

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

ENFERMAR Y SANAR. PERSONA, CUERPO SOCIAL Y COSMOS
EN LA VIDA COTIDIANA CHOL EN CALAKMUL.

TESIS
PARA OBTENER EL GRADO DE:
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:
GABRIELA EUGENIA RODRÍGUEZ CEJA

DIRECTOR DE TESIS: DR. JOSÉ ALEJOS GARCÍA

MÉXICO, D.F.

2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

ÍNDICE

| | |
|--------------------|---|
| Introducción | 5 |
|--------------------|---|

PRIMERA PARTE. CONTEXTO TEÓRICO, HISTÓRICO Y REGIONAL.

| | |
|--|-----|
| 1. Consideraciones teóricas | 25 |
| 2. Estado del arte sobre el tema de la Persona | 38 |
| 3. Estado del arte sobre investigaciones choles en Chiapas | 62 |
| 3.1 Historia chol. | |
| 3.2 Vida cotidiana. | |
| 3.3 Tradición oral. | |
| 3.4 Medicina. | |
| 3.5 Lingüística. | |
| 4. Historia chol en Chiapas | 87 |
| 4.1 Época prehispánica y periodo colonial. | |
| 4.2 El reparto agrario. | |
| 5. Calakmul. Contexto histórico y regional | 109 |
| 5.1 Perspectiva histórica. | |
| 5.2 Perspectiva ecológica | |
| 5.2.1 Descripción geográfica | |
| 5.2.2 Biodiversidad | |
| 5.2.3 Agua | |
| 5.2.4 Suelo | |
| 5.2.5 Clima | |
| 5.3 Perspectiva socioeconómica. | |
| 5.3.1 Actividades económicas | |
| 5.3.1.1 Agricultura | |
| 5.3.1.2 Apicultura | |
| 5.3.1.3 Migración | |
| 5.3.1.4 Aprovechamiento forestal | |
| 5.3.1.5 Turismo | |
| 5.3.1.6 Cría de animales | |
| 5.3.2 Vivienda | |

- 5.3.3 Servicios
 - 5.3.3.1 Energía eléctrica
 - 5.3.3.2 Medios de comunicación y transporte
 - 5.3.3.3 Salud
 - 5.3.3.4 Educación

- 5.4 Perspectiva política.
 - 5.4.1 Historia organizativa
 - 5.4.2 Instituciones
 - 5.4.3 Organización política del municipio

SEGUNDA PARTE.
CONTEXTO ETNOGRÁFICO.

| | |
|---|-----|
| 6. El tiempo chol | 145 |
| 6.1 El calendario anual, la agricultura y las fiestas. | |
| 6.2 La reproducción constante de la vida. La sexualidad. | |
| 6.3 El tiempo y los procesos degenerativos. | |
| 6.4 El tiempo mítico. | |
| 6.5 El tiempo en Chiapas. | |
| 6.6 El colapso del mundo. | |
| 7. El Espacio o los habitantes sobrenaturales del mundo | 174 |
| 7.1 El origen | |
| 7.2 Geografía del cosmos. | |
| 7.3 <i>Yum mulawil</i> . | |
| 7.4 Los dueños de cada espacio. | |
| 7.5 Dios, la Virgen, los santos y los diablos. | |
| 7.6 Los dueños y otros seres del mundo. El ordenamiento espacial en Calakmul. | |
| 8. La persona en el mundo chol | 200 |
| 8.1 Ámbitos de realidad. El sueño y la vigilia. Tiempo-espacio, corporeidad o alma. | |
| 8.2 Características de las personas y elementos que las constituyen. | |
| 8.2.1 El cuerpo. | |
| 8.2.1.1 Las emociones | |
| 8.2.1.2 Equilibrio térmico. El frío y el calor. | |
| 8.2.1.3 El ámbito de lo sensible. | |
| 8.2.2 El <i>Ch'ujlel</i> . | |
| 8.2.3 El wäy/nagual. | |
| 8.2.4 La construcción de la agencia. | |
| 9. Interpretación de los signos de la enfermedad | 241 |
| 9.1 El conflicto en las relaciones interpersonales. | |

| | | |
|--------|--|-----|
| 9.1.1 | La amenaza o la maldición. | |
| 9.1.2 | El chisme. La interpretación de los mensajes en la construcción de la vida social. | |
| 9.2 | Los sueños. | |
| 9.2.1 | Sueños premonitorios. | |
| 9.2.2 | Sueños que producen enfermedad. | |
| 9.2.3 | Los sueños en el proceso curativo. | |
| 9.3 | La presencia de ciertos objetos, animales o seres bajo condiciones y contextos específicos. | |
| 9.3.1 | Encuentros con humanos que no tienen intención de enfermar a otros. | |
| 9.3.2 | Objetos. | |
| 9.3.3 | Animales. | |
| 9.3.4 | Encuentros con seres no humanos. | |
| 9.4 | La transgresión de alguna norma. | |
| 9.5 | Malestar físico o psíquico. | |
| 9.6 | Recapitulación. | |
| 10. | Reglas y tipos de intercambio entre los seres que habitan el cosmos chol, humanos y sobrenaturales | 293 |
| 10. 1 | Normas de conducta indicadas para los intercambios entre humanos y seres sobrenaturales. | |
| 11. | Especialistas en el tratamiento de las enfermedades. Con quién acudir | 308 |
| 11.1 | El “adivino”. <i>Yubin lak yum Dios</i> , “el que escucha a nuestro señor Dios” o <i>pejkan cajita</i> , “el que habla con la cajita”. | |
| 11.2 | Los <i>tatuchob</i> . | |
| 11.2.1 | Situaciones en las que se prende una vela. | |
| 11.3 | El médico. | |
| 11.3.1 | Algunas relaciones de la medicina con los tratamientos proporcionados por los curanderos. | |
| 11.4 | El espiritista. | |
| 11.5 | El curandero, <i>ts’äkäjel</i> o <i>xwujtijel</i> . | |
| 11.5.1 | El proceso de iniciación. | |
| 11.6 | Análisis. | |
| 12. | La intervención del curandero | 341 |
| 12.1 | La lógica de la enfermedad y del procedimiento curativo. | |
| 12.2 | Visita de agradecimiento. | |
| 12.3 | El papel del curandero dentro de la sociedad como sistema. | |
| 12.4 | Dinámica de la enfermedad y de la cura. | |
| | Discusión final | 376 |
| | Bibliografía | 383 |

INTRODUCCIÓN

Planteamiento del problema.

El título de este trabajo hace alusión a tres niveles de análisis en los que se despliega el ser humano chol, bajo cuya relación se encuentra expresado el sentido de su existencia. Me refiero a la persona, al cuerpo social y al cosmos. Estos elementos son mirados a la luz del transcurrir de la vida cotidiana que conduce, a través de diversos procesos, al desencadenamiento de enfermedades y posteriormente a la búsqueda de la recuperación de la salud. Desde los inicios de la investigación, me interesó indagar en los sentidos que se encuentran expresados en la producción de la enfermedad, con lo cual el sentido precede y excede el contexto de la enfermedad y posibilita su manifestación con ciertas características y bajo ciertas condiciones específicas, atravesando los tres niveles de análisis antes expuestos. La apuesta ha sido por una aproximación al proceso que marca un punto de quiebre inicial con el enfermar (*c'am'an*), y que tiene como objetivo la recuperación de la persona (*lajmel*), con lo cual surge la presencia de especialistas de diversa índole –médicos, spiritistas, curanderos, adivinos o ancianos especialistas- que cumplen ciertas funciones.

Contrario a otras etnografías que se enfocan en la figura del curandero y en sus acciones dentro del contexto ritual (Pitarch, 2006; Köhler, 1995; Vogt, 1979; Romero, 2006; Page Pliego, 2002, entre otros), este trabajo se encuentra centrado en las interacciones que suceden durante la vida cotidiana de las personas, las cuales permiten establecer como telón de fondo la construcción colectiva de los significados y de los procesos que dan cabida a la existencia de la enfermedad y también a la recuperación de la salud, tomando ambos procesos como parte de una misma trama ininterrumpida de sentido que circula al interior del cuerpo social y que construye el sentido de realidad de la experiencia en el mundo. Como plantea Le Breton: “lo real es un sistema de conocimiento y de acción, no es una ensoñación desvinculada del espesor del mundo” (Le Bretón, 1991:90). Dentro de este proceso en esencia colectivo, los especialistas tienen un lugar muy importante, ya que cuentan con el poder para restablecer el equilibrio que ha sido alterado previamente en tanto pueden comunicarse directamente con las entidades sobrenaturales para pedirles ayuda. Por otro lado, también el individuo que enferma tiene un papel relevante, pues

aporta manifestaciones psíquicas y biológicas que hacen sentido al colectivo y que refuerzan los procesos de construcción simbólica que están en marcha. Finalmente, la relación con cierta idea de cosmos también se encuentra imbricada, pues consideran que lo que ocurre no es casual o azaroso, mucho menos los eventos que impactan negativamente a las personas; por el contrario, el espacio que conforma su mundo está vivo y se encuentra habitado por seres que regulan las interacciones. Las entidades sobrenaturales deciden si acceden a las peticiones de los especialistas y contribuyen a recuperar la salud, o escuchan a quienes piden la muerte de la persona, con lo cual ellas mismas también se pueden beneficiar.

Al plantear el análisis de los acontecimientos de la vida cotidiana bajo la mirada que intencionalmente busca los procesos que derivan en la producción de la enfermedad y posteriormente de la salud, el objetivo fue observar el circuito completo para identificar relaciones entre las distintas etapas y poder tratar el tema de la eficacia, el cual aparece tanto en el proceso de enfermar como en el tratamiento ritual que busca la recuperación de la salud. Este circuito involucra necesariamente tanto el papel del curandero como el del enfermo y por supuesto, también el de la sociedad en su conjunto como contexto simbólico compartido que posibilita los procesos. Asimismo, esta forma de aproximación me permitió acceder al establecimiento de relaciones complejas entre los distintos ámbitos de la vida de las personas y la enfermedad, así como también al encadenamiento que se establece entre las creencias culturales, las prácticas sociales, los procesos psíquicos individuales - encarnados en los sueños y en los cuerpos de las personas que enferman mediados por síntomas específicos-, y las prácticas rituales. Todos estos elementos están atravesados por la cosmovisión chol, la cual opera como un mapa que provee de recursos para ordenar y dar sentido a las experiencias, aunque también da cabida a las contradicciones.

