó, se circunscriben a la cabecera municipal.

Como resultado de las acciones de cooptación de *j'poxtavanej* que llevó a cabo el Programa Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad y que dio origen a la Organización de Médicos y Parteras Tradicionales de los Altos de Chiapas, A. C. (OMPTACH) a quienes se asociaron se les proveyó de una cantidad mínima de dinero. Por este motivo, se registró el caso de comunidades que consideraron que como los *j'poxtavanej* “[...] ya eran empleados del gobierno” ya no era menester ofrecerles algo a cambio de su labor, lo que significa que el modus vivendi, los mecanismos de retroalimentación positiva que posibilitan la práctica médica de los tzotziles se debilita, lo que constituye otro factor más a favor de una transformación radical o de su desaparición; de hecho, quienes pasan por este trance, aseguran que si la gente nos les retribuye su trabajo, no tienen posibilidad de seguirlo realizando, ya que de eso es de lo que han vivido y, por lo mismo, tendrían que buscar otras fuentes de trabajo.

En resumen, se puede observar una tendencia a modificar los patrones de retribución por el trabajo realizado por los *j'poxtavanej*, en el sentido de que anteriormente se privilegiaba ofrecer mano vuelta y especie.⁸ En la actualidad casi no se observa la retribución con mano vuelta, y cada vez menos el pago en especie y más en dinero. Considero que esto responde, predominantemente, a la proletarización de la población por efecto de la carencia de tierras, del empobrecimiento de los suelos, con menores cosechas y

lo que queda de la producción agrícola, se aboca predominante a la producción de hortalizas para la comercialización y una mínima parte de maíz y frijol, en ocasiones una extensión equivalente al del solar de una casa, lo que más bien viene a constituir una acción ritual, más que buscar la reproducción a partir de la producción de maíz y frijol, que en la actualidad más bien se compran.

8.3. RELACIÓN *JPOXTAVANEJ*-ENFERMO-FAMILIA.

Cuando el enfermo no está muy grave, él o ella y uno o varios familiares, sino, sólo los familiares llegan a la casa del *jpoxtavanej* a solicitarle ayude a sanar al enfermo o que tenga a bien ir a ver una persona grave. Este hecho marca el momento en que se establece la relación entre el *jpoxtavanej* la familia y el enfermo. Idealmente, como se ha señalado en otros apartados, el *jpoxtavanej* accede a la solicitud y procede a atender al enfermo o, bien, en compañía de quienes le solicitan y su acompañante personal, acude al llamado.

En la dinámica de diagnóstico y tratamiento, el enfermo, por lo general, guarda una actitud pasiva y silenciosa. En caso de que el *jpoxtavanej* formule alguna pregunta sobre el caso o sus antecedentes, quien da respuesta siempre es un familiar.⁹ Cuando el práctico ha establecido el diagnóstico y los procedimientos que seguirá para ayudar a sanar al enfermo, también se dirige a uno de los familiares del enfermo para solicitarle los consiga o vea que sean preparados.

La familia del enfermo siempre se encuentra presente y realiza las acciones que el *jpoxtavanej* indica y requiere para ayudar a sanar al enfermo, sea que se trate de escoger un pollo del corral, de proporcionarle velas o materia sagrada de otro tipo o cocinando los

⁸ Holland, *op. cit.*, p. 201.

⁹ Llama la atención que cuando los mestizos de San Cristóbal o de los municipios aledaños asisten a un servicio médico, el enfermo siempre va en compañía de un familiar quien presenta el caso al médico y da

alimentos y empaquetando aquellos con los que se piense retribuir el trabajo realizado.

Entre las actividades más complejas en que participa la familia del enfermo, es cuando el enfermo requiere un baño de purificación. Sobre el particular, se requiere de seis personas para que busquen el agua sagrada, además de la búsqueda de plantas aromáticas y la preparación de un espacio sagrado en el que puede haber un arco y un altar.

Cuando el padecimiento ha sido causado por los pecados de un tercero, en ocasiones el *j'ilol* lo convoca para azotarlo para con ello lograr el perdón de la falta y con ello salvar al enfermo.

El manejo de ciertos pecados, como aquellos que podrían implicar el rompimiento familiar, como la bigamia o bien, hechos de sangre por venganza, requieren por parte del *j'ilol* un tratamiento delicado, tal que al recibir el mandato se les indica y se les exige el compromiso de guardar el secreto sobre éstos y limitarse a pedir por su perdón. En el pasado se tenía por costumbre señalar a las personas que se suponía habían puesto la enfermedad o, bien, acusar a los bigamos, lo que frecuentemente suscitaba hechos de sangre, que las más de las veces alcanzaban no sólo al supuesto autor sino a familias completas. La forma de proceder era decapitando a los supuestos enemigos. Estos hechos trágicos aunque en forma esporádica aún llegan a presentarse.

8.4. DIAGNÓSTICO.

Los elementos y técnicas diagnósticas a que recurren los *j'poxtavanej* son seis, algunas son exclusivas de cada especialidad y una es general, son: la observación directa, el interrogatorio y la palpación que ocurren en el plano corporal y, en el plano de lo sobrenatural, la pulsación, la revelación onírica y la revelación mental.

respuesta a sus preguntas, lo que no deja de llamar la atención e incluso ser molesto para algunos, acostumbrados a una relación médico-enfermo directa sin intermediarios.

8.4.1. Observación, palpación e interrogatorio.

En el plano de lo corporal, los recursos de la observación directa y el interrogatorio, son empleados en todos los cargos y los únicos de que disponen quienes sólo tienen el cargo de *j'ac'vomol*; a ésta, se suma la palpación que sólo es privilegio de los *jtsac-bac* y las *jvetom*, limitándose, en los primeros, a observar y tocar la parte lesionada y, en las parteras, a la observación de la mujer y la exploración del abdomen de la embarazada. Al interrogatorio también se le ha denominado “confesión”, sobre el particular, tanto Guiteras como Holland reportaron en la década de 1960, una para los *j'iloletic* pedranos y el otro para los andreseros, que con el enfermo se usaba hacer un recuento de faltas y transgresiones con objeto de identificar aquel o aquellos que hubieren ofendido a alguna deidad o persona, muerta o viva.¹⁰

8.4.2. Pulsación.

El diagnóstico a través del pulso y la revelación son privilegio exclusivo del *j'ilol*, y lo distinguen de los otros *jpoxtavanej*.

La pulsación, o pulsear, como refiere Hermitte, es un mecanismo de diagnóstico común entre los mayas.¹¹

Como se señaló en otro apartado, la pulsación le es entregada al predestinado a *j'ilol*

¹⁰ Guiteras, *Los peligros...*, p. 127; Holland, *op. cit.*, p. 185; Pozas, *Chamula*, p. 217.

¹¹ Hermitte, *Poder sobrenatural...*, p. 126; Köhler, *Chonbilal ch'ulelal*, p. 23; Pozas, *op. cit.*, p. 217; al respecto Holland, *op. cit.*, p. 184, señala: “Como lo encontró Villa Rojas, *El nagualismo...*, p. 584, entre los tzeltales, el curandero “habla con el espíritu” tomando el pulso, e intenta adivinar la situación del animal compañero así como la naturaleza de la enfermedad. Los curanderos tzotziles, como los antiguos maya-quichés, Goetz y Morley, 1950: 168, y otros grupos contemporáneos de los altos, como los Kanjobal, Los Chuj, LaFarge, 1947: 150, y quizá otros más, son supuestos poseedores de una visión extraordinaria que les permite ver a grandes distancias y buscar a los animales compañeros; una vez que determinan con exactitud lo que le sucede al animal compañero de sus enfermos, envían al suyo propio para que lo regresen a su montaña sagrada. Si aquel se halla bien cuidado y en su lugar correspondiente en la montaña sagrada, el pulso es fuerte y regular y, por tanto, la persona se encuentra bien; pero si el animal compañero está fuera de su lugar y sus relaciones con el resto del grupo han sido perturbadas, el pulso será débil e irregular y la persona estará enferma. Si el animal compañero se ha caído de la montaña sagrada, el pulso late en una forma y si ha sido

durante la formación onírica, en que se le adiestra en su uso. Mediante la pulsación de diferentes deidades y animales que se presentan en los sueños, se le muestra al predestinado como se manifiestan las palabras y señales de las deidades a través de la sangre. Se da el caso de que la deidad que está siendo pulsada, explique al predestinado los diferentes signos que en su sangre se presentan, hasta que el predestinado a obtenido la destreza necesaria.

Al predestinado a *j'ilol*, se le indica que para tomar el pulso debe valerse exclusivamente del pulgar de su mano derecha. Para hacerlo, he observado dos procedimientos, en el primero, el *j'ilol* sitúa la palma de su mano derecha abarcando la parte posterior de la muñeca del enfermo para, cómodamente, colocar el dedo pulgar sobre la parte anterior de la muñeca, abarcándola toda; en el segundo, el *j'ilol* toma el antebrazo de la persona con ambas manos y sitúa el pulgar derecho sobre la cara anterior de la muñeca.

Se dice que antes de adquirir el poder de la pulsación, el dedo pulgar derecho está entumido y que mediante un reflejo emanado por las deidades que entregan el mandato, el entumecimiento desaparece. Incluso, se dice que todo lo que se recibe como parte del mandato llega por la mano derecha y más específicamente por el dedo pulgar derecho.

Mediante el pulso, es decir, a través de la sangre del enfermo las deidades le hablan al *j'ilol*:

“Entonces, me pulsé solo, y sentí que mi vena hablaba tal como me dijeron en mi sueño. Mi pulso me dijo que mi enfermedad se trataba de un castigo porque no obedecía: ‘[...] así que trata de curarte y de ahí vas a salir a rezar con todo lo que has recibido.’ Eso es lo que me dijo mi mano, así me dijo mi pulso y fue allí donde le eché ganas para aprender.”¹²

Al pulsar, el *j'ilol* entra en conocimiento de las causas del problema o problemas que

golpeado o vencido por algún nagual, late en otra forma. Cada enfermedad, por lo tanto, ocasiona una pulsación específica que el curandero sabe reconocer por adivinación.”

aquejan al enfermo; qué o quién lo produjo; los pecados o delitos que le preceden; el estado en el que enfermo se encuentra; los signos y síntomas; la gravedad; el pronóstico; las acciones que será preciso realizar para ayudar a su enfermo a recuperar la salud, es decir, la materia sagrada que se requerirá, en cuanto a tipo, tamaño y color; su distribución en el altar; por último, el tipo y el número de rezos que se precisan, así como el horario en que se deberá hacer. Como señala Hermitte:

“Ya no se hace otro examen del enfermo, puesto que el “mensaje del pulso” es considerado como suficiente por el *poshtawaneh*.”¹³

La pulsación, le indica al *j'ilol* las enfermedades que llegan a la persona por intermedio de los *ch'ulel* y de los *vayijelil*; el tiempo que una persona vivirá, es decir la situación en que está su vela de la vida; las deidades le indican cuando se valen de una enfermedad para dar una señal y/o probar a un futuro *jpoxtavanej*; o la cantidad de poderes que una persona tiene.

A través de la pulsación al *j'ilol* se le hace llegar toda la información que requiere sobre su enfermo y sus circunstancias, por ello le es innecesario interrogar a los enfermos o a la familia. El pulso, incluso, indica si el enfermo durante el interrogatorio ha ocultado algún dato importante para su padecimiento o si miente sobre algún aspecto.

Cabe resaltar que para el diagnóstico es de particular importancia determinar los pecados o delitos que han dado lugar a la enfermedad y, que en muchos casos, particularmente entre las mujeres, el enfermo por pena o miedo prefiere ocultar. A través del pulso el *j'ilol* entra en conocimiento de estos hechos y en aquellos casos en que apuntan a una crisis familiar, como en el caso de la bigamia, o en situaciones en que externar el origen del padecimiento puede apuntar hacia hechos de sangre, se los guarda para sí, y sólo los toma en cuenta para

¹³ Colaborador Pablo, p. 2.

pedir por el enfermo.

“Bueno, a veces puedes provocar problemas entre el hombre y la mujer, entre familiares. Por ejemplo, cuando una mujer enferma no quiere hablar sobre la causa de su enfermedad, yo puedo saber donde la encontré, si es mal echado o si es otro problema. Entonces, yo se lo puedo decir. Lo supe por su pulso, porque es en el pulso donde yo veo la enfermedad, no así nomás, sino que tengo que pulsar, sentir cual es la enfermedad, si viene de frío, de caliente o de medio caliente.

De allí, Cuando la mujer está solita, le puedo explicar que tiene esa enfermedad porque se encontró con algún problema: porque habló, porque un señor se quedó enamorado de ella o porque le hicieron mal. Yo le puedo contar todo a la mujer, pero sólo cuando no está su marido, y también cuando ella quiere.”¹⁴

La utilidad que reviste la pulsación no se limita al diagnóstico inicial, sino también le indica al *j'ilol* en que medida el enfermo mejora o empeora. por ello, mientras reza para ayudar al enfermo lo pulsa repetidamente,¹⁵ de esta manera entra en conocimiento, por ejemplo, de si las deidades que han mantenido un *ch'ulel* en cautiverio están dispuestas a soltarlo o no, y si ya lo han hecho, si éste ha vuelto al cuerpo o no; le indica al *j'ilol* si los procedimientos terapéuticos que emplea están resultando efectivos o no para ayudar a sanar al enfermo; sino, para recorrer los diferentes estratos del mundo buscando a un *ch'ulel* que ha sido vendido.

Por otro lado, además de lo que las deidades dicen a través de la sangre, los *j'iloletic* complementan la información diagnóstica a través de las características físicas del pulso, que le da, por ejemplo, la posibilidad de determinar si el padecimiento que aqueja al enfermo es frío o caliente:

“Por eso somos pulsadores porque detectamos por medio del pulso, por ahí sentimos si la enfermedad viene por frío o por calor; si es una enfermedad buena o mala.

¹³ Hermitte, *op. cit.*, p. 127.

¹⁴ Colaborador Antonio, p. 25.

¹⁵ Lo mismo reporta Holland, *op. cit.*, p. 194, para los tzotziles de San Andrés.

Por ejemplo: Si es por frío, la sangre se siente muy lenta como que no tiene ganas de caminar; se siente si fueron a rezar al panteón para pedir la enfermedad, porque el panteón es muy frío, las cuevas también son muy frías.