Los objetivos recién descritos tienen como pretensión hacer eco de la aspiración totalizante de Marcel Mauss, quien proyecta precisamente vincular “los planos individuales y colectivos a través de la singularidad de una experiencia en la que se revelaría en toda su complejidad el juego de las instituciones y su modo específico de estructurarse”, con lo cual el “Hecho social total” implicaría considerar al ser humano desde sus aspectos “biológicos, psicológicos y sociológicos” (Descola, 2002:61-62), retomando la dimensión sincrónica y diacrónica de los procesos. Mauss plantea trascender las divisiones analíticas

que surgen en el transcurso de las investigaciones y “recomponer el todo”, mirando el comportamiento “de seres totales y no divididos en facultades”, reivindicando a la Antropología como zona de ensamblaje entre las instituciones colectivas, los datos biológicos y psicológicos (Mauss, 1971:260).

En este caso, el tema de la producción de la enfermedad y la búsqueda de la salud permite realizar esa aproximación hacia el “hombre total”, teniendo a la vida cotidiana como eje articulador. El plano individual es asequible a través de manifestaciones psicológicas y biológicas, como emociones, sensaciones, sueños o síntomas corporales, los cuales pueden existir únicamente en tanto se relacionan con el ámbito colectivo, donde se genera la construcción de sentido, aunque éste se encarna en las historias de vida de individuos, pero también de comunidades. De ahí que podamos ubicarnos en el plano sociológico donde tienen cabida las instituciones, y donde las interacciones sociales moldean los contenidos a través de la cooperación, pero sobre todo por el conflicto. A partir de ahí es posible contextualizar los procesos de forma mucho más amplia, ya que exceden lo local y el tiempo presente, con lo cual es posible acceder a problemáticas regionales e incluso nacionales, las cuales no se explican únicamente a partir de los acontecimientos contemporáneos, sino recurriendo a la Historiografía.

El tema de la persona constituye el primer nivel de análisis, ya que la noción que se tenga sobre ésta se relaciona con el resto de campos, en este caso con los síntomas y enfermedades posibles, con las prácticas médicas, con los especialistas y su campo de acción; también con lo que se puede percibir, con las emociones importantes, o con los espacios de conflicto y de cooperación que se encuentran a un nivel más colectivo. La persona se define en relación con sus alteridades, a través de las relaciones con los compañeros choles (*xpi'ilob*), con los no choles (*kaxlanes* y *gringos*), y con el cosmos representado a través de lo sobrenatural, así define sus límites de posibilidad en un espacio que le da sentido a sus acciones, así determina también lo deseable y lo que no está permitido, determinando el campo ético, es decir, la distribución o la construcción de la responsabilidad en relación con el cuerpo social y con el cosmos.

Todos estos elementos han sido puestos a discusión a la luz del material etnográfico, teniendo en consideración que no existe una naturaleza del ser humano, del mundo o del cuerpo, sino que “las sociedades humanas construyen el sentido y la forma del universo en

que se mueven”, con lo cual la cultura abre “un margen de acción que difiere de una sociedad a otra” (Le Breton, op cit.:91). Tomo esto como punto de partida para indagar en la forma específica en cómo estos aspectos operan en la construcción social de la realidad para los choles en Calakmul en relación con las cuestiones médicas, ubicándolos en su contexto sociohistórico particular.

Contexto histórico y geográfico.

En particular, el tema ha sido estudiado en choles ubicados en el municipio de Calakmul, en Campeche, quienes desde la década de los 70 comenzaron a establecerse en pequeños núcleos de población que con los años fueron reconocidos como ejidos por la Secretaría de la Reforma Agraria. El municipio ha sido poblado por campesinos, indígenas y mestizos provenientes de 23 estados de la República (Gurri, 1998); sin embargo, la zona sureste que colinda con los países de Belice y Guatemala, además de con el estado de Quintana Roo, está habitada en su mayoría por indígenas choles provenientes de la zona norte de Chiapas,¹ de los municipios de Tila, Sabanilla, Salto de Agua, Palenque y Tumbalá, los cuales llegaron de manera gradual pues había fuertes problemas en sus localidades de origen.

En la década de los 70 existía un fuerte conflicto agrario en Chiapas debido a la enorme demanda de tierra por parte de los campesinos y a la escasez de su oferta, ya que no se instrumentaron las medidas adecuadas para el reparto agrario pues éste afectaría a los grupos privilegiados y dueños del capital, tanto rancheros como latifundistas. El reparto hubiera implicado quitarles tierras para distribuirlas entre quienes más las necesitaban, los campesinos que las habían hecho producir durante siglos a costa de haber sido expoliados y sumidos en la explotación. En el norte de Chiapas, poco a poco se fueron fragmentando los espacios donde los agricultores podían trabajar llegando a tener algunos de ellos una o incluso media hectárea, territorio insuficiente para vivir dignamente. Simultáneamente, surgieron oleadas de toma de tierras pertenecientes a finqueros y rancheros, a las cuales estos últimos y el ejército respondieron desalojando a los campesinos con lujo de violencia, y en algunos casos, organizando grupos de paramilitares conformados por indígenas.

¹ Algunos de estos ejidos están conformados tanto por mestizos –principalmente veracruzanos y tabasqueños– como por indígenas –predominantemente choles–; en algunos, la proporción se inclina hacia alguno de los dos grupos, aunque existen otros ejidos que sólo han aceptado entre sus pobladores a gente indígena pues desde su fundación han tenido muy claro que la presencia de los mestizos interferiría con su proyecto de vida y con sus posibilidades de reproducción cultural.

También en ese tiempo se comenzó a efectuar el reparto agrario de algunas fincas y otros territorios; sin embargo, eran tantos los campesinos solicitantes que entre ellos mismos se desataron fuertes confrontaciones que derivaron en la muerte de muchas personas, de tal forma que las diferentes facciones estaban integradas tanto por víctimas como por victimarios. Esta situación generó violentos enfrentamientos entre familias que durante generaciones habían compartido y construido la vida social en un mismo territorio, o entre habitantes de poblaciones vecinas, provocando un fuerte deterioro del tejido social de las comunidades indígenas.

En estas circunstancias, algunos campesinos choles lograron permanecer en sus territorios y acceder a pequeños terrenos para el cultivo; otros decidieron buscar diferentes opciones que les permitieran continuar con su antiguo modo de vida, colonizando diversos espacios. Aproximadamente durante ese mismo periodo, surgieron importantes migraciones hacia la Selva Lacandona,² y a diversas regiones de Campeche, entre ellas Calakmul, algunas zonas de Escárcega y de Champotón, en cierta medida promovidas por el Gobierno Federal para intentar sanear las exigencias de los campesinos. Sobre los procesos sociales que se han desencadenado en Calakmul a partir de esas movilizaciones, he realizado con anterioridad dos trabajos, uno relacionado con las historias de migración de campesinos indígenas y mestizos (Rodríguez Ceja, 2003) y otro sobre el proceso de construcción de la identidad en un ejido chol en el nuevo territorio (Rodríguez Ceja, 2007). En la medida en que he ido profundizando en el conocimiento de la historia de este grupo, he ido accediendo a la complejidad que subyace al encadenamiento de estos sucesos, situación que me ha permitido plantear nuevos cuestionamientos que abordo en este trabajo.

A través de las conversaciones sobre la experiencia de la migración me percaté que los choles mencionaban a la enfermedad como un elemento muy importante que los había impulsado a tomar la decisión de partir de sus lugares de origen. La gente consideraba esta circunstancia, junto con la violencia y la falta de tierras, como factor decisivo. El asunto me intrigaba, pues no me quedaba claro en qué medida era posible esperar que su situación de salud mejorara con un movimiento migratorio, ya que las condiciones que encontraron al arribar al municipio eran de completa marginación respecto de los servicios que podría proveerles el Estado Mexicano. A su llegada se encontraron con una selva prácticamente

² Ver los trabajos de Leyva y Ascencio (1996 y 1997); García Méndez (2000); Lobato (2003).

virgen, hostil, desconocida; con un espacio con enormes recursos potenciales para sobrevivir, pero también con muchos peligros. Las emociones de la gente se dividían entre el miedo y la vulnerabilidad, o la emoción de poder fundar un proyecto nuevo, propio, al tener cientos de hectáreas para poder sembrar todo lo que necesitaran para sobrevivir, sin que nadie peleara por ello.

El proceso no fue sencillo; la gente hizo acopio de los conocimientos de su cultura para sobrevivir. Pronto se dieron cuenta de que su movilización implicaba duras pérdidas de ciertos recursos, como sus hermosos y caudalosos ríos –pues Calakmul casi no cuenta con agua en su superficie-, o el alejamiento de los lugares donde vivían las entidades con las que se comunicaban cotidianamente para pedirles bendiciones –como manantiales, cerros, cuevas, iglesias-, además de las variedades alimenticias que esos espacios les proveían. Por otra parte, había ganancias importantes que hacían que valiera la pena el esfuerzo, como estar ajenos a aquella violencia, tener tierra suficiente para el cultivo, o tener un hábitat lleno de animales que constituyeron el alimento cotidiano. En el nuevo sitio debieron realizar un proceso fundacional al establecer comunicación con las entidades sobrenaturales que habitaban dicho lugar, así como de ordenamiento material y simbólico en la medida en que fueron conociendo el nuevo entorno. A pesar de los grandes cambios, ellos han hecho un fuerte trabajo para continuar transmitiendo sus creencias y conocimientos, aquellos que han sido heredados de generación en generación y que provienen de sus ancestros.