Existen tres tipos de pulso frío que se parecen, pero son diferentes, algunos pulsos señalan enfermedades que son más peligrosas que otras.¹⁶

A los *j'iloletic* en ocasiones por las características de la enfermedad o porque el Diablo ha puesto un tapa ojo, se les dificulta escuchar el pulso. Cuando esto sucede se puede aplicar el siguiente “secreto”: se muelen tres cabezas de ajo con un puño de sal y se untan en los brazos del enfermo, luego se chupan las muñecas, lográndose con ello romper con el bloqueo que el Diablo ha puesto a la circulación de la sangre; en otro caso se nos señaló que basta con aplicar la sal y chupar.

8.4.3. Revelación mental y onírica.

Tanto el diagnóstico por la vía onírica como el mental no constituyen una condición común a todos los *j'iloletic*, sino que sólo es don de algunos. Por otro lado, resalta su importancia como un elemento común al entorno mesoamericano, donde la revelación onírica muestra la importancia que reviste el sueño en muchos de los aspectos de las culturas cuya raíz radica en el complejo religioso mesoamericano.¹⁷

“[...] algunas enfermedades son muy rebeldes y si yo no logro encontrarlas en el pulso, luego sueño qué enfermedad es.”¹⁸

En un caso se nos refirió, que los pormenores sobre el diagnóstico y formas de ayuda para algunos enfermos son revelados al *j'lol* por la vía de la mente, es decir “llega a la mente”, mientras se dirige a atender a un enfermo por primera vez o, si no, en el momento en que entra en contacto con éste. En tanto que las revelaciones oníricas son bastante más comunes

¹⁶ Colaborador Samuel, p. 28.

¹⁷ Signorini y Lupo, *Los tres ejes...* p. 123, resaltan la importancia de la revelación onírica en el diagnóstico entre los Náhuas y totonacos de la Sierra Norte de Puebla.

¹⁸ Colaborador Samuel, p. 30.

que las mentales.

En las revelaciones oníricas diagnósticas, las deidades que han acompañado y protegen al *jpoxtavanej*, lo ponen al tanto del tipo de enfermo que los visitará, la enfermedad que le afecta y las acciones terapéuticas que habrá de realizar. Este aviso en ocasiones ocurre con tiempo suficiente como para que el *jpoxtavanej* tenga a la mano los materiales que requerirá para ayudar a sanar al enfermo.¹⁹

Un *j'ilol* refiere que frecuentemente no siente nada cuando pulsa, sin embargo las cosas siempre se le aclaran a través de sus sueños.

8.5. ACTOS Y MATERIALES.

8.5.1. Materia sagrada.

Distinguiamos, con Aguirre Beltrán²⁰ entre materia sagrada preventiva y la de ofrenda para diversos motivos.

8.5.1.1. Materia sagrada preventiva.

Entre la materia sagrada considerada dentro del orden de lo preventivo de que hacen uso los tzotziles que nos ocupan, tenemos, en primer término y como de uso más generalizado el *pilico*, que es una mezcla molida hecha a base de *moy* (tabaco silvestre), aguardiente y cal. Se sabe que el uso de este compuesto es de dominio amplio en lo que fuera Mesoamérica, incluso existen referencias a la misma hechas por el padre de la Serna entre los Náhuas, entre los que se conoce como *tenex yyetl*.²¹ El *pilico*, como ya se mencionó protege a las personas contra: el rayo, los *pucujetic* y el ataque de Demonios

¹⁹ Al respecto Hermitte, *op. cit.*, p. 82, dice sobre los pinoltecos: "Los sueños indican al *poshtawaneh*, a lo largo de toda su práctica, cuáles son las medicinas adecuadas y si el enfermo se va a curar o si va a morir. Es el *ch'ulel* (el espíritu) el que deja el cuerpo durante el sueño y habla con el espíritu de otras personas. Visita lugares lejanos y sólo al regresar al cuerpo la persona se despierta y sabe lo que ha estado haciendo. El cuerpo estaba descansando pero el espíritu andaba por ahí, viendo cosas, hablando actuando."

²⁰ Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 203-204.

²¹ *Ibidem*, p. 129; Quezada, *Enfermedad...*, p. 57.

como la *Xpaq'uinte'*, el *j'ic'al* y el *Muc'ta pixol*; además, al ser masticada, hace desaparecer la sensación de hambre, la fatiga y quita el dolor abdominal.

Con propósito preventivo también son usados el ajo, la sal y el tabaco, planta, esta última, que destaca en toda Mesoamérica como uno de los principales recursos utilizados en las diferentes medicinas, y sobre la cual Quezada nos dice, en relación con los Náhuas:

“[...] el tabaco, llamado en la época prehispánica *picietl* (*Nicotiana rustica*) y (*Nicotiana tabacum*), era atributo de los curanderos cuando aparecían danzando en la fiesta de *Ochpaniztli* dedicada a la diosa *Tlazotéotl*, protectora de curanderas y parteras. Por sus propiedades narcóticas en la Colonia se usaba en limpias, friegas, emplastos, infusiones y lavativas; pero la utilización ritual más importante era en forma de cigarro para fumarlo arrojando el humo sobre el enfermo, a veces, sólo el curandero y otras todos los asistentes.”²²

8.5.1.2. Materia sagrada para ofrenda.

Por otro lado, la materia sagrada que, en particular es la que nos interesa tratar en este apartado, es la de ofrenda, específicamente la utilizada para ayudar a recuperar la salud de un enfermo, sobre el particular Signorini y Lupo nos dicen:

“Quien desarrolla su acción [...] encomendándose a Dios y los santos, lo hará con una actitud de fervorosa y resignada devoción, ofreciendo dones propiciatorios que, sin embargo, sabe que no podrán ser nunca constrictivos para la divinidad, por su naturaleza incoercible y siempre justa en sus decisiones cualquiera que séale sufrimiento humano que inflinge. Pero la certidumbre que <<la estirpe de los dioses es fiel>> invita a la esperanza.

Por otra parte, las ofrendas son perfectamente congeniales con la naturaleza divina de las entidades a las que se dirigen y el tipo de relación que el hombre mantiene con ellas.”²³

La materia sagrada que es entregada en sueños a los diferentes *j'poxtavanej*, pero específicamente a los *j'iloletic*, consiste en una o varias cruces, arcos adornados con plantas

²² Quezada, *op. cit.*, p. 57.

²³ Signorini y Lupo, *op. cit.*, p. 90.

y flores, velas, veladoras, *Pom* (copal)²⁴, plantas, animales, tecomates, refrescos y *pox* o *chicha* (trago o aguardiente).

Al pulsar, a cada *j'ilol* las deidades le indican la posición que para cada caso específico deberán tener los diferentes elementos de materia sagrada mediante los que se conforman los altares.

Cruz.

Entre la materia sagrada que se les entrega a los *j'iloletic*, están las cruces, que en cada caso varían en tamaño. En un testimonio se nos indica que la Cruz que le fue entregada al predestinado era aproximadamente de un metro y medio. En el sueño, se hace entrega de la Cruz o cruces indicándosele al soñante que tiene que fabricar unas semejantes a las que se le muestran en el sueño, para ser colocadas en el altar de su casa. Con ello se entiende que las cruces quedan permanentemente en esa posición y no son trasladadas a cada ceremonia curativa. Al menos, en la práctica, se ha observado que los *j'iloletic*, se instalan en el altar que está a la mano, para realizar su trabajo.

Siempre que se realiza una curación debe haber una o varias cruces presentes en el altar que se prepara con la ofrenda, ya que ésta constituye la protección del oficiante, de hecho constituye la parte más importante del altar, toda vez que además de ser la principal protección del oficiante, a través de ella se conectan los diferentes planos.

Fuego.

En términos de importancia, el fuego, representado por velas y veladoras se sitúa en el segundo plano jerárquico del altar, en torno a la Cruz. El fuego es el reflejo del cuerpo de

²⁴ Se hace la distinción entre incienso y copal, en relación, primero con la manufactura, ya que el incienso, sobre todo el consumido en el referente inmediato de los tzotziles, es decir, la Iglesia católica, es manufacturado, y empleado fundamentalmente en éste ámbito, mientras que el copal tiene su origen en

quien ofrenda. Las velas y veladoras que se entregan a los *j'iloletic* tienen diferentes tamaños. las grandes, exclusivamente de color blanco, se emplean menos, predominantemente para alargar la vida y para pedir por el progreso económico. Fuera de eso, por la razón de que *Riox* no quiere aumentar la pobreza de sus hijos cargándolos con el alto costo que representa el uso de velas grandes; se prefieren las velas medianas y chicas; así mismo, se les entregan velas de diferentes colores: blancas, verdes, rojas negras y amarillas, con diferentes propósitos cada una.²⁵ En la entrega de velas, las deidades son muy específicas y contundentes en cuanto al tipo que debe ser utilizado según la acción a realizar, se les explica cuales son para alargar la vida, para los *ch'ulel*, para el despreciado de *ch'ulel*, para allegarse el favor de la Madre Tierra o para las cuevas. En caso de que no se respeten las indicaciones, las ofrendas no son recibidas, lo que se traduce en que no sólo no mejora el enfermo sino que incluso puede agravarse.

Pom (copal).

El *pom* (copal) ocupa el tercer sitio jerárquico dentro del altar, representa “la fuerza de nuestra sangre”, se coloca en forma de pequeñas esferas, dentro de un recipiente en el que se utiliza carbón para hacerlo arder. Guiteras reportó que los *j'iloletic* pedranos de la década de 1960, utilizaban el *pom* de la siguiente manera:

resinas de ciertas plantas, y su referente son las ceremonias que tienen un contenido en el que predomina lo autóctono.

²⁵ Guiteras, *op. cit.*, p. 239-240, señala: “Las velas son indispensables y pueden constituir el único objeto ritual cuando las plegarias se dicen en la iglesia. (Las oraciones del templo son siempre precedidas por las que se dedican “en la tierra” a las deidades paganas.) Las que se dicen sin la presencia de una imagen sagrada han menester de ramas verdes de pino y de liquidámbar, que clavadas verticalmente en el suelo o piso de la casa, personifican a los dioses y al alma, respectivamente. En este caso no pueden faltar las velas y el incienso. Las velas son blancas o negras. Las negras se emplean en conexión con la muerte y los difuntos. El número de velas se relaciona, por lo general, con el de personas implicadas: cuando se ocupa un nuevo hogar hay una por cada miembro de la familia, o cuatro por la casa; para pedir la muerte se emplean trece velas negras, o las blancas cortadas hasta poco más o menos tres centímetros de largo; y para rogarle al interior de la Tierra que aplaque la cólera de los muertos se requieren nueve.”

“El número de piñitas de incienso depende del de las deidades que se nombren en la plegaria o fórmula: siete, para recobrar un alma perdida (tres por el alma y cuatro por la superficie de la Tierra); cuatro, al recoger mieses; nueve, cuando se hace mención de las regiones que están bajo la superficie terrestre; y trece para privar de la vida a un ser humano o un animal. Las piñitas de incienso son diminutas cuando se les dedican a los muertos o cuando se ofrecen con el propósito de tomar una vida.”²⁶

Plantas.

Las plantas ocupan el cuarto lugar en el altar, representan el crecimiento de la vida y la salvación. Entre las plantas que forman parte de la materia sagrada, se mencionan puntas de ocote (*Pinus pseudotrobus* Lindl.)²⁷ de tilil (*Tilia mexicana* Schl.), rosas (*rosa* sp.), punta de liquidámbar (*Liquidambar styraciflua* L.),²⁸ kos, punta de laurel (*Nectandra reticulata*), que dan poder y bendición al *j'ílol*, y con las que se acompaña el rezo; tres puntas de Saúco tierno (*sambucus mexicana*), que son empleadas para la recuperación de los *ch'ulel*, tabaco, *papante*, *papantl* o *tabaco-te*, ajo grande y chico, hierba del zorro (probablemente *Guadichaudia mucronata*), espina de dormilón (que se usa para sacar la envidia y borrar algunos pecados), *concon*, *lich ich*, *loch inch ich*, *pich it* y *lots'ob chi'x* que se traduce al español como dormilona y que viene a ser la (*mimosa púdica* L.), también conocida en tzotzil como *lodomch'is*.

Al *j'ílol* en sueños se le indican los procedimientos a seguir con cada planta, en caso de ser materia sagrada, su disposición en el altar e, incluso, las formas de su aplicación cuando se usan en contra del mal echado. Cabe señalar que las plantas sagradas entregadas a cada *jpoxtavanej*, pueden variar, sin embargo, indefectiblemente reciben ajo, *papante*, *papantl* o *tabaco-te* y tabaco, que vienen entonces a ser la materia sagrada de mayor importancia. A

²⁶ Guiteras, *op. cit.*, p. 240.

varios de los *jpoxtavanej* colaboradores, estas plantas les fueron entregadas como jóvenes arbustos que tienen la obligación de mantener y cuya sobrevivencia depende del cuidado y amor que se tenga para con la práctica.

También cabe mencionar la utilización de flores para adornar los altares, lo cual tiene como propósito ofrendar el aroma a las deidades. se éstas se utilizan las que están disponibles en las diferentes épocas del año.

Tecomates.

Adicionalmente se les entregan unos pequeños tecomates, envases hechos de calabazo seco (*Crescentia cujete* L.), que sirven para el llamado de los *ch'ulel*, que por alguna razón permanecen fuera del cuerpo de la persona, hecho que es causa de enfermedad.

Agua sagrada.

Otro elemento de la materia sagrada, es el agua que proviene de manantiales que son considerados como sagrados, aguas no destinadas al consumo cotidiano, sino para la purificación y la eliminación de algunos males que afectan a la gente, cuya localización es entregada por los *anjel* y que, por lo general, se encuentran en escarpadas cumbres o en el interior de cuevas:

“El agua sagrada es del Señor Jesucristo, de los apóstoles y de los ángeles. Se busca para bañar a los hijos de Dios, para que estén perfumados, para que los reciban, para que así le den ganas de recibirlos bien, porque por no estar perfumados, por no tener aromas, por eso están despreciados en la Tierra y en el Cielo.

Para acarrearla, son elegidos 6 hombres que van hasta la punta de los cerros, a buscar donde sale de la piedra, esa es el agua sagrada.”²⁹

²⁷ Pitarch, *Ch'ulel*, p. 221, señala que entre los cancuqueros se coloca dos ramas de pino en forma de arco, por encima de la Cruz, lo que se dice tiene la cualidad de abrir la Cruz comunicando el plano terrestre con los planos extraterrestres.

²⁸ El pino y el liquidámbar fueron reportados por Guíteras, *op. cit.*, p.240.