En la medida en que fui conviviendo más con los choles, fui descubriendo que el tema de la enfermedad se encuentra en el corazón de su vida, pues los acontecimientos generados en todos los ámbitos pueden llegar a tener repercusiones en su salud, por lo que ésta se relaciona con procesos más amplios y constituye un reflejo de las disputas por recursos materiales y simbólicos en una dinámica establecida, conocida y reproducida por todos. Es por ello que la enfermedad se relaciona con la violencia y con la zozobra en que vive la comunidad, pues existe el temor de que el enemigo realice acciones de brujería que dañen a la gente, o que los dueños decidan suspender el privilegio de sus recursos cuando se transgrede alguna norma en el plano colectivo o individual, por lo que el temor se vuelve certeza en cuanto aparecen síntomas corporales y comienza a minar la salud de la persona. En este sentido, las condiciones de salud o de enfermedad de la población son un reflejo del

grado de desequilibrio y de deterioro que tiene la sociedad, del nivel de pobreza y abandono, y de las tensiones que estas condiciones generan en las relaciones interpersonales. Es por ello que el tema salía a relucir con tanta frecuencia en las historias de vida de los migrantes choles, pues en sus comunidades de origen la violencia y el miedo mostraban sus repercusiones en forma de enfermedad.

También gradualmente me fui dando cuenta del conocimiento tan vasto que tiene la mayoría de la población sobre ciertas cuestiones médicas, en la medida en que de ello – consideran- depende su posibilidad de supervivencia. Desde pequeños, los niños aprenden a identificar los signos que pueden indicarles que alguien de su entorno les está haciendo daño, por lo cual viven alertas, con cierto temor y recelo desde muy jóvenes. En realidad, prácticamente todos los hilos de la historia transitaban por el tema de la enfermedad, las historias de vida estaban llenas de enemigos y de situaciones donde alguien había sido víctima de brujería, terminando en algunos casos con la muerte de la persona. Me intrigaban los argumentos que desplegaban para explicarme cómo habían sucedido los acontecimientos, algunos de ellos me parecían inmersos en un mundo de mucha complejidad.

Fue por ello que decidí abordar este tema, y para ello me instalé en la comunidad El Carmen II (ECII), mejor conocida como Las Carmelas. Este ejido es considerado un “centro CDI”³ pues en él se ofrecen algunos servicios públicos con los que no cuentan todas las comunidades del municipio. En particular, me refiero a una clínica IMSS-Oportunidades, un Colegio de Bachilleres y un albergue para estudiantes que provienen de ejidos cercanos. Estos servicios son ofrecidos a personas habitantes de varios ejidos a la redonda.⁴ Las Carmelas es un lugar con cierta actividad debido a la presencia de gente foránea que utiliza los servicios que ahí se prestan, y al mismo tiempo cuenta con una sólida organización tradicional pues es uno de los ejidos que no permitió la presencia de ejidatarios mestizos, así como también cuenta entre sus filas con personas que tuvieron importantes compromisos en la estructura tradicional del sistema de cargos de sus

³ De La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

⁴ El médico y la enfermera que atienden en la clínica se ocupan de la población de los siguientes ejidos: El Carmen II, Once de Mayo, Niños Héroes, Unidad y Trabajo, Caña Brava y La Victoria. Al Colegio de Bachilleres asisten estudiantes de los mismos ejidos ya mencionados y también de Cristóbal Colón, Narciso Mendoza, San Miguel, Nuevo San José y Ley de Fomento Agropecuario. La mayoría de los ejidos cuentan con una población entre 500 y 600 habitantes.

municipios en Chiapas, por lo que pudieron reproducir en el nuevo territorio las celebraciones más importantes. Desde el inicio, este ejido contó con curanderos –*xwujtijel* o *tsäkäjel*-, ancianos rezadores o *tatuchob* encargados de encabezar las fiestas, y con varios catequistas católicos, así como también había entre sus filas personas muy comprometidas con la transmisión de los contenidos tradicionales de su cultura, además de tener un fuerte compromiso político, pues lucharon en varias oportunidades por mejorar las condiciones de vida de la gente en el nuevo territorio. Debido a todo esto, el ejido constituye un referente para otras comunidades.

Método.

Para realizar la investigación, me establecí con una familia extensa cuyos miembros me acogieron amorosamente; ahí permanecí durante el año y medio que duraron mis indagaciones, de agosto del 2008 a enero del 2010. Al inicio viví en la casa de Isabela y sus tres hijos, en el mismo solar que sus padres Fernando y Carmen –quienes vivían con sus cuatro hijos más pequeños-, y que la familia de su hermano Hilario; meses después construyeron generosamente en su solar un pequeño cuarto independiente en el que estuve viviendo hasta que me retiré del lugar. Por medio de la convivencia diaria con esta familia y con el resto de la comunidad comencé a internarme en el tema de la medicina y en el proceso por medio del cual se va construyendo la enfermedad, a través de los pequeños acontecimientos de la vida cotidiana.

Por otra parte, debido a la escasez de transporte para ir de una comunidad a otra decidí llevar mi propio vehículo. Esta situación me permitió acompañar a diversas personas y familias que a lo largo del tiempo me pidieron que los trasladara para consultar con diversos especialistas de la región (espiritistas, ancianos rezadores –*tatuchob*- curanderos –*tsäkäjel* o *xwujtijel*-, adivinos –*yubin lak yum dios*-, hueseros, parteras –*kolaj*- o médicos⁵), fue así como paralelamente tuve la posibilidad de acercarme a ellos. Con algunos poco a poco fui estableciendo una relación cercana, por lo que me facilitaron que los visitara de manera independiente para observar su trabajo y conversar.

⁵ Reservo este término exclusivamente a la medicina alópata, ya que el resto de especialistas tiene sus propias denominaciones. Sin embargo, con el término “medicina” me refiero al conjunto de instituciones, prácticas y creencias articuladas en torno a la producción de la enfermedad o de diversos tipos de malestares, y a la recuperación de la salud de las personas, lo cual se relaciona con diversos campos dentro de las diferentes culturas. En este trabajo me referiré a la medicina chol.

A través de esas visitas, tuve la oportunidad de ir conociendo personas de otros ejidos, ya que el municipio cuenta con pocos especialistas y la gente acude con aquellos en quienes confía, independientemente del ejido en el que se encuentren. A pesar de que en Calakmul también viven personas mestizas, lo recurrente era encontrar personas choles en esos espacios. Fue así como pude aproximarme a dos adivinos que cuentan articula, con su cajita parlante,⁶ uno que vive en el ejido Manuel Castilla Brito y otro en El Manantial; a dos espiritistas, uno del ejido Cristóbal Colón y otra de Nicolás Bravo;⁷ a curanderos de Once de Mayo, Manuel Castilla Brito, El Carmen II, San Miguel y Nuevo San José. Por otro lado, para la realización de la fiesta del Señor de Tila y de la Santa Cruz, tuve la fortuna de realizar dos viajes a Tila, así como también pude participar en las reuniones previas con miras a la organización de los eventos, con los *tatuchob* y los catequistas de los siguientes ejidos -con quienes tuve intercambios muy interesantes y fructíferos-: Manuel Castilla Brito, El Manantial, La Virgencita de la Candelaria, Niños Héroes, El Carmen II, Dos Lagunas Sur, San Miguel, Nuevo San José, Tambores de Emiliano Zapata, Ley de Fomento Agropecuario, Guillermo Prieto, El Sacrificio y Dos Naciones. Fue a partir de estas situaciones como tuve acceso a un contexto más regional de las creencias y complejas dinámicas sociales sobre el tema de la medicina desde la perspectiva chol, aunque mi centro se encontraba en Las Carmelas.

Debo mencionar también que, con el debido permiso, tuve la posibilidad de grabar diversas sesiones curativas donde intervenían los curanderos o los adivinos, así como también los rezos de los *tatuchob*, las cuales no he tenido tiempo de sistematizar y traducir en su totalidad; sin embargo, en algunas partes del texto aparecen algunos fragmentos traducidos libremente con la valiosa ayuda de Martha y Abelardo López. Aprovecho para indicar que la ortografía empleada para las palabras que aparecen en chol a lo largo del texto, se ha basado en el siguiente cuadro fonológico (Coon, 2004; Vázquez, 2002; Aulie y Aulie, 2009):

⁶ Son conocidos también como *yubin lak yum dios*, que escuchan a nuestro señor dios.

⁷ Ejido que se encuentra entre Xpuhil –cabecera municipal de Calakmul- y Chetumal, en el municipio Othón P. Blanco.

CONSONANTES

| | Labial | Alveolar | Post Alveolar | Palatal | Velar | Glotal |
|-------------|--------------|------------------|------------------|---------|---------|--------|
| Oclusivas | b p p' | | | t t' | k k' | ‘ |
| Fricativas | | s | x | | | j |
| Africadas | | ts/tz ts'/tz' | ch ch' | | | |
| Nasales | m | | | ñ | | |
| Lateral | | l | | | | |
| Semivocales | w | | | y | | |

VOCALES

| | Anterior | Central | Posterior |
|-------|----------|---------|-----------|
| Alta | i | ä | u |
| Media | e | | o |
| Baja | | a | |

Como el tema de investigación estaba relacionado con situaciones donde estaba presente el dolor, la desgracia y el infortunio, me planteé el dilema ético de si podría aproximarme a personas desconocidas con el interés de hablar sobre dichos temas. Sin embargo, las condiciones en que se llevó a cabo mi integración a la comunidad a partir de la propia dinámica de ésta, me permitieron aproximarme a muchas personas a partir de la base de una convivencia previa y de cierta simpatía de por medio. Por otro lado, debo decir que para la gente yo no resultaba una desconocida, pues ellos parecían conocerme muy bien aunque nunca hubiéramos cruzado palabra alguna; probablemente, la gente sabía lo que yo

hacía todos los días y también circulaban historias en las que yo me veía involucrada, sin saberlo del todo.

El método de trabajo consistió en participar durante la vida diaria de situaciones pertenecientes tanto al ámbito comunitario como al privado. En el comunitario asistí a diferentes tipos de reuniones, tanto las que se realizaban en torno a las actividades de la clínica, como de los distintos niveles escolares (inicial, preprimaria, primaria, secundaria y Colegio de Bachilleres), o cuando semanalmente recogían su dotación de agua en la llave del aljibe; así como también presencié asambleas, reuniones con diversas instancias de gobierno, las celebraciones semanales en la Iglesia Católica, fiestas religiosas o civiles, velorios y sepelios -a los cuales tuve la posibilidad de asistir en varias ocasiones-.