²⁹ Colaborador Santiago, p. 28.

El acceso a estos manantiales está limitado a aquellos *jpoxtavanej* a los que les son entregados y los 6 legos que, eventualmente, son designados por estos para coleccionar el agua para bañar a los enfermos que lo requieren. Un colaborador refirió que en uno de éstos, hay dos barreras sobrenaturales, la primera guardada por 13 apóstoles, además de dos *anjel* que siempre están parados en los costados de la fuente. A quien se aventura en busca de estos ojos de agua sin las autorizaciones pertinentes le puede acaecer algún mal.

Pox, chicha y refresco.

Otro tipo de materia sagrada que reciben los *j'iloletic* son el *Pox* y la *chicha* (trago o aguardiente de caña), sin embargo se les aclara que no constituyen una ofrenda para la divinidad benigna (Dios, Vírgenes y Apóstoles), sino que pertenece al Diablo y se utiliza para confundirlo, por lo mismo, no debe de ser ingerido durante las ceremonias de curación, lo que se hace es que se da un trago y se rocía sobre las velas y plantas que han sido colocadas como parte de la ofrenda que se dirige a *Riox*. La divinidad también enfatiza que no se debe ingerir el *pox*, porque los sentidos se aturden y entonces no es posible distinguir claramente qué sucede con la enfermedad.

Es importante destacar que hasta hace algunos años el *pox* constituía un elemento central en los rituales curativos,³⁰ como materia sagrada dedicada a las deidades del Cielo, para las que su olor y calor era alimento. a partir de la presencia del protestantismo en la región y de la consecuente satanización del consumo de alcohol, aunado a las campañas antialcoholismo, es evidente el cambio que se suscita en el uso del alcohol dentro del ritual

³⁰ Sobre el particular, Holland, *op. cit.*, p. 190, menciona: "La bebida ritual del aguardiente, es otro importante aspecto de las curaciones. El orden en el que los participantes beben está rígidamente sujeto a las consideraciones de la edad y la importancia que cada uno tenga. El primer vaso se ofrenda a los dioses de linaje, salpicando su contenido sobre las plantas del altar; el segundo es para el curandero y los siguientes se beben en orden de edad y sexo. El hombre más viejo bebe después de que lo ha hecho el curandero; sigue luego el que le sigue en edad al anterior y así sucesivamente."

para ayudar a sanar a las personas. Las deidades instruyen, a través de los sueños, a los *j'iloletic* respecto al uso que en adelante pueden hacer del *pox*:

“Primero, te entregaron el *pox*, pero ahora te quiero decir que no lo debes de usar, así que te lo vine a quitar. El trago no es nuestro, es del enemigo, y te lo digo para que lo sepas y lo tengas en tu mente.

El problema con el trago es que cuando se emborrachan empiezan a pelear y se hacen daño, por eso no quiero que lo uses. Sin embargo, puedes usar un poquitito para tirarlo donde están tus velas y tus plantas cuando estés rezando, es lo único.

Pero insisto, el *pox* no es para que tú lo tomes, no, porque sino no vas a poder enfrentar los problemas. En lugar de eso sólo puedes usar refresco o también agua simple o con un poco de sal o de azúcar.”³¹

En la época en que las prácticas en torno al uso del *pox* fueron oníricamente actualizadas en el sentido de dejar de ser materia sagrada ofrendada a las deidades celestiales, para pasar a ser usado para confundir al Diablo, surge, “como secreto” la posibilidad de usar refrescos en lugar del *pox*, durante las ceremonias para ayudar a sanar. Entre los factores que considero influyeron de forma importante en esta actualización, tenemos, por un lado, la satanización que hicieron las sectas y denominaciones calvinistas respecto al uso del alcohol, como parte importante del mensaje proselitista que dirigieron a los potenciales conversos y, por otro, la consolidación del monopolio de los “Tuxumes” de Chamula, sobre la distribución del refresco en las zonas indígenas.

Animales.

Por último, tenemos el uso de animales como materia sagrada, de estos destaca la gallina que, necesariamente, debe ser negra, particularidad común en Mesoamérica,³² utilizada con dos propósitos terapéuticos: en el primero, como el *pox*, es para ser entregada al Diablo y sus huestes, con objeto de ser intercambiadas por los *ch'ulel* caídos y en poder

³¹ *Ibidem.*

³² Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 251-252.

de estos seres.³³ Sobre la base de los hallazgos de Pitarch en el municipio tzeltal de Cancú, en relación con el *ch'ulel*, considerado como el ave del corazón,³⁴ y la referencia de Guiteras³⁵, respecto a que su colaborador [Arias Sojom] de Chenalhó “[...] describió el alma que es comida como un pájaro o un ave de corral”, entiendo que dicho intercambio tiene el sentido de intercambiar un ave por otra, aunque, como refiere el colaborador MIGUEL³⁶, saben que es para entregársela al Diablo, pero no saben por qué ni para qué. El segundo propósito es el de transferir el mal del enfermo a la gallina, sobre este punto, Aguirre Beltrán nos dice:

“El sacrificio de esas aves y su destrucción forma parte de métodos de traspaso que han llegado hasta nuestros días con la designación de “limpia”. Limpieza, esto es, purificación y deshechizamiento o curación en el plano del pensamiento místico, son palabras sinónimas y acciones idénticas. Con el pollo o gallina - que debe ser de color negro cambujo - se restriega el cuerpo del enfermo o la parte dolorida y, a medida que el mal se transfiere al ave, ésta experimenta el daño de modo que al terminar la operación mística el ave agoniza. Finalmente se la degüella, la sangre se vierte sobre el enfermo para aprovechar su vigor sobrenatural y se entierra el ave endosada junto con materias - yerbas, imágenes mágicamente potentes - que destruyen el maleficio.”³⁷

El ceremonial con la gallina consta de varios pasos, con diferencias significativas de un *jpoxtavanej* a otro. En lo que sí existe una general coincidencia es en el primer paso, que consiste en pasar la gallina negra por todo el cuerpo del enfermo, barriendo, primero, desde

³² Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 251-252.

³³ Köhler, *op. cit.*, p. 165, reporta lo mismo para los tzotziles de Chalchihuitán. En relación con los chamulas, Pozas, *op. cit.*, p. 218, señala: “El gallo, o la gallina, debe prepararse para la curación; su función es de importancia en caso de que el enfermo tenga akchamel: el pucuj, chulel del brujo, tiene amarrado al chulel del enfermo porque se lo quiere comer; para evitarlo, hay que darle carne y así los suelta; ningún Ijol puede curar sin matar, porque los animales tienen también chulel; cuando se mata el gallo, el chulel del pucuj, hambriento, se come al chulel del gallo y suelta al chulel del enfermo y éste sana; naturalmente que al soltarlo queda un poco maltratado y por eso no sana luego.”

³⁴ Pitarch, *op. cit.*, p. 73.

³⁵ Guiteras, *op. cit.*, p. 244.

³⁶ Colaborador Miguel, p. 43

³⁷ Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 251-252. Al respecto, Köhler, *op. cit.*, p. 165, menciona que el no encontró este dato entre los tzotziles, así que posiblemente todo este concepto sea una adquisición reciente.

el hombro derecho, para salir por la pierna izquierda y luego partiendo del hombro izquierdo hacia la pierna derecha, trazando con ello una Cruz imaginaria.

En cuanto a los siguientes pasos, es donde se suscitan diferentes prácticas, con diferentes sentidos: unos, establecen que la gallina no debe de ser sacrificada, es decir que una vez que han barrido con ésta al enfermo, la sueltan. Quienes sostienen esta práctica, señalan como razón, que mantenerla viva tiene la función de confundir al Diablo y sus huestes, cegándoles “[...] es el tapa ojos del Diablo, de Satanás y de los envidiosos.” Otro colaborador nos indicó que al soltar el ave se observa como llegan diversos animales a comerla: gatos, coyotes, zopilotes, águilas y otros. Considero que esta opción está directamente relacionada con el sentido terapéutico de transferencia del mal al ave.

La otra posición es la de sacrificar el ave, acción más bien vinculada al intercambio de *ch'ulel*, que necesariamente requiere del sacrificio del ave para estar en posibilidad de concretar la transacción en el plano sobrenatural, lo que, a su vez, se traduce en dos prácticas diferentes, los que rompen el cuello de la gallina decerebrándola, para depositarla en el altar y los que la degollan para depositar parte de su sangre en el altar, que al igual que el *pox*, constituye nutrimento para las deidades del mal.

De entre estos últimos, se distinguen aquellos que disponen de la gallina para alimento de los asistentes a la curación y los que afirman contundentemente que la gallina no debe de servir como alimento de la gente por contener el mal que absorbió del enfermo.

Medios

Por otro lado, hay que mencionar que algunas cosas que se le entregan al predestinado, no pueden ser consideradas precisamente como materia sagrada, sino más bien como

³⁷ Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 251-252. Al respecto, Köhler, *op. cit.*, p. 165, menciona que el no encontró este

medios, como serían: el incensario, el carbón, el ocote y estructuras que se requieren para algunas ceremonias, como sería la construcción de arcos que luego son adornados con flores, estas últimas sí materia sagrada.

8.5.2. Materia médica.

La materia médica, que sería el caso de plantas *vomolal poxiletic*, masajes, animales y otros materiales, está considerada como parte de los cargos de *j'ac 'vomol* y *jvetom*. Cuando estos materiales son entregados por la vía onírica, quienes en general aparecen haciéndolo, son diversas personas vestidas a la usanza de los diferentes pueblos indígenas de Chiapas quienes, además, se expresan en su lengua materna, aunque ésta sea diferente del que recibe. Al predestinado, le son presentadas las plantas que podrá usar; parte útil; localización, incluso fuera de su municipio; condiciones de colecta de cada material y su uso, si deben de ser preparadas en tisana, molidas, sancochadas (asadas al comal), tostadas, carbonizadas, secas o frescas; las vías de administración y las dosis.

Resulta de particular importancia señalar, que las organizaciones de médicos indígenas, en cuyo seno se realiza esta investigación, operan a partir de lo que se ha llamado "Centros de Desarrollo de la Medicina Indígena", que en Chiapas específicamente serían, primero el Centro de Desarrollo de la Medicina Maya, operado por OMIECH, ubicado en la Ciudad de San Cristóbal de Las Casas y con una cobertura aproximada de 30 comunidades de los municipios de Chenalhó, Tenejapa, Margaritas, Bochil, Ocosingo y Simojovel; y, segundo, el Centro de Desarrollo de la Medicina Tzeltal, cuya base se encuentra en el poblado de Oxchuc, con una cobertura aproximada de 16 comunidades de los municipios de Oxchuc y Ocosingo. Uno de los pilares y que coadyuva a mantener una presencia constante en las

dato entre los tzotziles, así que posiblemente todo este concepto sea una adquisición reciente.

comunidades asociadas a estos centros, son las Áreas de Herbolaria, cuyas funciones son las siguientes: instalar y operar huertos de plantas medicinales y farmacias de productos herbolarios en todas las comunidades socias y de grupos y organizaciones que lo soliciten; promover el intercambio de plantas medicinales entre comunidades y regiones indígenas del estado y del país; promover la herbolaria medicinal en las zonas indígenas que han perdido el conocimiento herbolario, con el apoyo de diferentes apoyos gráficos; elaborar material visual y audiovisual sobre herbolaria medicinal; apoyar a otras organizaciones de médicos indígenas, en la capacitación para la instalación en su herbario de plantas medicinales; realizar encuentros y talleres de intercambio de experiencias sobre la utilización de la herbolaria medicinal; capacitar a niños y maestros de las escuelas de educación primaria de los Centros Locales sobre el uso de plantas medicinales; impulsar la producción de plantas medicinales de mayor uso y las que se encuentran en peligro de extinción, a través de métodos adecuados de conservación y reproducción (invernaderos); hacer colectas de plantas medicinales para aumentar el acervo de ejemplares del Herbario Regional; así como, intercambiar especímenes botánicos con otras regiones del estado y de otros estados del país.

Llama la atención el intenso intercambio que de plantas medicinales se realiza entre las comunidades socias, cuya base son las colectas de especímenes que forman parte del cuadro básico de las farmacias herbolarias, llevada a cabo por los *jpoxtavanej* en sus comunidades, que son enviadas al Área de Herbolaria del los Centros, donde se secan en estantes apropiados, se embolsan o bien se procede a fabricar encapsulados, tinturas, jarabes, jabones y shampoo. El siguiente paso es la distribución de los productos en a las farmacias herbolarias, destacando que se prioriza enviar productos cuyo origen es la tierra

fría a tierra caliente y viceversa.

Antes de adentrarnos en la temática, cabe hacer la siguiente consideración: por acuerdo del Consejo Estatal de Organizaciones de Médicos y Parteras Indígenas de Estado de Chiapas, no se mencionarán los nombres científicos de aquellas plantas que no sean del dominio común y de uso sólo entre los tzotziles, como un mecanismo para dificultar las acciones que enmascaradas en la investigación científica, realizan diferentes laboratorios de productos farmacéuticos, para la obtención de principios químicos que permitan innovar dicha industria, acciones que caben dentro de lo que las organizaciones denominan Biopiratería.³⁸

El cuadro básico de las Organizaciones está diseñado para dar cuenta de los problemas de salud que en las comunidades se ha considerado de mayor frecuencia, si bien éste es amplio, algunos de los preparados son consumidos con mayor frecuencia, sobre todo porque resultan mucho más efectivos.

En relación con las plantas utilizadas para el tratamiento de los problemas del sistema digestivo, los *j'ac'vomol* distinguen tres estados, las enfermedades que vienen acompañadas por procesos febriles y que cursan con escalofríos, a las que se considera en el orden de lo frío; las febriles sin escalofríos, que quedan en el orden de lo caliente, y las que cursan sin fiebre, que quedan en el orden de lo neutro "medio fría-medio caliente". Las plantas que son utilizadas para los desordenes que cursan con fiebre ya fría, ya caliente, siempre tienen la cualidad contraria a la enfermedad, pero invariablemente son plantas muy amargas, mientras que las utilizadas para los procesos neutros son de sabor ligeramente agrio o sin sabor, plantas a las que más bien se denomina "frescas".

Entre las plantas que resultan útiles para el tratamiento de padecimientos gastrointestinales que cursan con fiebre y escalofríos, es decir de cualidad fría, destacan dos, el *yax'jete* y el *chic'chauc* conocida en el lenguaje popular como "chicchahua": la primera se utiliza en el caso de diarreas agudas, mientras que la segunda se utiliza para la cura de padecimientos como tifoidea y tifo.