En cuanto al ámbito privado, me refiero a rituales curativos con diversos especialistas; pláticas informales en las tardes cuando las familias se reúnen después del trabajo cotidiano; conversaciones con mujeres que permanecían en sus casas cuidando de sus hijos pequeños, preparando de comer y haciendo tortillas; conversaciones con las mujeres y jóvenes cuando iban a recoger agua al arroyo por las tardes o cuando iban a lavar ropa por las mañanas; asistí también en muchas ocasiones a la milpa o al chilar cuando miembros de las familias acudían para trabajar; acompañé a algunas personas a visitas de cortesía realizadas a sus familiares. También participé en otros espacios donde se reunían las familias extensas y los amigos, como fiestas de cumpleaños o el corte de chile donde llegaban decenas de personas pertenecientes a diversas familias unidas por lazos de parentesco. Siempre en compañía de amigos choles, también tuve acceso a contextos fuera de la comunidad, como rituales curativos en otros ejidos, visitas a la cabecera municipal Xpuhil, paseos en Chetumal, visitas a Nicolás Bravo, incluso varios viajes a Chiapas con fines rituales –como ha sido mencionado-, pero también de paseo y para visitar a sus familiares. Ellos no tenían reparos en invitarme a cualquier lugar, y yo tampoco los tenía para acompañarlos. Debido a que contaba con un vehículo, también me vi inmiscuida en varias situaciones graves y de premura, donde fui requerida para llevar a algunas personas al hospital o al ministerio público de Xpuhil.

Además de las conversaciones cotidianas sobre los temas que surgían día con día, y de la observación de las dinámicas colectivas, también fui identificando algunos temas sobre los que profundicé con diferentes personas, así como también ahondé en el estudio de algunos

de los casos que se me presentaron, con lo que pude establecer relaciones causales más finas, algunas de las cuales presento en el cuerpo de la tesis como historias más completas de acontecimientos interrelacionados. Es importante mencionar que los nombres de las personas choles cuyas historias aparecen en la tesis han sido cambiados para conservar la confidencialidad.

Es importante indicar que la familia que me acogió, funcionó como centro para el establecimiento de relaciones con el resto de las personas del ejido y de las otras comunidades, además de que llegué a tener relaciones de mucha cercanía y cariño con sus miembros a partir de muchas experiencias compartidas. Ellos fueron mis primeros maestros de chol -especialmente los niños-; con ellos fui aprendiendo a disfrutar, a sentir y a distinguir los múltiples elementos que aparecen en el entorno. Sin embargo, mi espacio de interacción no se limitó a las personas que eran amigas cercanas a mi familia base, ya que a través del resto de actividades en que participé pude ir conociendo a otras que precisamente tenían conflictos con ellos. Fernando, el jefe de la familia que me hospedaba, en varias ocasiones estando un poco borracho me recriminó mis relaciones con personas que eran sus enemigos, y llegó a pedirme que no los llevara a visitar a los especialistas. Sin embargo, las cosas nunca pasaron a más, además de que había una relación de mucho respeto y cariño.

Considerando el enfrentamiento que existe entre diversas personas y familias, siempre tuve claro que al permanecer al interior de una de ellas mi posición se alejaba mucho de la neutralidad –la cual además tengo claro que es difícil de alcanzar-. Sin embargo, también evalué las implicaciones de mi decisión, y con el paso del tiempo me fui dando cuenta de la enorme riqueza que me ha aportado el haber estado involucrada a ese grado con una familia que me acogió como un miembro más, que me proporcionó herramientas para lidiar con los acontecimientos cotidianos de la vida, y que no me limitó en mi exploración del entorno. Asimismo, yo tenía muy claro que debía ser discreta de cuanto veía y escuchaba en cualquier lugar, creo que eso me ayudó a transitar por distintos espacios, aunque hubo otros que nunca me fueron permitidos.

A través de todas estas actividades, fui aprendiendo también la lengua chol, de la que llegué a tener cierta comprensión básica que me permitía entender lo que sucedía en los contextos mismos de las interacciones. Esto me permitió acceder en tiempo real a los acontecimientos relacionados con la producción de la enfermedad, además de que también

pude acceder a las interpretaciones que las personas hacían de ellos, por lo que en algunos casos tuve una visión en prospectiva, donde pude ser testigo de cómo se iban encadenando los eventos y los significados con los elementos corporales. Aunque en otras ocasiones el objetivo fue reconstruir los eventos sucedidos en el pasado, por lo que se trataba de una visión retrospectiva relacionada más con relatos e interpretaciones realizados *a posteriori*, y no con acontecimientos vivos.

Debido a ello he planteado dos niveles de aproximación al tema de estudio, los cuales se encuentran interrelacionados a lo largo del texto. Por un lado me interesa mostrar la forma en como es interpretado el mundo desde la perspectiva chol, esto implica incluir los elementos que me permitirán aproximarme a la forma en como sucede el proceso que va del enfermar al curar en este grupo. Asimismo, existe otra línea analítica desarrollada a partir de las relaciones que he encontrado, en tanto observadora externa proveniente de otra cultura, que también ha podido apreciar en tiempo real cómo se van encadenando sus creencias con diversos acontecimientos de su vida cotidiana (particularmente los conflictos sociales) y con ciertas manifestaciones psíquicas y corporales, las cuales muestran esos dictados de la cultura que se encuentran interiorizados en cada uno de los individuos que conforman la sociedad. A partir de estos elementos me fue posible trascender el nivel del discurso y acceder de manera más fehaciente a la experiencia y al nivel performativo, no sólo a lo que ellos dicen que pasa, a su interpretación de las cosas, sino a evidenciar mi mirada y encontrar los procesos encarnados, identificando otras relaciones.

Capítulos

Atendiendo a lo recién planteado, a continuación describiré los capítulos que comprenden este trabajo a través de los cuales se pretende lograr la consecución de los objetivos establecidos. Pero antes, debo advertir que el trabajo está organizado en dos secciones, la primera presenta diferentes contextos, tanto teóricos como históricos y regionales, y la segunda, que se refiere al análisis de los datos etnográficos.

En el capítulo uno, titulado “Consideraciones teóricas” se presenta una breve discusión sobre algunas consideraciones teóricas que han guiado este trabajo. Me refiero principalmente a la noción de cosmovisión que aglutina y ordena un conjunto de procesos

presentes en las culturas, aunque también a la perspectiva que busca desentrañar cómo están contruidos los distintos mundos a partir de prácticas y creencias particulares.

El capítulo dos se titula “Estado del arte sobre el tema de la persona”, y aborda las líneas de discusión más relevantes que los principales autores han desarrollado al respecto, las cuales serán retomadas a su vez en la segunda parte de la tesis, cuando se discutan los datos etnográficos sobre los choles. Los trabajos se sitúan en la zona maya, con George Foster (1944), Alfonso Villa Rojas (1947, 1963, 1992), William Holland (1961, 1978), Calixta Guiteras (1996), Esther Hermitte (1970, 1989), Evon Vogt (1966, 1979), Gary Gossen (1975, 1990), Ulrich Köhler (1992, 1995), Pedro Pitarch (1996, 2006) y Jaime Page Pliego (2002, 2005, 2008); entre los nahuas antiguos, retomando fuentes históricas y datos etnográficos elaborados por Alfredo López Austin (2004), y los nahuas contemporáneos, con el trabajo de Italo Signorini y Alessandro Lupo (1989); finalmente, retomo la discusión que plantea Jacques Galinier sobre el grupo otomí (1987, 1990).

Las líneas de discusión se refieren a las entidades anímicas que comprenden a las personas, sus características, la forma en que inciden en la dinámica social, en la producción de las enfermedades, en las características de las personas, o la relación que establecen con el cuerpo. También se refieren a la relevancia y cualidades de la experiencia onírica, o a la distinción entre tonalismo y nagualismo. Respecto de este último, indagan sobre la relación entre el nagual y el cuerpo de la persona, su relación con el poder, con el calor, con la edad, con los ancestros, con la brujería y con el control social. Todos estos aspectos son de suma relevancia para comprender los pormenores de los procesos que se relacionan con las enfermedades y con la recuperación de la salud.

El tercer capítulo se titula “Estado del arte sobre investigaciones choles en Chiapas”, y presenta brevemente los trabajos que han sido realizados sobre los choles originarios de dicho estado, abordando los principales ejes temáticos que han sido desarrollados en dichos textos, los cuales aportarán elementos que serán retomados a lo largo de la tesis a la luz del trabajo etnográfico en Calakmul. Me refiero a la cuestión histórica, con los trabajos de Antonio García de León (1979a y b, 1993), de Alain Breton (1988), de Fabiola Monroy (2004), de Jesús Morales Bermúdez (1984), de José Alejos García (1994a, 1999), de José Andrés García Méndez (2000) y de Rodolfo Lobato (2003); también ha sido tratada la vida cotidiana por José Luis Pérez Chacón (1993) y Miguel Meneses (1986); la tradición oral

por Arabelle Whittaker y Viola Warkentin (1965), de nuevo por Morales Bermúdez (1984) y por Alejos García (1988); el tema de la medicina, por Pérez Chacón (op. cit.), María Cristina Manca Cerisey (1994, 1995b) y Gracia Imberton (2002); finalmente el tema de la lingüística chol, por Otto Schumann (1973).

El cuarto capítulo trata sobre la historia chol en Chiapas, por lo que abarca desde la época prehispánica y colonial hasta el periodo en que se llevó a cabo el reparto agrario, situación que fungió como antecedente directo de los acontecimientos que llevaron a cierto grupo de la población a migrar hacia Calakmul en búsqueda de tierras.

El quinto capítulo se titula “Calakmul. Contexto histórico y regional”, y trata sobre la historia reciente de la región de la que forma parte Calakmul, la cual fue explotada en la primera mitad del siglo XX por sus valiosos recursos naturales, como maderas preciosas, animales, el chicle o el palo de tinte. Posteriormente, debido a su baja densidad demográfica –lo mismo que otras zonas de los estados ubicados en el trópico húmedo- su territorio comenzó a ser distribuido entre campesinos sin tierra en sus lugares de origen que fueron llegando de diversos estados de la República en varias oleadas migratorias. Finalmente, las tierras fueron dotadas legalmente y conformadas en ejidos, donde la población ha desarrollado su vida sujeta a grandes restricciones. Estas limitaciones son exploradas a lo largo del capítulo, ya que se plantea una mirada que recorre la perspectiva histórica, ecológica, socioeconómica y política de los acontecimientos recientes que determinan la vida de estos grupos sociales.

Con esto termina la primera parte. Posteriormente se da inicio a la segunda, enfocada en el análisis de los datos etnográficos.

El capítulo sexto, titulado “El tiempo chol”, trata sobre la concepción del tiempo entre los choles, la cual está en relación con diversos aspectos. Por un lado, las actividades de la vida cotidiana están marcadas por los ciclos naturales de reproducción del entorno, me refiero principalmente a los que se relacionan con la agricultura; esto se ve reflejado en el calendario anual y ritual. El devenir del tiempo también se puede apreciar a través de la sexualidad, la cual es evidente y desbordante en todos los seres vivos que habitan la selva calakmuleña -plantas, animales y humanos-, se relaciona directamente con la reproducción de la vida y la consecución de los elementos necesarios para sobrevivir. Otro aspecto importante es la muerte y los procesos degenerativos, los cuales muestran la otra cara de

los procesos vitales. Así mismo, encontramos el tiempo mítico, el que habla del tiempo de los anteriores, aquellos que dictaron las normas de la costumbre. También se encuentra el tiempo en Chiapas, constituido como referente de lo que no volverá y también de lo que no desean encontrar nunca más en el futuro. Finalmente, cuando el tiempo se agota aparecen las catástrofes y los ciclos ya no se pueden regenerar, esto sucede cuando colapsa el mundo.

El capítulo siete, titulado “El espacio o los habitantes no humanos del mundo”, aborda el tema del espacio a través de las entidades que lo habitan, se trata de los seres sobrenaturales que controlan los recursos de los que dependen los choles para sobrevivir. También se discuten dos órdenes que se traslapan; me refiero al católico, conformado por Dios, la Virgen, los santos, los cristos, el Demonio, y también a otro de origen prehispánico-mesoamericano, conformado por dueños de distintos espacios y recursos, los cuales tienen como rasgo fundamental su ambivalencia, es decir, proporcionan los mantenimientos para la reproducción de la sociedad chol, pero también pueden provocar su muerte. Me refiero al dueño del agua, de la tierra, del cerro, de la montaña, del viento, los cuales pueden ser considerados como personas en la medida en que cuentan con intencionalidad y agencia. Los choles establecen relaciones constantes con ellos, ya que a través de éstas se define la posibilidad de que este grupo humano tenga continuidad en el mundo.

El capítulo ocho trata sobre la persona en el mundo chol. El punto de partida es describir las características de los ámbitos de realidad en los que ésta cobra existencia, tales como el sueño y la vigilia. Posteriormente trata de los elementos que la conforman: 1) el cuerpo, el cual incorpora también a las emociones, al ámbito de lo sensible y a la relación entre el frío y el calor; 2) el *ch'ujlel* o alma, abordando sus características y su vulnerabilidad frente a ataques que provocan enfermedad; 3) el nagual o *wäy*, entidad que sólo tienen unos cuantos, que puede manifestarse de diversas formas y contar con variadas características. Por último, se aborda el tema de la construcción de la agencia y de la responsabilidad que esto conlleva hacia la persona misma y hacia la comunidad.

El capítulo nueve se titula “Interpretación de los signos de la enfermedad”. Se refiere a los elementos que son detectados durante la vida cotidiana de las personas, que son interpretados como signos de la intención de daño por parte de alguna entidad, ya sea brujo o dueño. Estos elementos son los siguientes: 1) El conflicto en las relaciones

interpersonales, manifiesto en forma de amenaza, maldición o chisme; 2) los sueños premonitorios y los que producen enfermedad, aunque también se abordan los sueños que aparecen durante el proceso curativo; 3) la presencia de ciertos objetos, animales y seres humanos y no humanos bajo condiciones y contextos específicos; 4) la transgresión de alguna norma, la cual genera consecuencias promovidas por los dueños o por Dios; 5) finalmente, los malestares físicos o psíquicos, que manifiestan de forma concluyente que se trata de un daño que tiene repercusión en la vida de la persona.

El capítulo diez es muy breve, pues trata sobre las reglas y tipos de intercambio que se pueden establecer entre los mismos humanos, y de éstos con las entidades sobrenaturales, tanto para el planteamiento de la vida como de la muerte. Los tipos de intercambio se refieren a la reciprocidad y a la rapacidad, siguiendo lo planteado por Descola (2002).

El capítulo once se refiere a las características de los diversos especialistas que tratan los problemas relacionados con las enfermedades: los médicos por un lado, y por otro a aquellos que llevan a cabo procedimientos rituales, pues a través de ellos se comunican con las entidades sobrenaturales con el fin de restablecer la salud en las personas; ellos son los adivinos *-yubin lak yum Dios-*, los espiritistas, los ancianos rezadores o *tatuchob*, y los curanderos o *xwujtijel*.

Finalmente, el capítulo doce se enfoca específicamente en la figura del curandero, quien despliega diversos tratamientos rituales dependiendo de la enfermedad que diagnostica en la persona, es por ello que también se aborda el tema de la lógica que subyace a la enfermedad y por lo tanto, al procedimiento ritual. Con las acciones de este especialista se cierra el circuito del sentido que inicia en la producción de la enfermedad, pues su diagnóstico y el tratamiento que implementa están en concordancia con los elementos que han sido identificados por las personas previamente. También se discute el papel que desempeña el curandero en la dinámica de las comunidades choles, ya que participa de la trama de sentido que se construye colectivamente, aunque a partir de una posición peculiar que le otorga gran poder.

Para concluir, se presenta un breve apartado con la discusión de los planteamientos más relevantes que han sido generados en esta investigación.

**PRIMERA PARTE.
CONTEXTO TEÓRICO,
HISTÓRICO Y REGIONAL.**

1. CONSIDERACIONES TEÓRICAS

Antecedentes.

¿Desde dónde aproximarnos al conocimiento del otro, cuando se trata de una sociedad diferente de la nuestra?; ¿hasta dónde es posible dicha aproximación y en qué puede consistir ésta? Con estas preguntas he decidido comenzar este trabajo, ya que son centrales para el quehacer antropológico, además de que han sido discutidas y respondidas de múltiples maneras a través del desarrollo de la disciplina, la cual continúa planteándose posibilidades.

La búsqueda de conocimiento sobre el otro necesariamente genera cuestionamientos a la mirada de quien busca conocer. La antropología, con el paso del tiempo, ha planteado interrogantes a las categorías epistémicas que se han convertido en evidentes e incuestionables para la mirada científica desarrollada en occidente, y desde las cuales ha pretendido comprender cómo es que se genera el conocimiento que los seres humanos tenemos sobre el mundo, sobre nosotros mismos y sobre la alteridad. Desde hace unos años algunos antropólogos estudiosos del Amazonas (Descola, 1996, 1998, 2001, 2002; Viveiros, 1996, 1998, 2004; entre otros) han realizado cuestionamientos muy interesantes a dichas categorías, las cuales han operado en muchas ocasiones como ordenadoras *a priori* de la experiencia sobre el mundo de otras sociedades. Tal es el caso de las nociones de “representación” o de “ordenamiento simbólico”, las cuales implican de cierta manera que el mundo “en sí” es inalcanzable, sólo es posible acceder a él a través de mediaciones simbólicas, de interpretaciones o representaciones que realizamos sobre éste, que son producidas a través de las relaciones sociales, mismas que tienen como vehículos privilegiados al lenguaje y a la acción. También es posible considerar que el conocimiento sobre el mundo se desarrolla a partir de que las capacidades cognitivas se despliegan a la par, entre el sistema nervioso central y el universo social-simbólico. Estas concepciones han operado como elementos que permiten a los antropólogos generar una línea base a partir de la cual es posible establecer relaciones entre las diversas manifestaciones culturales, ya que éstas serían producto de las peculiares interpretaciones o

representaciones que los grupos culturales desarrollaran en su proceso de aproximación y de conocimiento al mundo que todos compartimos.

Sin embargo, retomo la pregunta de Descola, quien cuestiona los límites del quehacer antropológico: “¿hemos de restringir nuestra ambición de describir de la manera más fiel posible los conceptos específicos que de su entorno han construido ciertas sociedades en épocas diferentes, o bien debemos buscar unos principios de orden que permitan comparar la diversidad empírica, aparentemente infinita de los complejos de naturaleza-cultura?” (Descola, 1998: 226-227). La pregunta es pertinente puesto que, cuando los investigadores desean aproximarse al conocimiento que el otro tiene sobre sí mismo o sobre el mundo, no se encuentran mediaciones como las que han sido señaladas. El cuestionamiento consiste un poco en “hasta dónde parar” cuando el objetivo es el conocimiento del otro, si debemos ceñirnos a los conceptos que desarrollan las propias culturas que estudiamos para explicar el mundo en que viven, o hasta qué punto podemos realizar propuestas a partir de las concepciones generadas desde la nuestra. Yo, por lo pronto, no lo tengo resuelto del todo, y esa discusión forma parte importante de este trabajo.