Por el lado de las plantas que destacan para el tratamiento de los padecimientos gastrointestinales que cursan con fiebre, pero sin escalofríos, es decir de cualidad caliente, destaca el *chiquin burro* u oreja de burro (*Elephantopus mollis HBK*), que además es capaz de quitar una aguda diarrea sin fiebre, así como un agudo dolor de abdomen en cuestión de minutos. Para un cuadro compuesto de fiebre elevada, calor abdominal y cefalea se utiliza el *Chi'lamal* o poleo (*Menta pulegium L.*).

Esporádicamente se presentan padecimientos gastrointestinales que cursan con semiología mixta, es decir fría y caliente, para ello una magnífica combinación es el *yax'jete* y el *chiquin burro*.

Para el tratamiento de las enfermedades gastrointestinales que cursan sin fiebre, cuentan con varias posibilidades. Así, para el tratamiento de la amibiasis (*Entamoeba histolytica*) sola o acompañada de giardiasis (*giardia lamblia*) se ha comprobado a través del laboratorio que la combinación de *Guaxte'* (*hypericum oleaginosum*) en tres tomas al día durante diez días y la mezcla, ya molida o licuada de 3 dientes de ajo (*Allium sativum t*), 10 semillas de calabaza (*curcubita moschata Duch.*) y una ramita de epazote (*Chenopodium ambrosiodes L.*), lo cual se hierve y se toma en ayunas también diez días, elimina totalmente estos parásitos, asimismo, se dice que estas dos opciones pero tomadas por un

³⁸ Comunicación verbal del Dr. Rafael Alarcón Lavín, Asesor principal del Consejo y de OMIECH, quien

día, sirven para la eliminación de las lombrices; también, para el tratamiento de la diarrea con moco, se usa la *Pem c'ulum* conocida a nivel popular como verbena (*Verbena litoralis* K. B. K.) y el *botom vomol*; para diarrea con gusano y sangre, se usa el *yas'em*.

Una planta que ha demostrado su utilidad en diversos aparatos y sistemas es el *cux peul* (quita dolor) (*Solanum hispum Pers.*) que popularmente se conoce como sosa, planta de uso extenso en todo México, que tiene excelentes resultados en el tratamiento de las esofagitis, úlcera péptica y duodenal, así como en las gastritis. El uso de esta planta se está extendiendo entre los maestros que padecen de laringitis, como enfermedad profesional, que es resultado concomitante de hablar en exceso y de la irritación que producen el polvo del gis.

En el tratamiento de las enfermedades del tracto respiratorio, destacan para los casos de gripe, faringitis, amigdalitis y bronquitis la planta que en tzotzil se conoce como *vacalnich*; asimismo para la gripe se usa una combinación de una pizca de flor de saúco (*Sambucus mexicanus Presl.*) y una pizca de hoja de romero (*Rosmarinus officinalis L.*), hervidos en un poco de agua. Para el tratamiento de la amigdalitis y faringitis se recetan infusión y gárgaras de tomillo (*Thymus vulgaris*). Para la bronquitis y las neumonías se usa el gordolobo (*Gnaphalium aff. Conoideum H.B.K.*) y la bugambilia (*Bougainvillea glabra choisy*).

En relación con las enfermedades del aparato urinario, destaca una salvia a la que en tzotzil se denomina *na'vilich* (casa de grillo) *Salvia sp.*, que en cuestión de horas erradica una fuerte infección de vías urinarias.

Para el tratamiento de problemas de la piel aparece nuevamente el *cux peul* (sosa), que es empleada de diferentes maneras, según los padecimientos. Ya tostada en un comal y

molida, ya molida cruda, ya hervida y aplicada en emplastos o bien lavados con agua de sosa.

Para disminuir los dolores articulares resultado de la artritis, se usa una pomada a base de toloache (*Datura stramonium L.*).³⁹

En seguida, se presenta un cuadro que contiene las plantas que predominantemente son utilizadas en el sistema de farmacias de OMIECH.

³⁹ Receta que más bien fue enseñada por el Biólogo y curandero Carlos Gómez a los *j'ac'vomol* de OMIECH en un curso de preparados que impartió por allá de 1984 y que rápidamente se extendió por todos los Altos de Chiapas.

CUADRO BÁSICO DE PLANTAS MEDICINALES DE OMIECH

PLANTA / VOMOL	NOMBRE CIENTIFICO	NOMBRE COMUN	USOS	CUALIDAD	PARTE DE LA PLANTA	POSOLOGIA	VIA DE ADMINI- STRACION
Ajenjo	Artemisa ludoviciana Nutt.	Estafiate	Lombrices	Caliente	hoja y tallo	Hervir un puño en una taza de agua.	Oral
Árnica	Heterotheca inuloides Cass	Árnica	Golpes	Caliente	hojas	emplasto o pomada	Tópica
Biktal sakil tzelopat	Buddleia sp. Scutchii	Aquichique	Diarrea	Fría	Toda la planta	Hervir un manejo en un litro de agua, tomar tres veces al día.	Oral
Bugambilia	Bougainvillea glabra Choisy	Bugambilia	tos	Caliente	pétalos	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso 3 veces al día	Oral
Campana Nichim	Brugmasia candida Pers.	Floripondio	Golpes, torceduras y reumas	Caliente	hojas	emplasto o pomada	Tópica
Chiji'te	Sambucus mexicanus Presl.	Sáuco	Tos, calentura	Fría	flor	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso 3 veces al día	Oral
Ch'ilibet	Lantana camara / Lippia alba MILL	Lantana, Mocseté	Diarrea, enfermedad de los riñones.	Caliente	hoja, tallo, flor	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso 3 veces al día	Oral
Chiquin burro	Elephantopus molis HBK	Oreja de burro	Dolor abdominal, diarrea con fiebre, sangrado después del parto.	Caliente	hojas	hervir en dos dedos de agua lo que se tome de planta en dos dedos	Oral

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

PLANTA / VOMOL	NOMBRE CIENTIFICO	NOMBRE COMUN	USOS	CUALIDAD	PARTE DE LA PLANTA	POSOLOGIA	VIA DE ADMINI STRACION
Girasol	Helianthus annus L.	Girasol	Tos	Caliente	pétalos	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso 3 veces al día	Oral
Higuera	Ficus carica L.	Higuera	Tos	Caliente	hoja	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso 3 veces al día	Oral
Hinojo	Foeniculum vulgare MILLER..	Hinojo	Cólico, producción de leche	Fría-caliente	hoja y tallo	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso 3 veces al día hervir 10 dientes de ajo en un litro de agua durante 5 minutos,	Oral
Jol axux	Allium sativum t.	Ajo	Lombrices	Caliente	raíz	comer un pedazo de tortilla y luego tomar, tres veces al día.	Oral
cux'peul	Solanum hispidum Pers.	Sosa	Gastritis, úlcera péptica, úlcera duodenal, colitis, laringitis, problemas dermatológicos, cáncer, tuberculosis, inflamación del riñón.	Fría-caliente	hoja	Se usa tostada, en emplasto, machacada cruda, hervida	Aplicac ión tópica sobre la lesión y admini stració n oral
Lala	Ruta graveolensis L.	Ruda	Calambres	Caliente	tallo, flor y hoja	Hervir un puño en un litro de agua, tomar un vaso tres veces al día	Oral
Mesté	Bachcris vaccinoides	Mesté	Reumas, retraso menstrual, dolor menstrual	Caliente	hoja y tallo	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso 3 veces al día	Oral

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

PLANTA / VOMOL	NOMBRE CIENTIFICO	NOMBRE COMÚN	USOS	GUALIDAD	PARTE DE LA PLANTA	POSOLOGÍA	VIA DE ADMINISTRACION
Moy	<i>Nicotiana tabacum</i>	tabaco silvestre	Dolor de estómago	Caliente	hoja	masticar una pizca	Oral
Muktik sim	helecho		solitaria	Caliente	corazón del tronco		Oral
Mumun	<i>Picter sanctum</i>	Mumo, momo, hoja santa	Hinchazón general	Caliente	hoja	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso 3 veces al día	Oral
Mutul	<i>Datura inoxia Miller</i>	Toloache	Golpes, torceduras y reumas	Caliente	hojas	emplasto o pomada	Tópica
Navilix	<i>salvia sp.</i>	Hierba del barretero, Tepechía	Anginas, infecciones de vías urinarias	Caliente	flores, hojas y tallo	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso 3 veces al día	Oral
Noche Buena	<i>Euphorbia pulchemima Wild.</i>	Noche Buena	Producción de leche.		leche del tallo		Oral
Pajal Potoj	<i>Psidium guajava L.</i>	Guayaba	Diarrea	Caliente	hojas	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso 3 veces al día	Oral
Pem c'ulum	<i>Berbená litoralis H.B.K.</i>	Verbena	Disentería	Caliente	hoja y tallo	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso 3 veces al día	oral
Pitz'otz	<i>Monnina Xalapensis</i>	Hierba de la mula, Palo de la mula	Fuego en la boca	Fría	fruto	emplasto	Aplicación tópica sobre la lesión.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

PLANTA / VOMOL	NOMBRE CIENTIFICO	NOMBRE COMUN	USOS	CUALIDAD	PARTE DE LA PLANTA	POSOLOGIA	VIA DE ADMINI- STRACION
Romero	<i>Rosmarinus officinalis L.</i>	Romero	Energético, gripa, infecciones en la piel, subir la presión arterial.	Caliente	hoja y tallo	Hervir una pizca	Aplicación tópica sobre la lesión
San Martín	<i>Hypis verticillata Jacq.</i>	San Martín	Apurar el parto		hoja y tallo	Hervir un puño en un litro de agua, tomar gradualmente	Oral
Siempre viva	<i>Selaginella sp.</i>	Siempre viva, Flor de piedra	Fuego en la boca, Enfermedad renal.	Fría	hoja y tallo	molido	Tópica
Sitit	<i>Vernonia patens H.B.K.</i>	Suquinay, Quiebra machete, Calpanche.	Diarrea		hojas	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso 3 veces al día	Oral
Toc'oy	<i>Yucca elephantipes Regel.</i>	Ocozote, Espadín	Otitis, destapar oído	Caliente	hoja	leche	Tópica
Tulipán	<i>Malvaviscus arboreus Cav.</i>	Chanita, mazapán	Tos		pétalos	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso 3 veces al día	Oral
Tushni	<i>Gnaphallium attenuatum Dc.</i>	Gordolobo	Tos	Caliente	flores	Hervir lo que se tome con tres dedos en una taza de agua, tomar por la noche al acostarse	Oral
Tut vomol	<i>Equisetum myriochaetum</i>	Cola de caballo	Enfermedad de los riñones.	Fría	Toda la planta	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso 3 veces al día	Oral

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

PLANTA / VOMOL	NOMBRE CIENTIFICO	NOMBRE COMUN	USOS	CUALIDAD	PARTE DE LA PLANTA	POSOLOGIA	VIA DE ADMINI- STRACION
tziz chauh	<i>Tagetes nelsonii</i> GREENM.	Chicchahua	Tifoidea, Salmonelosis, tifo, dolor de cabeza	Caliente	hojas	Un puño en un vaso de agua, moler o licuar y tomar en ayunas 7 días, para dolor de cabeza una copita tres veces al día. Hervir un puño en un litro de agua.	Oral
Tzotz'te	<i>Liquidambar styraciflua L.</i>	Liquidambar	Apurar el parto	Caliente	corteza	Hervir un puño en un litro de agua. Oral tomar gradualmente Hervir un puño en un litro de agua, Oral un vaso 3 veces al día	
Vacal'nich	<i>Salvia lavanduloides Kunth.</i>	Cantueso	Tos, gripe, bronquitis	Fría-caliente	hoja y tallo		Oral
Viktal pom tz'unun	<i>Salvia cinnabarina Mart. y Gal.</i>		Dolor de cabeza	Fría	hoja y tallo		Oral
guaxté	<i>Hypericum oleaginosum</i>		Diarrea con moco, dolor abdominal, dolor de cabeza, gases (Amibiasis y giardiasis), lombricera.	Fría-caliente	hoja	Hervir un puño en un litro de agua, tomar un vaso tres veces al día durante diez días.	Oral
Yama chauh	<i>Angelica nelsoni C. & R.</i>		Alteración o (<i>me'vinik</i>), falta de apetito.	Fría	raíz, tallo y hoja	Hervir un puño en un litro de agua, Oral un vaso 3 veces al día	

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

PLANTA / VOMOL	NOMBRE CIENTIFICO	NOMBRE COMUN	USOS	CUALIDAD	PARTE DE LA PLANTA	POSOLOGIA	VIA DE ADMINI STRACI ON
Yax'hete			Tifoidea, salmonelosis	Caliente	hojas	Hervir un puño en un litro de agua, un vaso 3 veces al día	Oral
Yich vacax	<i>Polygonum hidropiper L.</i>	A'chili	Comezón del cuerpo.	Caliente	hojas y tallo	Se machaca en un litro de agua y se hierve en un litro de agua, un vaso tres veces al día por 2 días.	Tópica
Yisimbé jovel	<i>Sporobolus poiretii Hitchc.</i>	Cola de ratón	Anti aborto	Fria-calienteraíz			Oral

Fuentes: Datos de la investigación / Alarcón Lavín, Rafael: *Plantas medicinales de uso entre los tzotziles. Documentos varios* / Instituto Nacional Indigenista. *Flora Medicinal Indígena de México* / OMIIECH, *Las plantas medicinales utilizadas por los mayas de los Altos de Chiapas* / OMIIECH-IMSS-Solidaridad, *Poxil ta vomoletik: Plantas medicinales. Syunal poxiletik: recetario bilingüe.*

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

8.6. PREPARACIÓN DEL *JPOXTAVANEJ* Y CONFORMACIÓN DE LOS ESPACIOS SAGRADOS DESTINADOS A LA CURACIÓN-PROTECCIÓN DEL ENFERMO-FAMILIA.