Por otra parte, considero que el trabajo realizado por Viveiros de Castro sobre el perspectivismo amazoniano (1998) es muy interesante y sugerente, ya que realiza planteamientos epistemológicos sobre esta cultura a partir de sus propios conceptos, lo cual abre la mirada respecto a las posibilidades de existencia de diferentes cosmos, habitados por una diversidad de personas con características específicas, que establecen relaciones de formas peculiares. Estos planteamientos contribuyen a cuestionar la relación naturaleza-cultura, la cual ha sido considerada desde la perspectiva científica como de oposición, de una alteridad radical. Los desarrollos conceptuales provenientes de esta zona de estudio en el sur del continente están siendo digeridos paulatinamente por los antropólogos dedicados al estudio de las culturas indígenas en México; sin embargo, considero que lo importante no es sólo encontrar una aplicación directa de los nuevos conceptos hacia nuestros grupos de estudio, sino tomarlos como una vía para aproximarnos a “los conceptos específicos que de su entorno han construido” dichos grupos, como dijera Descola (*idem*).⁸

⁸ Considero que algo semejante es realizado por Charles Stépanoff en su artículo “Devouring perspectives: On cannibal shamans in Siberia” (2009), donde analiza críticamente la pertinencia de utilizar la noción de “perspectivismo” -elemento central de la propuesta de Viveiros de Castro (1998)- para el estudio del chamanismo en Siberia.

En cuanto a este trabajo, debo reconocer que su punto de partida se encuentra cercano a los planteamientos epistemológicos occidentales antes mencionados, con lo cual no oculto mi mirada exotópica, pues aunque incorporo la perspectiva que los choles tienen respecto a las prácticas y creencias en torno a la medicina, también presento una visión paralela construida a partir de mi exterioridad, la cual proporciona una interpretación alternativa a ciertos acontecimientos que no pretende ser descalificadora de la otra, ni tampoco más omnisciente, sino generada desde otro lugar. Esto se refiere específicamente a no quedarme sólo con aquello que los choles dicen que sucede en el terreno médico, sino también a mirar los acontecimientos en tiempo real y, desde mi posición, encontrar otras relaciones.

La Cosmovisión.

Todas las sociedades cuentan con ciertas creencias, prácticas, normas, valores, un marco simbólico dentro del cual es posible existir como personas, como colectivo, y construir su cultura. Tomando como punto de partida que el mundo no existe como tal por sí mismo, sino en tanto que los seres humanos tenemos herramientas simbólicas -que sólo tienen cabida dentro de una cultura- que nos permiten relacionarnos con él, con otros seres humanos, y al hombre consigo mismo, es que inicio el planteamiento de este trabajo. Mi interés es aproximarme a los fundamentos simbólicos y pragmáticos que organizan y en los que se sustenta la cultura chol, específicamente la que se ubica en Calakmul, Campeche, teniendo como espacio privilegiado al ejido El Carmen II, en particular en lo relativo al tema de salud-enfermedad.

La existencia de diversas culturas plantea la posibilidad de distintos mundos, de diversas realidades sociales enmarcadas al interior de sociedades específicas, con prácticas y creencias particulares. Los grupos humanos que se encuentran al interior experimentan el mundo de forma natural, con una lógica evidente y sobreentendida, que no se cuestiona; sin embargo, se trata sólo de una de las posibles. La Antropología se ha dedicado a escudriñar aquello que posibilita la existencia de diversos mundos a partir de culturas diferentes, para lo cual a lo largo de su historia como disciplina ha planteado diversas discusiones que han aportado elementos para ir desmontando gradualmente hasta dónde llegan dichas construcciones sociales y qué consecuencias tienen en los diferentes ámbitos de la existencia humana. Esto ha llevado al cuestionamiento de la noción de persona o de la

relación entre naturaleza y cultura entre los diversos grupos, discusión que incorpora cuestiones relativas al tiempo, al espacio, a los seres que habitan el cosmos y a las relaciones que establecen entre ellos, llegándose a presentar aportes muy interesantes (Descola, op. cit.; Viveiros de Castro op. cit.; Severi, 1996, 2002; entre muchos otros).

En realidad, la noción de cosmología nos permite aproximarnos a estas preguntas, pues consiste en el “conjunto de normas estructurantes que orientan las concepciones sobre la naturaleza y las relaciones entre distintos tipos de objetos y seres (inmortales, mortales, humanos y no humanos), en distintas dimensiones temporales y espaciales” (Bonfiglioli, 2008), a lo cual haría falta agregar la dimensión pragmática en la que se encarna dicha estructura, ya que como plantea Le Breton (1991), la realidad del mundo cobra eficacia cuando se incorpora el conocimiento pero también la acción; ambos elementos pueden existir desde el consciente de la cultura, aunque también de forma interiorizada en las personas. A través de este trabajo, he pretendido indagar sobre los temas recién mencionados que son comprendidos dentro de la cosmología, y dentro de éstos, aproximarme a algunos procesos culturales que se relacionan directamente con el aspecto de salud-enfermedad y que han sido poco abordados, en parte porque han sido considerados como procesos “mentales”, un poco al margen de aquello que cobra sentido dentro de lo colectivo, me refiero a las percepciones, las emociones o los sueños.

Broda plantea que el concepto de cosmovisión “permite referirse con más precisión al complejo mundo de las creencias indígenas mesoamericanas” (2001:165), además de que tiene connotaciones más amplias que el de cosmología. Me adhiero a la discusión teórica que plantea el concepto de visión del mundo o cosmovisión como marco teórico general o elemento central para organizar la discusión antropológica,⁹ y retomo la noción planteada por López Austin, la cual es considerada como un “hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo que se integra

⁹ Andrés Medina discute en su libro *En las cuatro esquinas, en el centro* (2000) y en el capítulo titulado “La cosmovisión mesoamericana” (2001) la historia reciente de la antropología mexicana, recuperando a través de los diversos autores y sus obras la evolución que ha tenido la disciplina en torno a la integración del concepto de cosmovisión como marco teórico general, el cual “reordena el campo” y permite establecer un diálogo que posibilita escuchar la “voz de los pueblos indios desde su propia perspectiva” (2001: 72). Medina plantea que el trabajo de Calixta Guiteras titulado *Los peligros del alma* [1965] (1996), “funda el campo y abre el debate sobre la cosmovisión como proceso contemporáneo y de extrema complejidad”, “funda una perspectiva que busca no sólo las palabras de un tzotzil, sino que también inquiera en las categorías de su pensamiento, en el reconocimiento de su visión del mundo” (Medina, 2001: 86 y 72). A partir de ahí surgieron otras obras que tuvieron también a la cosmovisión como eje teórico y ordenador de los planteamientos etnográficos.

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” (López Austin, 1994: 13; 2004: 20). Es un “conjunto estructurado de procesos sociales, creencias, prácticas, valores y representaciones que se van transformando a lo largo de los siglos” (López Austin, 1994: 11), que dan sentido a la experiencia de las personas en tanto éstas forman parte de un colectivo, que articulan las diferentes esferas ideológicas, así como también funcionan como guía hacia la *praxis*.

El concepto es retomado asumiendo que la visión del mundo generada dentro de una cultura permite construir interpretaciones dentro de cierto rango de posibilidades, así como también objetivaciones en algunas prácticas; ambos elementos construyen una de las posibles versiones del mundo, mas no la única válida, basada en una lógica particular de ordenamiento del cosmos, articulado con el cuerpo social y a su vez, con las personas individuales. Asimismo, retomo el planteamiento heideggeriano que considera a la hermenéutica como de carácter ontológico en tanto constituyente de lo que implica ser en el mundo, por lo cual no existe manera de ser sin interpretar: el mundo no aparece como tal sin que exista una interpretación previa que lo configure de cierta forma, aunque esto no excluye la existencia de un mundo físico que no desaparece porque alguien no lo mire o no lo interprete.

Me interesa resaltar la dimensión histórica de la cosmovisión, ya que permite comprender los cambios internos del sistema en tanto éste se mantiene abierto hasta cierto punto pues cobra sentido dentro de contextos específicos, con lo cual es posible plantear tanto la existencia de procesos de muy larga duración como de otros de duración más corta. López Austin ubica a los primeros dentro del núcleo duro de la cosmovisión, mientras que los segundos son planteados más hacia la periferia, lo cual permite incorporar la posibilidad del cambio y de la contradicción. El autor considera que los componentes del núcleo duro constituyen un complejo sistémico, construido a través del “pensamiento concreto cotidiano, práctico y social que se forma a lo largo de los siglos” (López Austin, 2001: 60), operando como un dispositivo que permite enfrentar situaciones nuevas con respuestas novedosas, adaptándose a diferentes circunstancias.

El concepto me parece relevante pues da cabida a la existencia de diferencias individuales entre las personas que conforman una misma sociedad, aunque conjuntamente construyan algo que los logre interpelar como colectivo, puesto que “ningún individuo posee una cosmovisión idéntica a la de otro”; sin embargo, está claro que “la cosmovisión sólo surge de las relaciones sociales” (López Austin, 2004: 20) ya que es un producto cultural colectivo que tiene como eje fundamental la comunicación dentro de la vida cotidiana de sujetos históricos concretos, donde “cada mensaje cumple requisitos mínimos de inteligibilidad, de coparticipación intelectual entre emisores y receptores, y de establecimiento –casi siempre inconsciente- de reglas a través de cuyo cumplimiento las ideas pueden ser recibidas, aceptadas y asimiladas por el coparticipante. En esta forma, el contenido de la cosmovisión integra un acervo para cuya estructuración no es necesaria (ni posible) una mente individual de comprensión totalizadora. Cada miembro del grupo social tiene un caudal personal en constante transformación que se traslapa con el de sus compañeros de grupo, que se corrige y que reproduce alteraciones durante los procesos de comunicación y de actuación. Y cada miembro posee, además, una base lógica que lo hace un potencial receptor de un número de elementos conceptuales muy superior al de los que maneja normalmente. Estos procesos unificadores dan a la cosmovisión su relativa congruencia general, así como las contradicciones provocan y matizan su transformación” (idem: 21). La comunicación y las relaciones sociales son posibles porque los miembros de una comunidad manejan tanto los mismos códigos como los mismos mecanismos de comunicación (López Austin, 2001: 52), por lo cual es posible afirmar que “tanto una sociedad, una comunidad, un grupo o un individuo son haces de pensamientos de la misma esencia colectiva aunque (con) variante complejidad” (Fernández Christlieb, 1994: 98). Sin embargo, existen divergencias respecto a los contenidos, los cuales pueden ser hasta cierto punto complementarios pues en conjunto constituyen la totalidad del sistema, se necesitan unos a otros para retroalimentarse, cobrar existencia simbólica y práctica, aunque también pueden llegar a ser contradictorios y entrar en conflicto.

Como se menciona en la cita de López Austin, algunos aspectos de la cosmovisión existen a nivel consciente en los sujetos sociales; sin embargo, algunos otros han sido interiorizados, por lo tanto no suelen ser cuestionados sino simplemente puestos en marcha, transmitidos, aprendidos y puestos en práctica a través del intercambio social. El problema

surge cuando los antropólogos queremos tener acceso a dichos contenidos. Para lograrlo, diversos estudios etnográficos han tenido en los mitos, los rituales, o en los rezos de los especialistas el *corpus* privilegiado por la mirada antropológica (Galinier, 1990; Kohler, 1995; Lupo, 1996; Vogt, 1979, entre otros), debido a que en ellos es posible encontrar de forma condensada aspectos centrales de la cosmovisión, cuyo análisis permitirá desentrañar núcleos simbólicos importantes. También es común que se acuda en búsqueda del saber experto de los especialistas rituales como llave de entrada (Hirose, 2008; Page, 2002; Pitarch, 2006; Romero, 2008; Sánchez, 2008, entre otros), ya que ellos, en su calidad de reguladores del sistema –en particular en torno de la desgracia- “recogen consciente o inconscientemente la experiencia de su contexto social y la expresan bajo lineamientos estructurantes”, “a diferencia de la creación colectiva, la suya es intencional” (López Austin, 2001: 63). Debido a la posición que tienen dentro de la comunidad y a la experiencia que acumulan desempeñando dicho papel es posible que tengan una visión más completa, compleja y profunda de los elementos simbólicos que están siendo puestos en juego en las diferentes circunstancias, lo cual posibilita el acceso a una visión racional conciente, que puede ser enunciada en ciertas partes, y que complementa a la experiencia emotiva e interiorizada que experimenta el resto de la población.

No obstante lo anterior, la investigación que llevé a cabo tiene como principal vía de acceso el estudio de la vida cotidiana de las personas no especialistas en torno al tema salud-enfermedad, con lo cual he pretendido aproximarme a la forma como construyen la experiencia sobre la salud y la enfermedad –o el proceso que lleva de una a otra-, cómo se pone en funcionamiento la relación entre las creencias, los valores, los procesos sociales y las prácticas en el ámbito médico. El objetivo específico planteado fue reconstruir este sistema de relaciones dentro del circuito que va del estar sano al enfermar, y posteriormente el retorno a la salud –si es que esto se logra-, con lo cual se incluye naturalmente la presencia de los especialistas y su desempeño dentro de los rituales como elemento de culminación y de síntesis del proceso, pero teniendo como base un contexto previo que permite comprenderlo, así como las tramas de significación en las que la ritualidad está inmersa, donde surge y en los que ancla su sentido. Para lograrlo retomo como elemento central la concepción sobre la persona chol y las relaciones que ésta establece con los diversos ámbitos de la existencia concernientes a diferentes tiempos, espacios y seres

habitantes del cosmos; asimismo, planteo las condiciones sociales que dan cabida a tales concepciones y el papel que éstas llevan a cabo en la dinámica social; ello permite comprender el sentido de las teorías etiológicas y terapéuticas dentro del complejo general de ideas acerca del mundo.

He tomado como punto de partida la vida cotidiana pues he considerado que en dichos espacios existe una riqueza hasta ahora poco estudiada, además de que es ahí donde circulan, se recrean y se actualizan los contenidos simbólicos en los que se fundamenta la cosmovisión, lo cual no siempre sucede de forma racional consciente, sino también de forma interiorizada, a través de mecanismos ocultos que la cultura establece para poder operar y hacer efectivas las creencias que tiene desde su consciente colectivo, que guían la vida de las personas, y que se encarnan en prácticas con impacto en el cuerpo.

Como lo ha planteado López Austin: “La cosmovisión, con su conjunto de elementos más resistentes al cambio, tiene su fuente principal en las actividades cotidianas y diversificadas de todos los miembros de una colectividad que, en su manejo de la naturaleza y en su trato social, integran representaciones colectivas y crean pautas de conducta en los diferentes ámbitos de acción” (idem: 62). En la experiencia de la cotidianeidad se encuentran implícitos los contenidos simbólicos, la gente los vive todos los días, ellos fundamentan su actuar, su sentir, pues contribuyen a crear lo que las personas identifican como “su realidad”, ya que no se trata únicamente de ideas abstractas sobre el mundo, sino que tienen existencia concreta en sus cuerpos, en sus acciones, en lo que para ellos resulta evidente e incuestionable. Y en cuanto al tema salud-enfermedad, los elementos que integran la cosmovisión determinan de qué manera enferman las personas en la vida cotidiana -con qué elementos y bajo qué procedimientos-, qué síntomas son los que manifiestan los cuerpos y cómo son interpretados, cuál es la lógica implícita dentro del sistema, cuál es el papel que le otorgan a los especialistas rituales, entre otros.

Me interesó ir en un sentido distinto de como algunas etnografías ahora clásicas han construido su *corpus* de análisis, más enfocadas en el conocimiento que manejan los especialistas rituales. Por el contrario, yo he partido del supuesto de que existe una retroalimentación entre ambas partes del sistema, pues las personas de la comunidad otorgan sentido y poder a las acciones de los especialistas, y éstos cierran el circuito con acciones acordes a éste, construyendo entre ambos la eficacia simbólica que aparece en el

transcurso, la cual no sólo se puede manifestar en la cura, sino también en el enfermar. Gran parte de los significados circulan tanto entre la población como con los especialistas rituales, de tal forma que existe coherencia en lo que sucede durante todo el proceso, desde la vida cotidiana donde se gesta la enfermedad de una persona hasta que ésta es curada, no contando siempre con la presencia del especialista ritual durante todo ese transcurso. Debido a esto, mi posición de observadora y compañera durante la vida diaria me permitió identificar secuencias de eventos -en la medida en que pude dar seguimiento a casos en tiempo real- que me permitieron comprender la complejidad de la situación, es decir, cómo se encadenan simbólicamente y en la praxis los eventos y generan consecuencias en las personas y en sus cuerpos.

Por otra parte, dadas las características de la zona de estudio, son pocos los especialistas rituales que siguen trabajando en el municipio, y también son pocos los relatos de tradición oral que se conservan; sin embargo, el sistema de pensamiento chol respecto de la enfermedad y la salud sigue operando en los cuerpos de las personas al enfermar y en algunos casos, recuperar la salud.

En virtud de que permanecí haciendo trabajo de campo durante cierto tiempo (año y medio), una buena parte de la investigación se realizó a través de la observación de los eventos dentro de los contextos en los que éstos sucedían, y no a través de entrevistas o pláticas descontextualizadas donde se forzara a las personas a abstraer el conocimiento y a plantearlo de forma verbal-racional. Esto se realizó así con el fin de apreciar la forma como se construye el sentido en el tiempo-espacio del acontecimiento, y también de intentar acceder a esos contenidos interiorizados de la cultura. En particular en el ámbito médico considero que existen numerosos procesos que se dan a partir de dichos contenidos, los cuales que son puestos en juego por los actores cuando se encuentran en circunstancias específicas -como se verá en el desarrollo de este trabajo-, que son modelados por la cultura, y que se relacionan de forma importante con el cuerpo a través de sensaciones físicas, de emociones, de síntomas, de sueños o de conflictos, los cuales se relacionan con aspectos de la cosmovisión, como la noción de persona, de mundo, de seres que lo habitan y de la forma como se relacionan dichos seres -tanto humanos como no humanos-.

Como se mencionó, a pesar de que la vía de acceso privilegiada fue la vida cotidiana, no se dejó fuera del análisis la participación de los especialistas y su actividad ritual, ya que éste

constituye el momento culminante donde se cierra el circuito de la eficacia simbólica con la cura. La intervención del curandero le da sentido a todo lo que la sociedad ha construido colectivamente, al concederle un poder que permite recuperar el equilibrio perdido; aunque también sucede al revés, las creencias y dinámicas sociales permiten que cobren sentido las acciones del especialista dentro del contexto de la consulta y del ritual.

1.1 El complejo religioso mesoamericano.

Como ha sido planteado, los contenidos que forman parte de la cosmovisión se encuentran en un devenir ubicado en decursos de diferente longitud de duración. En particular, las sociedades indígenas contemporáneas son el producto de procesos de cambio y continuidad generados a través de los siglos. López Austin (1995) plantea que el inicio de la construcción de las semejanzas entre los pueblos mesoamericanos podría encontrarse en los siglos que precedieron la domesticación del maíz; las semejanzas se fueron consolidando poco a poco, a través de los periodos preclásico, clásico y posclásico, y fueron conformando el núcleo duro de la cosmovisión que estaba presente con la llegada de los españoles, evento considerado un punto crucial de ruptura de esa continuidad, pues tanto la invasión como el periodo subsecuente provocaron que el sistema de creencias sufriera importantes cambios, adaptaciones y resignificaciones en la medida que fue incorporando algunos aspectos planteados por la diversidad de culturas provenientes de Europa. López Austin nombra a la tradición previa a la conquista como “Cosmovisión mesoamericana”, y a las que surgen posteriormente formando nuevos cultos y concepciones las denomina “Cosmovisiones indígenas coloniales”. Las sociedades indígenas actuales se encuentran permeadas por la influencia de ambas vertientes; sin embargo, es posible identificar ciertos elementos que han permanecido con cierto grado de continuidad siguiendo la línea del pensamiento fundado en la cosmovisión mesoamericana, y que las distinguen de la cultura nacional. Esto ha sido posible debido a que “continúan en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola y el deseo de controlar estos fenómenos. Por tanto, los elementos tradicionales de su cosmovisión siguen respondiendo a sus condiciones materiales de existencia” (Broda, 2001: 168).

Broda plantea también que ha sido dentro de los límites de las comunidades donde ha podido tener cabida la resistencia étnica, por lo cual la identidad cultural se conserva viva hasta nuestros días. Esto lo relaciona precisamente con las características del entorno que se refieren a la cercanía con el campo, con los cerros, las cuevas y las milpas, los cuales conformaron espacios privilegiados donde se estableció la relación con lo sobrenatural, y con ello se pudo dar continuidad a elementos clave de la cosmovisión mesoamericana.