8.6.1. Ayuno.

Como plantea Aguirre Beltrán, “el mecanismo de acción que el rito pone en juego para realizarse es el de la *prefiguración simbólica*, según el cual las manipulaciones ejecutadas sobre un símbolo efectúan, en su representación, el resultado que se desea producir.”⁴⁰

El proceso de ayudar a sanar a un enfermo entre los tzotziles, como en todo lo que fue Mesoamérica, está enmarcado, en todos los casos, en un ritual, que como ya se vio, varía de padecimiento a padecimiento y de *jpoxtavanej* a *jpoxtavanej*, pero que, invariablemente, consta de varias etapas, algunas de las cuales no necesariamente tienen lugar frente al enfermo. El primer elemento es el ayuno, que consiste en evitar todo tipo de alimento, sobre todo maíz en cualquiera de sus formas, durante 12 horas, preferentemente se realiza de seis de la mañana a seis de la tarde; puede ser de un día o de tres días. Mediante el ayuno, nos dice Guiteras⁴¹, “[...] el hombre se aproxima a los dioses”.

El ayuno puede ser realizado sólo por el *j'ilol*, o ser convocados para realizarlo los familiares y otras personas que vayan a participar en el rito, sobre todo si estos tendrán un papel activo durante éste, como sería la colecta de agua sagrada en las montañas, la recolección de flores y plantas y el bañado del enfermo.

⁴⁰ Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 270.

⁴¹ Guiteras, *op. cit.*, p. 239.

8.6.2. El Altar.

El espacio sagrado, se constituye alrededor del altar. Que como ya se señaló en el apartado sobre materia sagrada, consta de varios elementos, de los cuales el único imprescindible es la Santa Cruz. En torno a la Santa Cruz, se colocan velas o veladoras que pueden variar en número; tamaño y color; plantas sagradas, todas las cuales se caracterizan por ser aromáticas y cuyo tipo varía de un altar a otro; una vasija de barro de elaboración artesanal que contiene diverso número de bolitas de *pom*; huevos; gallina negra, refrescos y *pox* o *chicha*. Por ejemplo, Para el caso de la enfermedad denominada *chuchil ch'ulelal* (enfermedad del *ch'ulel* que ha sido apresado), un colaborador refirió que en torno a la Cruz de su altar, tiene que colocar seis velas chicas blancas y otras tantas puntas de ocote; en el altar destinado a la curación de *Stot ta sme* maldad de la madre (o del padre) en el *ch'ulel*, o despreciado de *ch'ulel*, se precisa la colocación de un arco que debe ser adornado con flores diversas, también se colocan plantas aromáticas y agua proveniente de un manantial sagrado, que serán usadas para bañar y perfumar al enfermo, con objeto de que sea bienvenido por las deidades. En el caso de los altares para ayudar a sanar enfermedades celestiales como las exantemáticas de la infancia, en el altar sólo se colocan plantas sagradas, por ningún motivo debe incluirse velas o *pom*, lo que dañaría al enfermo.

Según las circunstancias el altar puede ser construido donde se carezca de uno; o utilizar como base ya el altar de una casa, ya la Santa Cruz de un cerro, de una cueva, de un ojo de agua o de un cruce de caminos.

Invariablemente la Santa Cruz se sitúa de cara al poniente, de tal manera que el ofrendante quedé mirando hacia el oriente, hacia donde emerge por las mañanas el Señor Jesucristo, Padre Sol.

La excepción a lo antedicho es la ofrenda que se monta frente alguna Virgen,

Apóstol, Santo o Santa en las iglesias, y que, por el lado de la orientación, obedecerá a la posición que la deidad tenga dentro de la iglesia, la otra salvedad, sería la no presencia de Cruz exactamente frente al altar, que es ocupado por la deidad a quien se dirigen las plegarias.

Oración.

Enseguida, el rezo, que constituye uno de los elementos de mayor importancia, sino es que el principal. A través de la palabra hecha oración, es decir, contenidos determinados expuestos en un orden fijo, entonación y ritmo, el *j'ilot* se dirige a las deidades con el propósito de ayudar a sanar al enfermo mediante la intermediación entre éste y aquellas.⁴²

En relación con la estructura de la oración, Aguirre Beltrán señala:

“El conjuro, la maldición y la oración manifiestan la convicción en la potencia efectiva del deseo: las palabras son dotadas de una fuerza mágica que las convierte en realidades objetivas.

La liturgia de la fórmula verbal se compone fundamentalmente de cuatro elementos constantes: la dedicación, la invocación, la demanda y el final. No pocas veces entre la invocación y la demanda se intercala un elemento más, la reprimenda, esto es, el insulto dirigido al dios para obligarle a realizar la demanda.”⁴³

Entre los rezos que se entregan a los *j'iloletic* con diferentes propósitos, tenemos: rezos para ofrendar una casa a la Madre Tierra; para diversas enfermedades en las que están implicados ya el *its'inal ch'ulel* o el *muc'ta ch'ulel* y aquellas en que se han visto afectados los *vayijelil*.

Existe una última etapa en el ritual curativo, relacionada con la oración, a la que Pozas hace alusión en su estudio sobre Chamula, pero que no nos fue referida por nuestros colaboradores, ni hemos estado en posibilidad de observar, suponemos que por la

⁴² *Ibidem*, esta autora señala: “[...] con la enunciación de fórmulas cuyas palabras no deben sufrir cambio alguno o proferirse en un orden que no sea el apropiado.”

⁴³ *Ibidem*, 254.

separación que en la actualidad existe entre bien y mal, tema que ha sido tratado en otro capítulo, es *C'op*, al que se refiere como un arreglo final entre el enfermo y el *j'ac' -chamel*:

“Después de las curaciones, si el enfermo sana, viene el arreglo de las dificultades habidas entre el brujo y el enfermo; a este arreglo se le llama “Kop” y se hace con Totic. El arreglo es bien planeado por el Ilol, porque conoce cuáles son los problemas del enfermo, se ha dado cuenta de ellos durante la confesión que el enfermo hace de sus dificultades.

El Kop se hace con huevos, y con medio litro de aguardiente; el Ilol dice a Chultotic lo que hizo el enfermo, rompe los huevos, les pone sal, los bate y los pone al comal; cuando se han cocido, los reparte entre todos. Después de la comida, vuelve a pulsar al enfermo y en el pulso ve que ya está todo arreglado.

Cuando un enfermo no ha sanado, después de haberle hecho muchas curaciones, lo sacan al sol “tasá totic” (en la cara de Dios). Lo sacan del cuarto en un petate, cuando sale el sol, y lo ponen cerca de la Cruz del patio; el Ilol riega juncia y reza para que vea Chultotic los trabajo que ha hecho para curar al enfermo, pidiéndole que sane; esto se hace tres días seguidos.”⁴⁴

8.7. ESTRATEGIAS PARA AYUDAR A SANAR.

Anzures y Bolaños⁴⁵ clasifica las terapéuticas indígenas en tres clases: natural, psicoreligiosa y mixta; lo que, considero, aplica en el caso de la medicina de los tzotziles, más no necesariamente como opciones aisladas, sino más bien como etapas dentro del proceso propio de todo padecimiento, por supuesto que con sus excepciones, sea el caso de cierto tipo de enfermedades que desde su inicio sólo pueden ser abordadas por el especialista, como las fracturas o aquellas que se instalan con un grado de gravedad que pone en peligro la vida y que de inmediato requiere de la asistencia del *jpoxtavanej*. Fuera de eso, casi todo proceso terapéutico inicia con las medidas naturales (administración de pócimas a base de plantas medicinales, aplicaciones tópicas y masajes) que en el seno

⁴⁴ Pozas. *op. cit.*, p. 221.

⁴⁵ Anzures y Bolaños, *op. cit.*, p. 109.

familiar se aplican al enfermo. Si el padecimiento no cede, pasa a la etapa de atención por un *jpoxtavanej* quien determinará si el tratamiento debe de continuar por la vía natural, requiere de terapéutica mixta o, bien, si considera que el padecimiento es de origen exclusivamente sobrenatural, proceder a intermediar entre el enfermo y las deidades a través de la ofrenda y el rezo.

En cuanto al manejo de materia sagrada, a todo *jpoxtavanej* que ha pasado por la formación onírica, se le han indicado los diferentes usos, clases a utilizar, pero, también, se le enfatizan las situaciones en que su uso puede ser contraproducente e incluso dañino para el enfermo, como es el caso de velas o copal para pedir la curación de tipo de enfermedades que han sido denominadas divinas.

Los procedimientos terapéuticos varían de un cargo a otro, sin embargo, entre los más frecuentes, además del rezo, se mencionan: la administración oral de brebajes a base de plantas medicinales; soplar al enfermo con la boca, ya sea aire o rociándolo con aguardiente; soplar un *tecomate*; provocar el vomito del enfermo mediante brebajes de mal sabor; chupar al enfermo con sal y agua; pasar huevos, gallinas negras o plantas por el cuerpo del enfermo; y baños calientes y fríos con hierbas.⁴⁶

Así, por ejemplo, para el llamado de *ch'ulel*, que ha abandonado el cuerpo por causa de espanto, cuya causa más frecuente es una caída, se usa un "tecomatito", al que se pone media cuartilla de agua, un poquito de sal y tres puntitas de saúco (*sambucus mexicana Presl.*). En otra referencia se nos dijo que lo que se utiliza son hojas de saúco, de café y de laurel, que se colocan sobre el altar. Para este caso, el *tecomate*, *tol* o *box'* en tzotzil, se llena hasta la mitad con agua. Una vez preparado, el *j'ilol* sopla dentro de éste, llamando el

⁴⁶ Estos procedimientos también fueron reportados por Guiteras. *op. cit.*, p. 126-127.

ch'ulel de la persona.⁴⁷

En la preparación del altar para la curación de envidia, un *j'ilol* refirió que a él le indicaron que usara velas blancas, verdes y amarillas.

Para el caso de la curación de mal puesto, en que al enfermo se le ha contaminado con el frío de las cuevas, de los ojos de agua negros o de los panteones, caracterizándose la enfermedad por un cuadro de edema generalizado, en un caso se nos refirió, que en el altar se deben de quemar trece velas grandes, trece copales grandes y trece puntas grandes de diversas plantas sagradas, no especificadas, con objeto de calentar la sangre del enfermo, además de que se debe de tirar medio litro de *pox* "del fuerte" entorno a las velas y plantas del altar. Además, al enfermo se le prepara y da a tomar una pócima en una copita, a base de *papante*, *papanil* o *tabaco-te*, tabaco y ajo, todo ello molido y crudo, que es administrado durante nueve días. La dosis total es de nueve hojas pequeñas de tabaco, nueve hojas pequeñas de *papante*, *papanil* o *tabaco-te* y nueve "cabecitas" de ajo. A un *j'ilol* se le indicó en sueños que para la cura de mal echado no se deben encender velas; mientras a otro, que se deben usar velas chicas. Otro *j'ilol* indicó que antes de iniciar la curación de un enfermo con mal echado, es necesario soplarle con agua con sal de Ixtapa o de Zinacantán, es decir sal de mina, de tal manera de "tapar el ojo del Diablo" y que no pueda ver la curación que se le hace a quien está dañando.

Para el caso, frecuente entre las mujeres, de dolor de muelas, entre otras cosas, se tienen

⁴⁷ Holland, *op. cit.*, p. 785, refiere lo siguiente: "Uno de los ritos más importantes tiene lugar cuando el *'ilol* llama al espíritu perdido, soplando a través del tocomate. Cuando se trata de una enfermedad del espíritu, ocasionada por una caída o por cualquiera otra experiencia atemorizante, a veces el curandero va al lugar mismo en que ocurrió y ahí ofrenda una vela blanca y una de sebo de puerco. coloca tres plumas en el suelo y sacrifica la gallina para los dioses de la tierra. Después de beber aguardiente con la familia del enfermo, el curandero hace sonar el tocomate para llamar al espíritu, y lo coloca en el suelo hacia la choza del enfermo, con un puñado de ramas de *chijilte*'. Si el lugar en que el espíritu se perdió es lejano y desconocido, o si la enfermedad se originó en algún acontecimiento de la vida del animal compañero del individuo, el *'ilol* ha de

que mencionar panales de abejas.

El *majmenal* o golpe de frío, es una enfermedad producida por el Diablo. El tratamiento consiste en soplar un poco de agua con sal, lo que tiene el propósito de cegar al Diablo (poner un tapa ojo) y así liberar a quien ha recibido este mal.

La bigamia o la envidia por enamoramiento puede producir *me 'vinic* o alteración, con dolor abdominal, dorsal, fiebre y hemorragia. En un caso se nos indicó que además del ritual que se precisa, al enfermo se le da *chi'libet* o cacaté, que es una semilla del orden de los gramináceos, que crece en el trópico, de color negro y sumamente amarga.

Finalmente, para el estreñimiento se utiliza una planta conocida como *c'ail*.

8.8. ACTUALIZACIÓN.

Varios de los *jpoxtavanej* colaboradores se han referido al hecho de que las deidades que inicialmente les entregaron el poder y el conocimiento, periódicamente regresan a sus sueños ya para entregarles nuevos materiales, ya para cambiar algunas de las indicaciones que inicialmente les dieron o bien, al principio de su práctica, cuando ya se han percatado de que el predestinado ha empezado a trabajar y le completan el poder y el conocimiento.

Mediante este mecanismo es como considero que además de darse la actualización en el campo médico de los *tzotziles* de Chamula y Chenalhó, se actualizan los mitos y, concomitantemente, la cosmovisión, que dan coherencia a los cambios que se suscitan en la práctica médica y otras.

El criterio de la actualización onírica periódica, en términos del largo plazo, estuvo presente en todos los colaboradores, el criterio común al respecto es que esto se precisa debido a que las enfermedades constantemente cambian, además de que surgen muchas

llamar al espíritu desde la puerta de la choza en voz alta y ordenarle que regrese de dondequiera que se encuentre para entrar al cuerpo de su dueño.”

nuevas muy graves y difíciles de curar, todo ello debido a que “el Diablo está cada vez más cerca”.

CONCLUSIONES

La variedad de prácticas que en torno al complejo salud/enfermedad/atención es posible observar entre los grupos mayas del estado de Chiapas y en particular entre los de los Altos, claramente responde al impacto que han tenido, en el mediano plazo, los grandes cambios económicos, sociales, religiosos y culturales. El espectro es diverso y denso: en un extremo, tenemos a quienes casi exclusivamente recurren a una medicina subsumida en una complejidad sobrenatural, como es el caso de los tzeltales de Cancú¹; en el otro, los que consideran como única posibilidad de atención a la biomedicina, tal como se observa en muchos de los grupos de conversos a las diferentes sectas y denominaciones cristianas. Dentro de este rango podemos encontrar gran número de combinaciones cuyas características dependerán, en mayor o menor medida, del grado y tipo de elementos de la sociedad dominante, sobre todo de orden ideológico, que los grupos humanos han ido incorporando, resignificados, a las dinámicas sociales, y que les han llevado, a unos, a sustentar sus prácticas sobre bases indocoloniales pero, con la incorporación mínima o vasta de elementos no sólo de la biomedicina sino, también, de otras medicinas y, a otros, a realizar prácticas sustentadas en el diagnóstico a la manera de la biomedicina, pero centradas en la terapéutica herbolaria, como en la actualidad se puede observar entre los tzeltales de Oxchuc.

A reserva de diferencias y diferendos entre las distintas denominaciones y sectas cristianas, se puede identificar un patrón común en cuanto a la forma de tratar lo correspondiente a la religión tradicional y, en particular, la etnomedicina:

En primer término, la crítica al politeísmo, que, en lo que toca a la Iglesia Católica no representó un problema enunciado sino hasta la década de 1960, en que de la presencia

informal del politeísmo, pero de extensa práctica entre sus feligreses y su favorecimiento por algunos de sus sacerdotes, se proclama el monoteísmo como el postulado central de la “Nueva Iglesia Católica”, es decir que se retoma el concepto de la unicidad de Dios, rechazándose la adoración de imágenes y estatuas de vírgenes y santos y, por tanto, el politeísmo. Postulado que, como se refiere en otro trabajo², fue motivo de una amplia y tensa discusión, principalmente con los ancianos y *jpoxtavanej* de las comunidades. Lo que se constata en el siguiente testimonio, recabado en el municipio de Simojovel:

"Entonces, y aquí a los viejitos ya no les gustó y menos a los *j'iloletic*, los catequistas dijeron que hay un solo Dios. A lo que los *j'iloletic* muy enojados replicaron: -Hay muchos dioses, si hasta nos hablan en la caja-. También dijeron: - Esos catequistas no son católicos, son Sabáticos o del Séptimo Día, pues todos sabemos que los católicos adoran a todas las imágenes. - Así que la gente se empezó a retirar."³

Por lo que toca a los protestantes en general, es bien conocida su advocación monoteísta, por lo que al respecto no obra comentario alguno.

En segundo lugar, destaca la satanización, que todas las sectas y denominaciones protestantes dirigieron a la totalidad del panteón de deidades, es decir vírgenes, santos y *anjel*, estos últimos más bien advocaciones prehispánicas, y las que dirige la iglesia católica a algunas de éstas últimas, en el sentido de atribuirles condición demoníaca.

Como tercer punto está el ataque directo a la etnomedicina, caracterizándola como generadora de conflicto social y estrechamente vinculada con la brujería, al respecto, también en Simojovel se documentó la siguiente opinión en relación con la Nueva Iglesia:

“- Lo dice en la Biblia muy clarito, oíganlo lo vamos a predicar y van a ver que es cierto lo que estamos diciendo. Los *j'iloletic* causan mucho problema, porque los *j'iloletic* si alguno

¹ Ver Pitarch, *Ch'ulel*.

² Page 1996.

³ Page 1996: 244.

enferma o muere tienen que buscar quien puso el daño, porque creen que hay muchos dañeros y Dios no dijo que haya *j'lol*, ni que haya borrachera.

Entonces, cuando el enfermo ya supo quien le puso el daño, cuando está borracho va a buscar a su casa a quien supone le puso el daño, pero ahí está difícil que lo mate. Ahí precisamente está el problema, y en eso es en lo que ya no vamos a creer, porque Dios dijo que no hay otro poderoso más que Él.

Por eso, les decimos que eso lo vayan dejando poco a poquito y cuando lo vengán a ver, ya se habrán olvidado de todo eso.”⁴

Finalmente, en el plano de las prácticas, el ataque pertinaz al consumo ritual del alcohol y al alcoholismo en general, que aunado al favorecimiento por parte de quienes controlan la venta de todo tipo de bebidas en la región (refresco, cerveza, alcohol), se han logrado, como se verá más adelante cambios importantes en el rubro del consumo ritual.

Papel de la etnomedicina en la organización sociopolítica.

En definitiva, lo que delimita las modalidades que adquiere la etnomedicina en el plano sociopolítico y, concomitantemente, como coadyuvante en los mecanismos de control social, depende de la ubicación de la estructura religiosa tradicional en el aparato de gobierno, en el pasado de mediano plazo y el inmediato, así como de su participación en los mecanismos de control social ejercidos por los grupos dominantes, toda vez que el campo médico es un espacio estrechamente ligado a lo religioso.

Así, tenemos, que en el caso de Chamula, donde el tradicionalismo religioso tiene mayor peso que las instancias civiles en lo que respecta a control sociopolítico, se ha documentado: primero, la institución de las prácticas médicas que tienen por costumbre desde sus antepasados como única opción de atención, corriendo el riesgo, quien se arriesga a recurrir en primera instancia a otro tipo de alternativa y en ocasiones, simplemente a considerar otra, a ser expulsado del municipio.

Por otro lado, en Chenalhó, donde el tradicionalismo religioso y lo religioso en general no incide con la misma importancia que lo civil en el control sociopolítico, la etnomedicina constituye sólo una de las tantas opciones de atención a las que es posible acceder, estando la población en posibilidad de acudir libremente con quien considere puede ayudarle a resolver sus dolencias de la mejor manera, sin que le amenace sanción social mayor alguna.

La cosmovisión como determinante de los procesos de salud-enfermedad-atención.

Uno esperaría, dado el rol diferencial que la etnomedicina tiene en el plano sociopolítico, diferencias consustanciales específicas en los aspectos ideológicos y de la práctica, en las formas que adopta la dinámica, propiamente dicha, de la etnomedicina en cada municipio.

Así, encontrar, entre Chamulas, una medicina más cercana a lo que se reportó en las décadas de 1960 y 1970 para el municipio e, incluso, la radicalización de algunos de sus preceptos, sobre todo como resultado de los mecanismos sociopolíticos y religiosos que se contraponen en el conflicto religioso. Mientras que para Chenalhó, todo lo contrario, cambios vastos, en el afán de adaptarse a una situación histórica que exige cambios importantes en aras de no perecer.

Pues bien, hay que destacar, que a pesar de las diferencias históricas y de organización social y religiosa, así como de las formas de insertarse en la producción que se presentan entre Chamulas y Chenalheros, podemos hablar, para ambos municipios, de una sola etnomedicina, de homogeneidad en conceptos, prácticas y actualizaciones relativos a la salud-enfermedad-atención. Estas observaciones no sólo competen a los *jpoxtavanej* de ambos municipios sino también son aplicables a las diferentes generaciones.

Creo que dicha homogeneidad, sin lugar a dudas, se debe, por un lado, a que la

⁴ *Ibid.*, 245-246.

estructuración ideológica del mundo a que se atienen los tzotziles tradicionalistas, además de ser minuciosa en sus posibilidades y sentidos, ha sido coherente en las actualizaciones acaecidas a lo largo de los siglos de dominio, sin caer en ambigüedades y claramente situando los diferentes elementos que la componen en correspondencia dialéctica con la dinámica social, más general, que los ha subsumido; por otro, a la necesaria interlocución suscitada entre los diferentes actores sociales, que tiene lugar en iglesias mercados y fiestas donde coinciden Chamulas y Pedranos, así como en la comunicación que tiene lugar entre familiares adeptos a distintas religiones. Interlocución que, por otro lado, en un periodo de tres o cuatro décadas ha producido actualizaciones significativas de las diferentes visiones del mundo y consecuentemente de las prácticas a que dan lugar.

Entre los tzotziles, quienes están más directamente involucrados en los procesos de construcción ideológica y actualización, por el rol que juegan en las relaciones sociales y por ser los agentes privilegiados en la comunicación sobrenatural, son algunas personas con posición importante en el estamento religioso y los *j'iloletic*: los que pueden “ver”, a través de quien hablan las deidades mediante la revelación onírica: vía privilegiada por el colectivo para dar cauce a posibles actualizaciones, y el campo médico uno de los primeros ámbitos donde las actualizaciones, la creación cultural, se expresan, en el discurso y la práctica.

Entre los factores de la estructura ideológica de la religión “tradicionalista” que da coherencia a la cosmovisión tzotzil y a las posibles actualizaciones del imaginario y, consecuentemente, a ritos y prácticas, están el mito de creación y la noción de persona.

En este sentido, considero que el mito que, además de constituir el “núcleo duro” básico en la ideología de los tzotziles, orienta y ordena el campo médico en particular; está referido a que la humanidad fue creada con el único propósito de nutrir y sostener a las

deidades celestiales, *Riox*.

Como en el mito se expone, en tanto la humanidad se avoque al cumplimiento de este mandato primordial, su estancia en la tierra no corre riesgo, pero tan pronto se deja de ofrendar, la amenaza se hace manifiesta: en el caso de los individuos, a través de el infortunio, la enfermedad y hasta la muerte; en el nivel comunitario tzotzil, mediante desastres naturales y epidemias y la amenaza de exterminio total que pesa sobre la humanidad, cuestión a que aluden, los informantes, analógicamente a partir de la narración de dos exterminios acaecidos en un pasado remoto en algunas versiones, y tres en otras.

Tomando como base el mandato primigenio, es que *Riox* organizó no sólo el espacio en la tierra, sino el de los diferentes estratos o niveles entre Cielo y Tierra, ubicando en sitios clave -montañas, cuevas, ojos de agua, ermitas, iglesias- a las diferentes deidades secundarias encargadas de: promover e inculcar el mandato primigenio las vías para cumplirlo; vigilar y coercionar para su cumplimiento; y ayudar a la humanidad a restaurar su patrimonio y su salud, todo ello hasta donde sea necesario, en aras de lograr el cumplimiento del mandato primordial de adoración, para la provisión del nutrimento a *Riox* y que ello sea con constancia y eficiencia.

Llama la atención la clara distinción que hacen los tzotziles entre los órdenes de deidades secundarias prehispánicas y deidades secundarias provenientes del panteón católico, distinción que tiene su base en el tipo de lugares que habitan, así como en el tipo de responsabilidades que a cada cual atañen. Las deidades prehispánicas, no consideradas como tales por los tzotziles, aunque en la actualidad tienen formas angélicas o antropomorfas, habitan exclusivamente lugares de poder ubicados en el entorno natural, de donde, consideran, provienen las fuentes naturales y de producción para la subsistencia; como los cerros, donde nacen las nubes que llevan el agua a los sembradíos y guardan en su

interior los corrales donde se protege a los *vayijelil*; las cuevas, donde se guarda el germen vegetal y animal, así como las calamidades que afectan la producción y a las personas, y los ojos de agua, que proveen del preciado líquido para la sobrevivencia, pero que también son asiento de riesgos. Las deidades que habitan estos espacios administran convenientemente recursos y plagas en relación directa con el cumplimiento o no del mandato.

Las deidades provenientes del panteón católico, por otro lado, invariablemente residen en iglesias o ermitas y en algunas ocasiones, como sería el caso de las cajas parlantes, en altares domésticos; son responsables de la intermediación entre los humanos y las deidades celestiales.

Además, para reforzar el cumplimiento del mandato, previendo, *Riox*, la fragilidad humana en cuanto a la constancia que precisa dicha tarea sino es por obra de ejercer una constante coerción, dota a sus hijos de diversas clases de entidades anímicas, que como pueden empoderar pueden debilitar y obliga a las personas a cuidados constantes que finalmente resultan en el cumplimiento del mandato primordial, ya que el descuido da como resultado exponer a los diferentes componentes de la persona a innumerables riesgos, que pueden traducirse en enfermedad o muerte.

El otro elemento a destacar de la estructura ideológica, es la noción de persona, que deviene como un aspecto central, y en el campo médico constituye la categoría que delimita las estructuras simbólicas que definen el campo y las prácticas a que da lugar. Las entidades anímicas, son interdependientes, referido no sólo al lazo sobrenatural que los lleva a conformar la persona, sino también a las relaciones que se establecen entre unas y otras, llevando a que la persona *tzotzil* experimente este complejo como una unidad.”. Así, “en su realidad, la persona *tzotzil*, cuya identidad está ligada al tradicionalismo, se vive no sólo como cuerpo, sino como una multiplicidad de cuerpos, animales y almas; ligados Mediante

C'al (calor), que no sólo designa la energía vital de la persona, sino también al lazo sobrenatural que mantiene unido el cuerpo con sus entidades anímicas y a éstas entre sí.

La complejidad y diversidad que encontramos en la conformación actual de la persona tzotzil, me ha llevado a la conformación de la siguiente tipología: la persona débil y enfermiza, la persona normal, la persona completa y la persona con poderes extraordinarios, que lleva, por destino a que unas, más que otras, tengan que abocarse a un mayor esfuerzo en cumplimiento del mandato original.

Las estructuras del mundo y de persona, constituyen pues el fundamento ideológico del campo médico entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó y son estos núcleos duros los que delinear las características que adquieren las actualizaciones.

Actualizaciones.

A partir de las circunstancias pormenorizadas, en que, como ya se señaló, ha sido central la posición de las diferentes sectas y denominaciones cristianas en torno a la religión tradicional y las prácticas médicas, y del análisis de la literatura etnomédica realizada en de la década de 1960 y finales de siglo XX, es decir en un periodo de cuatro décadas, es posible identificar algunas de las actualizaciones acaecidas en los sistemas ideológicos que determinan el campo médico de chamulas y pedranos, y su concreción en el plano de la práctica.

Destaca, por su importancia en la conformación de las características inherentes a los diferentes agentes implicados en los procesos de salud/enfermedad/atención, así como los roles que desempeñan dentro del campo médico y en lo social en general, la disolución del binomio bien/mal como atributo y cualidad de la naturaleza divina; en el pasado las deidades tenían el poder de prodigar uno u otro según las circunstancias, a veces, en forma

voluble; estando, entonces, por un lado, en posibilidad de ayudar-protger y castigar y, por otro, de dañar.

A finales de la década de 1970, a consecuencia de la ya referida satanización llevada a cabo por sectas y denominaciones cristianas, se empieza a delinear la adscripción de las deidades a uno de los polos del binomio bien/mal, lo que generó actualizaciones en la estructura relativa a las deidades, tanto en su ubicación polar, como dentro la geografía cosmológica.

En la recomposición de la divinidad, llama la atención, el hecho de que fuera del Diablo, todas las deidades primarias y secundarias provenientes del panteón católico se adscriben al bien; mientras que, el mal, recluta sus huestes entre las deidades secundarias, los *Anjel*, quienes, se dice, residen en el entorno natural; es decir, entre aquellas que, independientemente de su apariencia actual, tienen un origen prehispánico. Así, las deidades del bien ya no se ocupan de castigar a los humanos, se limitan a retirar su protección, lo que coadyuva a dejar libre el camino a las deidades del mal –Diablo, *anjel* rojos y negros de cuevas, cerros y ojos de agua-, ávidas de libertad de acción para dañar y destruir a la humanidad en aras de apropiarse de las almas; para lo cual, establecen una perenne vigilancia sobre los hijos de Dios para aprovechar el mínimo descuido y hacerles maldades o destruirlos.

Lo antedicho, marca la clara distinción que hacen y que expresan los actuales tzotziles respecto al bien y el mal como elementos diferenciados; ambos, constantemente presentes en la vida cotidiana y en los distintos planos existenciales.

Se dice, que el nexo más estrecho entre el mal sobrenatural y las personas, se establece con quienes nacen en día lunes y miércoles y no son protegidos mediante invocaciones y peticiones adecuadas.

Asimismo, los tzotziles que nos ocupan, consideran como algo previsible y constante el daño que deliberadamente o no causan otros a sus personas y bienes, ya que el mal tiene su raíz en la envidia, que es una constante en la naturaleza de las personas; por lo mismo, motiva medidas cotidianas de prevención y protección.

En consecuencia, en el plano de la práctica etnomédica, desaparece la dicotomía sanador-dañero para dar paso a una diferenciación que se concreta en la separación tajante que se establece entre el *jpoxtavanej* y el *jac'chamel* y entre campo médico y campo de la brujería. En la actualidad, el *jpoxtavanej*, quien es hijo de Dios, se avoca exclusivamente a ayudar a curar a sus semejantes, dejando de serlo cuando accede a servir al mal, perdiendo, con ello, el poder y el conocimiento, ya que pasa a ser hijo del Diablo.

De esta manera, podemos ver, cómo se reestructuran los distintos discursos y algunas prácticas del campo médico: en primer término, en el discurso relativo al diagnóstico, se vislumbran contenidos diferenciados con respecto a las formas de conservar la salud y del origen de las enfermedades, distinguiéndose claramente cuales son los agentes que favorecen la salud a través de proteger a quienes cumplen con el mandato de adorar y nutrir a las deidades y, por otro lado, facilitan, desentendiéndose de la protección que prodigan, que quienes se aplican al mal, puedan actuar.

Segundo, el rezo y la petición se redimensiona en cuanto a que un agente específico, sea el *jpoxtavanex* o el *jac'chamel*, se aboca en un solo sentido, dirigiéndose a deidades y entidades específicas: la función del primero, será, entonces, la de pedir protección, salud, ayudar a rescatar los *ch'ulel* perdidos, robados y/o vendidos, perdón por los pecados y ayudar a curar; mientras que la del otro, buscar apoderarse de las almas humanas infligiendo daño y destrucción. Con ello, desaparece la noción de castigo como una entidad aplicada por la deidad celestial como medida correctiva ante el incumplimiento de

las actividades que conforman el mandato primigenio, ya no hay castigo, sólo descuido y victimización.

Por otro lado, en relación con las prácticas rituales concernientes al ritual curativo, podemos ver, por un lado, que el altar incorpora, desincorpora y dispone de algunos de sus elementos de manera distinta: destaca la presencia de refrescos, que pasan a ser una ofrenda para la divinidad celestial; la incorporación de huevos, para realizar limpiezas menores, cuando no se requiere del sacrificio de un ave; el desplazamiento del *pox* hacia un lado del *jpoxtavanej*, desapareciendo del escenario de las ofrendas dirigidas a *Riox*.

El desplazamiento del *pox* resulta de significancia especial por constituir uno de los puntos de mayor debate en el conflicto entre las religiones, al grado que de constituir un elemento central en la ofrenda a las deidades celestiales y vehículo para el trance, pasó al polo opuesto, ubicándose como materia únicamente destinada a confundir a las deidades del mal, específicamente al Diablo, que en adelante es esparcido, desde la boca del *j'ilol*, hacia las plantas que adornan el altar, prohibiéndosele que lo ingiera. Paralelo a ello, vemos la incorporación del refresco al altar, que viene a suplir al aguardiente como ofrenda nutricia para las deidades, por sus olores y su sabor.

En otro orden de cosas, y más en el plano de lo social, se puede percibir la pérdida real de poder social y de status de la etnomedicina y concomitante del *jpoxtavanej*, lo que claramente se concreta, en el deterioro al respeto y deferencia de que dichos agentes eran objeto en el pasado, y que se hace evidente, por ejemplo, en el trato que recibían, contra el que reciben durante las fiestas: anteriormente, se les agasajaba con comida, bebida y se les daban regalos; en la actualidad, reciben el mismo saludo que cualquier otro mortal y si alguien desea mostrar agradecimiento por haber recibido ayuda en la curación de algún familiar o en su persona, ésta se reduce al obsequio de una bebida o unas cuantas monedas.

El último elemento a destacar, que en mi opinión tiene más que ver con las condiciones en que en la actualidad se insertan los tzotziles en la producción, son los cambios percibidos en las formas de remuneración que se hacen al *jpoxtavanej* por ayudar a sanar a los enfermos.

Hace tan sólo unas décadas, el mandato a que estaba sujeto el *jpoxtavanej*, expresamente le prohibía pedir algo a cambio por ayudar a sanar a los enfermos o, bien, cobrar, correspondía a la iniciativa de la familia de los enfermos hacer un regalo en alimentos o retribuir mediante mano vuelta.

En la actualidad, el mecanismo de recibir regalos en especie aún está en vigor, pero gradualmente va siendo sustituido por pago con dinero. Además, ahora se observa, cada vez con mayor frecuencia, que por la vía onírica, a través de los *jpoxtavanej* y algunos ancianos, las deidades van actualizando estas prácticas ajustándose a las circunstancias de intercambio que ahora rigen, de tal manera, que se les permite recurrir a la práctica de cobrar, pero dentro de cierto margen, incluso a algunos a recibir el dinero con la mano derecha, algo impensable tan sólo hace algunos años, en que se consideraba que por la cualidad fría de éste, si era tocado por el *j'ilol*, su dedo se enfriaba y perdía la capacidad de pulsar para escuchar la voz de la sangre.

El ámbito onírico, ahora como antes, sigue siendo el espacio privilegiado mediante el cual la divinidad muestra, comunica y otorga, coadyuvando con ello a la actualización de los mitos, de lo ideológico en general; por ello, constituye la única vía aceptada por los tzotziles, como guía y para otorgar validez a los aspectos ideológicos que inciden y modifican diferentes elementos de la cosmovisión. Asimismo, es a través de los sueños que los candidatos a recibir el mandato para ayudar a sanar o bien para completar o actualizar son llevados a *Yan vinajel-Yan balamil* (Otro Cielo-Otra Tierra) donde pueden observar y

aprender las formas correctas de organizarse para la vida social y familiar o las innovaciones que sufren éstas o el entorno. En este sentido, es posible notar cómo en algunos de los estratos propios de la divinidad, se describen grandes fábricas, enormes edificios, autos, aviones:

“En el octavo, está un apóstol que es un maestro para la construcción de automóviles. Por eso, los coches son obra de Dios, no vienen de cualquier cosa, ni es idea de alguna persona; no, sino que es obra de Dios, porque por eso está su señal, su señalamiento en el espíritu. En ese estrato están construyendo muchos carros y para eso hay muchas personas. Por eso se tiene que mencionar en el rezo. También ahí se están construyendo alas de aviones. Eso lo vi por medio de mi sueño.

También, llegué al doceavo, estaba medio oscuro, aunque dicen que por ahí no podemos pasar, a mí me llevaron. Ahí pude ver que tienen maquinaria, tractores y muchas máquinas que no sé cómo se llaman y para qué sirven; son bien altas como también los señores que ahí están. El jefe es un alto, como gringo, con mucha barba. Eso vi en el doceavo escalón.”⁵

Las actualizaciones suscitadas en el plano de lo ideológico, se concretan en las prácticas sociales y apuntan, como objetivo último pero inconsciente, a distensionar la relación entre ideologías divergentes, incidiendo, principalmente sobre los puntos nodales de tensión con las formas que impone la ideología del grupo dominante; lo que apunta hacia una convivencia social en un ámbito de tolerancia, aunque sea mínima y relativa.

En ese sentido, es claro, como señala Marc Augé, que cultura es creación, “una cultura que se reproduce siendo idéntica a sí misma [...] es un cáncer sociológico, una condena a muerte, [...]Las culturas sólo continuaron viviendo al transformarse.”⁶

La persistencia de culturas como entes particulares en los actuales ámbitos de la globalización –la diversidad religiosa, los embates de los medios, los programas de educación formal, las características del mercado, la interacción con personas y grupos

⁵ Notas de trabajo de campo, Historia de V. V.

⁶ Augé 1998: 32-33.

"Algunas propiedades de los campos". Exposición presentada en la Escuela Normal Superior en noviembre de 1976, a pedido de filólogos y de historiadores de la literatura. Tomado de *Questions de Sociologie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1980. pp. 113-117. Traducción de Gilberto Giménez Montiel. En *Gilberto Giménez Montiel. La teoría y el análisis de la cultura*. México. Secretaría de Educación Pública, Universidad de Guadalajara, Consejo Mexicano de Ciencias Sociales A. C..

Broda, Johanna.

1982 "El culto Mexica de los cerros y del agua", en *Multidisciplina*, Escuela de Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, Universidad Nacional Autónoma de México, México. Vol. 3, Num. 7: 45-56.

1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerrós", en *Arqueostomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. Eds. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé. México, Universidad Nacional Autónoma de México. P. 461-500.

Campos Navarro Roberto. *Legitimidad social y proceso de legalización de la medicina*

1996 *indígena en América Latina*. Tesis de grado para la obtención del grado de Doctor en Antropología. México. Facultad de Filosofía y Letras Universidad Nacional Autónoma de México.

Centro de Estudios Ecuménicos. *El compromiso político de las comunidades eclesiales*
1987 *de base*. México D. F. 23-25 de enero .

Consejo Nacional de Médicos Indígenas Tradicionales A. C. / Instituto Mexicano del

1995 Seguro Social-Solidaridad. *Convenio de colaboración para el fortalecimiento y desarrollo de la medicina indígena tradicional*. México, D. F. Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad.

Concha Malo, Miguel. González Gari, F. Salas. Jean Pierre Bastian. *La participación de los*
1986 *cristianos en el proceso de liberación popular en México*. México. Siglo XXI.

Congreso del Estado de Chiapas. *Ley de salud. Título Cuarto. Recursos Humanos para la*
1990 *Salud*. Tuxtla Gtz. Chiapas. Gobierno del Estado de Chiapas.

Consejo Nacional de Médicos Indígenas Tradicionales. *Programa nacional de la medicina*
1992 *indígena tradicional*. México. (Fotocopia)

COPLAMAR. *Necesidades esenciales en México: situación actual y perspectivas al año*
1985 *2000*. México. Editorial Siglo XXI.

De la Garza, Mercedes, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México.

1984 Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Delgaty, Alfa Hurley viuda de y Ruiz Sánchez, Agustín. *Diccionario tzotzil de San Andrés*

1986 *con variaciones dialectales*. México. Instituto Lingüístico de Verano.

De Pury-Toumi, Sybille. *De palabras y maravillas*, México, Consejo Nacional para la

1997 *Cultura y las Artes*.

- Devereux, Georges, *Etnopsicoanálisis complementarista*, . Buenos Aires, Argentina.
1972 Amorrortu Editores.
- Díaz Salas, Marcelo. "Notas sobre la cosmovisión entre los tzotziles de Venustiano
1963 Carranza, Chiapas." *La palabra y el hombre*,. Revista de la Universidad
Veracruzana, Xalapa. No. 26: 253-267
- Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México. Fondo de
1976 Cultura Económica.. (1968)
1968 *Mito y realidad*. Barcelona, España. Editorial Labor.
- Fabrega, Jr., Horacio and Silver Daniel B. *Illness and shamanistic curing in Zinacantan*.
1973 USA. Stanford University Press.
- Farreras Valenti, P. y Rozman, Ciril. *Medicina Interna*. Barcelona. Editorial Marín (8°
1973 Editorial)
- Favre, Henri, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México. Editorial Siglo
1973 XXI.
- Foster, George. "Nagualism in Mexico and Guatemala" *Acta Americana*, Review of the
Inter-American Society of Antropology and Geography Vol. II, January-1944
June, Nos. 1 y 2
- Frazer, James George. *La Rama Dorada*. México . Fondo de Cultura Económica.
1944 (1922)
- Freud, Sigmund. *La interpretación de los sueños*. Tomo 1. España, Alianza Editorial.
2001
- Freyermuth Enciso, Graciela. *Medicina Indígena y Medicina Alópata: Un encuentro difícil*
1992. *en los Altos de Chiapas*. Chiapas, México. Centro de Investigaciones y
Estudios Superiores en Antropología Social Sureste.
2000 *Morir en Chenalhó: género, etnia y generación, factores constitutivos del*
riesgo durante la maternidad. México. Tesis que presentó para la obtención
del grado de Doctora en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras-
Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fuentes, Carlos, *Terra Nostra*. México. Editorial Joaquín Mortiz S. A.
1975
- Galinier, Jacques. *La mitad del mundo: cuerpo y Cosmos en los rituales otomíes*. México.
1990 Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Estudios Mexicanos y
Centroamericanos. Instituto nacional Indigenista.
- García de León, Antonio. *Resistencia y Utopía*. México. Ediciones Era.
1985
- García-Pelayo y Gross, Ramón. *Diccionario Larousse de la lengua española*. Argentina.
1979 Ediciones Larousse.
- García Rivas, Heriberto. *Plantas curativas mexicanas*. México. Panorama Editorial. S. A.
1995 de C. V.

- Garza Caligaris, Anna María. *El género entre normas en disputa: Pluralidad legal y género en San Pedro Chenalhó*. Tesis para la obtención del Grado de Maestra en Antropología Social. Chiapas. Chiapas, México. Facultad de Ciencias Sociales / universidad Autónoma de Chiapas.
- 1999
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España, Gedisa Editorial. 1989
- Giménez Montiel, Gilberto. *El habitus o la interiorización de la cultura*. En *La teoría y el análisis de la cultura*. México. Secretaría de Educación Pública, Universidad de Guadalajara, Consejo Mexicano de Ciencias Sociales A. C..
- Gobierno del Estado de Chiapas. *Ley de Salud*. Periódico Oficial No. 101. 30 de octubre de 1990. Decreto No. 48. Título Primero. Disposiciones Generales. Capítulo Único.
- Gossen H., Gary, *Los chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio en una tradición oral Maya*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / instituto Nacional Indigenista.
- 1980
- 1975 "Animal Souls and human destiny in Chamula". *Man* (N. S.), Vol. 10: 448-461.
- Gramsci, Antonio. 1998. México. *Antología*. Editorial Siglo XXI.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma*. México. Fondo de Cultura Económica. 1965
- Guyton, Arthur C. *Fisiología Médica*. México. Editorial Interamericana. 1971
- Hermitte, M. Esther, *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.
- 1970
- Heyden, Doris, "La matriz de la Tierra", en *Los rumbos de otra historia*. México. Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos UAG.
- 1995
- Holland R., William, *Medicina maya en los altos de Chiapas: Un estudio del cambio socio-cultural*. México. Instituto Nacional Indigenista..
- 1963
- Imberton Deneke, Gracia María. *La vergüenza. Enfermedad y regulación social en una comunidad chol*. Tesis que presenta para obtener el grado de Maestra en Antropología Social. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas.
- 1999
- Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad. Organización de Médicos Indígenas del *El programa Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad y la interrelación con la medicina tradicional*. México. Coordinación General del Programa Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad.
- 1992

- 1992 Estado de Chiapas A. C., *Convenio 1992 "Programa de trabajo suscrito por la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas A. C. y el Programa Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad, con el fin de proporcionar atención integral a la salud de la población indígena, tzeltal y tzotzil de los Altos de Chiapas.* San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Febrero 19.
- 2000 *Diagnóstico de salud de las zonas marginadas rurales de México. Prioridades y resultados del Programa IMSS-Solidaridad. 1991-1999.* México. Instituto Mexicano del Seguro Social.
- INEGI, *Chamula: Cuaderno estadístico municipal.* México. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e informática. 1997
- INEGI, *XII Censo de Población y Vivienda: Principales resultados por localidad, Chiapas. 2000* México. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. (CD-ROM).
- INEGI, *Estadísticas Vitales. Cuaderno Número 8. Chiapas.* México. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. 2001
- Instituto Nacional Indigenista. *Flora Medicinal Indígena de México.* México. Instituto Nacional Indigenista, tres tomos. 1994
- Jung, Carl G.
1966 *El hombre y sus símbolos.* España. Editorial Aguilar.
1988 *Psicología y religión.* México, Buenos Aires, Barcelona. Editorial Paidós.
- Köhler, Ulrich, *Chonbilal Ch'ulelal-Alma Vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración maya-tzotzil.* México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. 1995
- Laplantine, François. *La Etnopsiquiatría.* Barcelona España. Gedisa Editorial. 1973
- Le Breton, David, "Cuerpo y antropología: sobre la eficacia simbólica". *Diógenes* No. 153, 1991 México. Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México. p. 89.
- Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural.* Barcelona, España. E. Paidós. 1992 (1974)
- Lévy-Bruhl, Lucien, *El alma primitiva.* Barcelona, España. Ediciones Península. 1985 (edición Francesa 1927).
- López-Austin. Alfredo.
1967 "Cuarenta clases de magos del mundo Náhuatl." en *Estudios de Cultura Náhuatl.* México. Universidad Nacional Autónoma de México. Vol. VII, p. 87 - 117.
1969 "De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas." *Estudios de Cultura Náhuatl,* México. Universidad Nacional Autónoma de México. V. 8:51-121.

- 1984 *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*. México. Universidad Nacional Autónoma de México. Serie Antropológica: 39 .
- 1989 *Hombre-Dios. Religión y Política en el mundo Náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1992 *Los mitos del tlacuache*. México. Alianza Editorial.
- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México, Fondo de cultura Económica.
- Lupo, Alessandro. "Nahualismo y tonalismo", en *Arqueología Mexicana*
 1999 (enero-febrero) México. Consejo Nacional para la cultura y las Artes. Vol. VI- Núm. 35. P. 16 a 23.
- Malinowski, Bronislaw.
 1974 *Magia, ciencia y religión*. Editorial Ariel, S. A. Barcelona, España.
- Martínez, Maximino. *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*.
 1994 México. Fondo de Cultura Económica.
- Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, España. Editorial Tecnos,
 1991 (1971)
- Medina Hernández, Andrés. *En las cuatro Esquinas / En el Centro. Etnografía de la*
 1999 *Cosmovisión Mesoamericana*. Tesis que presenta para optar por el grado de Doctor en antropología. México. Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Menéndez, Eduardo. *Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y*
 1990 *transacciones*. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Secretaría de Educación Pública. Cuadernos de la Casa Chata 179.
- Meslin, Michel. *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Madrid, España. Ediciones
 1978 Cristiandad.
- Molina Enríquez, Andrés. *Los grandes problemas nacionales*. México. Editorial Era
 1989 (Colección Problemas de México).
- Montolú Villar, María. *Cuando los Dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los*
 1989 *antiguos mayas del Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*. México. Universidad Nacional Autónoma de México
- Morquecho Escamilla, Gaspar. *Expulsiones en los Altos de Chiapas*. Chiapas, México.
 1991 (Mimeo)
- organización Internacional de Trabajo (OIT). *Convenio 169*. Ginebra, Suiza. Organización
 1989 Internacional del Trabajo.
- Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas. *Memorias del Cuarto*
 1989 *Encuentro de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

- 1997 *Las plantas medicinales utilizadas por los mayas de los Altos de Chiapas.* san Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas A. C. (OMIECH).
- Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas A. C. / Instituto Mexicano del Seguro Social
 1992 *Seguro Social Poxil ta vomoletik: Plantas medicinales. Syunal poxiletik: recetario bilingüe.* México. Instituto Mexicano del Seguro Social.
- Page Pliego Jaime, *Religión y política en el consumo de prácticas médicas en una comunidad tzotzil (estudio de caso).* Chiapas. Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas. Serie Monografías 6.
- 1996 *comunidad tzotzil (estudio de caso).* Chiapas. Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas. Serie Monografías 6.
- 1999 “En torno a la legislación en materia de medicina indígena: El caso Chiapas.” Ponencia presentada en el *Foro de Consulta Ciudadana. “La Salud y la Medicina Tradicional hacia el Nuevo Milenio en el Estado de Oaxaca.”* el 12 de Noviembre de 1999. Oaxaca. H. Congreso del Estado Libre y Soberano de Oaxaca.
- 2001 *Política sanitaria dirigida a los pueblos indígenas de México y legislación en torno a sus medicinas. El caso Chiapas. (1857-1995).* Chiapas, México. PROIMMSE-IIA-Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas. (en prensa)
- Page Pliego, Jaime. Alarcón Lavín, Rafael. Ruiz Ortiz Juana María. “Comentarios al
 1995 Capítulo IV de la Ley de Salud del Estado de Chiapas, referido a la medicina tradicional”. en *Anuario IEI V.* Chiapas. Universidad Autónoma de Chiapas.
- Page Pliego Jaime T.; Velasco, Alberto. *Los Indios en la Historia de México.* Folleto
 1998 para distribución comunitaria. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas A. C./ Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas.
- 1999 *Medicina maya: pasado y presente.* San Cristóbal de Las casas, Chiapas. Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas / Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas A. C. (Folleto).
- Paniagua Mijangos, Jorge. *Los ladinos. Imaginario social y antropología urbana en San Cristóbal de Las Casas.* Tesis de maestría en Antropología Social. Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas. Facultad de Ciencias Sociales.
- 1991 *Chiapas.* México. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Pérez Cortés, Sergio. “El individuo su cuerpo y la comunidad” en *Alteridades - Identidad.*
 1991 México. Universidad Autónoma Metropolitana. Año 1, Núm. 2. P. 13- 23.
- Pérez Enríquez, María Isabel.
 1994 *Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de los Altos de Chiapas. Chenalhó, Larrainzar y Chamula.* México, Editorial Claves Latinoamericanas.

- 1998 *El impacto de las migraciones y expulsiones indígenas de Chiapas: San Pedro Chenalhó y San Andrés Sacamch'en de los Pobres (Larrainzar)*. Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas / Asociación Mexicana de Estudios de Población.
- Pérez López, Enrique. *Chamula*. Chiapas, Gobierno del estado.
1987
- Perrin, Michel. "Lógica chamánica", en *Chamanismo en Latinoamérica*. México. 1995 Universidad Ibero Americana / Plaza y Valdés / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Pineda, Luz Olivia. "Maestros bilingües y poder político en los Altos de Chiapas". En
1995 *Los rumbos de otra historia*. México. Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos UAG.
- Pitarch Ramón, Pedro, *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. México. Fondo de
1996 Cultura Económica.
- 1996 "La dificultad de reconocer el ave del corazón." En *Anuario Instituto de Estudios Indígenas*. Chiapas, México. Universidad Autónoma de Chiapas.
- Popol Vuh: Antiguas historias del Quiché*. México. Recinos, Adrián (traductor), Fondo
1961 de Cultura Económica. (1952)
- Pozas Arcineaga, Ricardo, *Chamula*. México. Instituto Nacional Indigenista. Colección Clásicos de la Antropología 1977 Mexicana, Número 1-II.
- Quezada, Noemí.
1996 *Sexualidad, amor y erotismo. México Prehispánico y México Colonial*. México. Universidad Nacional Autónoma de México y Plaza y Valdés, S. A. De C. V.
- 1996 "Mito y género en la sociedad Mexica", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, V. XXVI, pp. 21-40.
- 2000 *Enfermedad y Maleficio*. México. Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ramírez Torres, Juan Luis, *Codificación y códigos culturales: simbólica y ritual en cultos curativos*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Antropología.. México. Universidad Nacional Autónoma de México / Facultad de Filosofía y Letras.
1995
- Robledo Hernández Gabriela Patricia. *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*. Tesis para obtener el título de Licenciada en Antropología social. México Escuela Nacional de Antropología e Historia.
1987
- Ruiz de Alarcón, Hernando, "*Tratado de idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, escrito en 1629*". Notas, comentarios y un estudio de Don Francisco del Paso y Troncoso. México., Ediciones Fuente Cultural. 2ª. Edición.
1951

- Rus, Jan. *La situación política en Chamula: Desarrollo y cambios actuales 1935-1975*.
 1982 San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya A. C. (INAREMAC).
- 1995 “¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869.” En *Los rumbos de otra historia*. México. Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Universidad de Guadalajara.
- 1995 “La comunidad Revolucionaria Institucional: la subversión del gobierno indígena en los altos de Chiapas, 1936-1968.” En *Los rumbos de otra historia*. México. Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Universidad de Guadalajara.
- Rus, Jan. Wasserstrom, Robert. “Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México.” *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. México. Universidad Nacional Autónoma de México. No. 97.
- Ruz, Mario Humberto, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. México. Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. Vol. II.
- Secretaría de Hacienda del Estado *Agenda Estadística, Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1998 Gobierno del Estado.
- Secretaría de Hacienda del Estado *Agenda Estadística, Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 2000 Gobierno del Estado.
- Secretaría de Hacienda del Estado, *Los municipios de Chiapas en cifras*, 1996, Tuxtla Gtz. 1997 Chiapas.
- Secretaría de Salud. *Ley General de Salud*. Editorial Porrúa. México 1986.
- 2002 *Reporte general de morbi-mortalidad de los municipios de Chamula y Chenalhó*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Base de datos de la Jurisdicción Sanitaria II.
- Signorini, Italo y Lupo Alessandro. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los Náhuas de las Sierra de Puebla*. Xalapa, Veracruz. Universidad Veracruzana.
- Tapia, Aurora. *El pensamiento médico de Don Antonio*. Chiapas, Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas A. C. (Manuscrito no publicado) 1984
- Thompson, J. Eric, *Historia y religión de los mayas*. México Siglo XXI. 1979

- Thompson, Roberto. Poo R., Ma. de Lourdes. *Cronología histórica de Chiapas*. México. 1985 Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste.
- Toledo Tello, Sonia. *Historia del movimiento indígena en Simojovel 1970-1989*. 1996 Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas. Serie Monografías 6.
- Turner, Victor. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. España, Editorial 1980 Siglo XXI.
- Villa Rojas, Alfonso
1984 "El Nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas" en *Estudios etnológicos*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Viqueira, Juan Pedro. "Los Altos de Chiapas: Una Introducción general." En *Los rumbos de otra historia*. México. Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Universidad de Guadalajara.
- Viqueira, Juan Pedro. Ruz, Mario (Editores). *Los rumbos de otra historia*. México. 1995 Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Universidad de Guadalajara.
- Vogt Z., Evon. *Los Zinacantecos*. México. Instituto Nacional Indigenista. 1966

ANEXO 1

LISTADO

DE

JPOXTAVANEJ COLABORADORES EN EL PROYECTO "CURANDERÍA TZOTZIL Y PROCESOS DEFORMACIÓN, INICIACIÓN Y DE TRABAJO DE SUS PRACTICANTES".

NOMBRE	EDAD	PARAJE	MUNICIPIO	ESPECIALIDAD
Sixto OMIECH	45	B. Domínguez	Chenalhó	j'ilol, jvetom, jtoibitz
Petul OMIECH	56	Tepeyac		j'ilol, ac'vomol
María OMIECH	42	Cabecera		j'ilol, jvetom, tzak'bak
Antonio OMIECH	59	Cabecera		j'ilol, ac'vomol
Lucas OMIECH	65	Chimix		j'ilol, ac'vomol, jvetom
Severino OMIECH	67	Poconichim		j'ilol, ac'vomol, jvetom
Santiago OMIECH	49	Tejería		j'ilol, jtoibitz, ac'vomol
Samuel Particular	26	Cabecera		j'ilol, jvetom
Juan OMIECH	54	Yabteclum		j'ilol, jvetom, jtamol, ac'vomol, tsac'bac
Cipriano OMPTACH	69	Yitik	Chamula	j'ilol, ac'vomol, jtoibitz
Pablo OMPTACH	36	Tzontehuitz		j'ilol, ac'vomol
Miguel Particular	82	Chi'biltenal		j'ilol, ac'vomol, tzak'bak, pitch'om
Rosendo OMPTACH	35	Candelaria	SCLC	j'ilol ac'vomol

SINONIMIA TZOTZIL

j'ilol - rezador, jvetom, jtamol - partera (o), ac'vomol - hierbatero, tzak'bak - huesero, jtoibitz - rezador de los cerros y pitch'om - masajista.

Fuente: Datos de la Investigación.

* se usan nombres ficticios en lugar de los reales.