Cabe resaltar que las comunidades choles en Chiapas han tenido periodos en los que han expulsado población hacia diversos lugares; una migración importante es la que se ha llevado a cabo de forma continua hacia el estado de Tabasco, donde se han incorporado a contextos mestizos y se han disuelto dentro de la vida de la sociedad mexicana. Asimismo numerosas familias también se han desplazado hacia diversas zonas de la península de Yucatán, y en muchas ocasiones también se han disuelto dentro de la sociedad mexicana mestiza. Sin embargo, en Calakmul esto no ha sucedido así. Considero que en buena medida esto se debe a lo que puntualiza Broda, me refiero a la relación con el entorno natural, a que tienen en la agricultura la actividad económica central y a que se siguen organizando dentro de comunidades, lo cual ha permitido que se conserve una visión del mundo particular, un conjunto de relaciones con un entorno sacralizado que se siguen haciendo efectivas durante la vida cotidiana y dentro de los contextos rituales. La migración chol hacia Calakmul consistió en un esfuerzo organizativo intencional que tenía como objetivo poder dar continuidad a su tradición.¹⁰ A pesar de que no todos los ejidos están integrados exclusivamente por choles,¹¹ existen redes de intercambio y de parentesco -tanto consanguíneo como simbólico- que han permitido la construcción de un tejido compartido que circula entre la población chol de las diversas comunidades. Esta situación tiene como antecedente las relaciones que existían desde que vivían en Chiapas, pues debido a las condiciones en que se fue dando la migración, los miembros de las mismas

¹⁰ “Por tradición podemos entender un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan ideas y pautas de conducta con que los miembros de una sociedad hacen frente individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones que se les presentan en la vida. No se trata, por tanto, de un mero conjunto cristalizado y uniforme de expresiones sociales que se transmite de generación en generación, sino de la forma propia que tiene una sociedad para responder intelectualmente ante cualquier circunstancia” (López Austin y López Luján, 1996: 2).

¹¹ En particular, en los ejidos choles donde he tenido la posibilidad de hacer etnografía he identificado población mestiza originaria de Veracruz, Tabasco, Chiapas y Michoacán, además de mayas provenientes de Yucatán y Quintana Roo principalmente.

familias y de las mismas comunidades se establecieron en distintos ejidos; sin embargo, han continuado con los intercambios.

Los choles que actualmente viven en Calakmul se encuentran organizados en pequeños ejidos, y tienen en la agricultura su principal actividad económica, la mayor parte dedicada al autoconsumo pues sólo la producción de chile jalapeño es destinada para la comercialización; otra vertiente para obtener recursos alimenticios se encuentra en la cacería de diversas especies. Asimismo, cuando desarrollaban su vida en el norte de Chiapas en la década de los 70, su existencia se encontraba vinculada con estas mismas actividades –la agricultura principalmente y la cacería en menor medida puesto que ya habían acabado con gran parte de la diversidad que había existido en el ecosistema-, y también se encontraban organizados en pequeños núcleos de población.

1.2 Los temas de la cosmovisión mesoamericana.

Siguiendo con la discusión sobre la cosmovisión mesoamericana, existen ciertos temas que han sido abordados con más profundidad y de forma más sistemática dentro de la antropología mexicana, y que han funcionado como estrategias clave para aproximarse al estudio de la cosmovisión, ya que se encuentran engarzados entre sí y es posible identificar las relaciones que se establecen entre ellos. Andrés Medina (2001) identifica tres principales: el nagualismo, los rituales agrícolas y la estructura del universo. Por un lado, el nagualismo remite a la discusión sobre la persona, la relación con el cuerpo y con las entidades anímicas que la conforman, así como también las implicaciones que tienen estos elementos dentro de las relaciones sociales de la comunidad y con las entidades no humanas; esto tiene especial relevancia para comprender en qué se basa el manejo privilegiado que algunos especialistas tienen de lo sobrenatural, y se relaciona directamente con el tema salud-enfermedad.

Por otra parte, los rituales agrícolas parten de la dependencia vital de las sociedades con el cultivo de la tierra, y en particular de su culto al maíz; el interés ha sido aproximarse a la relación que tienen con el entorno a través del culto a los cerros y al agua, elementos centrales para la reproducción de su cultura que se relacionan con la existencia de seres sobrenaturales ordenadores del mundo, que tienen agencia y que toman decisiones que repercuten directamente en la vida de los seres humanos. La convivencia con el medio

ambiente está planteada dentro del calendario anual a través de rituales que marcan periodos específicos muy importantes para el ciclo agrícola, constituidos por las dos grandes mitades del año: la temporada de lluvias y la de secas, cuyo inicio se celebra, en el primer caso, con la fiesta de la Santa Cruz, a inicios de mayo, y en el segundo caso con la fiesta de Muertos, en los primeros días del mes de noviembre.

Finalmente, la estructura del universo se refiere a la organización a partir de la dimensión espacial y temporal, así como a la identificación de los seres que habitan el cosmos siguiendo las dimensiones mencionadas. En cuanto a la temporal, se refiere a los mitos o explicaciones sobre los orígenes, “a las diferentes creaciones y destrucciones del mundo, a los ciclos temporales”; en cuanto al espacio, se refiere a categorías significativas que “abarcen numerosos planos y fronteras” (Medina, 2001: 133-134), es decir, a la forma y los niveles en los que está organizado el universo, los seres que se encuentran en cada uno, sus características y las relaciones particulares que establecen.

Como se mencionó, estos tres temas han operado como estrategia para aproximarse a la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos; sin embargo, no pueden verse de forma separada. La comprensión de uno permite profundizar en la comprensión de los otros debido a que están relacionados muy cercanamente, ya que todas las esferas se encuentran en interacción y hasta cierto punto unas se definen en función de las otras, a partir de relaciones complejas que no pueden dejarse de lado. Es por ello que es posible encontrar en algunas etnografías que los investigadores plantean diversas cuestiones relacionadas con estos tres ámbitos, ya que esto permite generar una visión más completa de lo que sucede en la sociedad y por lo tanto, profundizar en el tema específico que se pretenda abordar. Tomando estos elementos como punto de partida es que se han organizado los elementos etnográficos que serán explorados en la segunda parte de este trabajo. No obstante, primero se plantearán elementos que permitirán contextualizar la problemática dentro de una visión histórica, regional y de discusiones relevantes sobre el tema médico, los cuales serán desarrollados a continuación en los siguientes cuatro capítulos.

2. ESTADO DEL ARTE SOBRE EL TEMA DE LA PERSONA

En este apartado reseñaré brevemente las principales líneas de discusión que han sido planteadas a partir de datos etnográficos o del contenido de fuentes históricas por los investigadores clásicos que han abordado el tema salud-enfermedad. Con el transcurrir de los años sus aportaciones han ido consolidando el campo que trata la noción de la Persona como elemento fundamental dentro de la cosmovisión de los pueblos indios que han sido estudiados. El tema es central para la comprensión de los procesos de producción de enfermedad y de consecución de la salud, tema de este trabajo; por ello he decidido realizar una recopilación de los principales elementos, ya que proporcionan importantes aportes que me permiten articular mis propios datos a la luz de este conocimiento previo.

Los principales temas se refieren a los tipos de entidades anímicas que comprenden a las personas, sus características, la forma en que inciden en la dinámica social, en la producción de las enfermedades, en las características de las personas, o la relación que establecen con el cuerpo. También se refieren a la relevancia de la experiencia onírica o a la distinción entre tonalismo y nagualismo. Sobre este último, indagan sobre la relación entre el nagual y el cuerpo de la persona, su relación con el poder, el calor, la edad, los ancestros, la brujería y el control social.

A continuación, presento estas líneas de discusión a partir de los datos específicos que han sido aportados en diversos trabajos; posteriormente, estos mismos temas serán recuperados para el análisis de mi propia información etnográfica. El recuento está ordenado por zonas de estudio, iniciando con tzeltales y tzotziles de Los Altos de Chiapas, siguiendo con dos trabajos clave sobre grupos nahuas, finalizando con el trabajo de Galinier sobre los otomíes. Dentro de estos tres apartados sigo una secuencia cronológica.

Comienzo con los planteamientos de George Foster, quien en su trabajo “Nagualism in México and Guatemala” (1944) no utiliza la perspectiva teórica de la cosmovisión; sin embargo, plantea la distinción entre tonalismo y nagualismo, la cual fue aceptada y seguida por algunos autores. El tonalismo se refiere a un animal compañero cuyo destino está relacionado indisolublemente al de la persona, el vínculo sería establecido desde el día de

nacimiento y termina con la muerte; las características del *tonal* se reflejan en los rasgos de personalidad de quien lo posee. El nagualismo, por su parte, involucra la transformación nocturna de una persona en animal, el cual produce daño y llega a matar a sus víctimas; está relacionado con la brujería.

Posteriormente, Alfonso Villa Rojas publicó diversos artículos (1947, [1947] 1992, 1963) donde presenta los hallazgos obtenidos en la investigación realizada en Oxchuc, comunidad tzeltal de Los Altos de Chiapas; ahí plantea que el nagualismo es un sistema de prácticas y creencias mágicas que tiene como función principal el control social. Esto se logra a través de la autoridad que es reconocida en aquellas personas que tienen un nagual (*lab*), ya que éstos –los naguales- les proporcionan ayuda sobrenatural para que puedan realizar el ejercicio del poder. Los naguales se adquieren con el paso del tiempo, por lo que sólo los ancianos o las personas con mayor jerarquía político-religiosa cuentan con ellos; también con el tiempo se adquiere calor de manera progresiva, por lo que éste se encuentra en relación directa con el poder y se expresa en la jerarquía de los naguales.

El objetivo es que estas personas funjan como protectoras frente a embates injustificados de otros naguales, pero también ejercen justicia atacando a las personas que han cometido transgresiones a las normas establecidas por la tradición,¹² ya que los ancianos tienen el poder para enterarse de los actos o pensamientos de las demás personas, por lo que nada ni nadie se les escapa; es decir, regulan el comportamiento ético siguiendo las nociones de “bien” y “mal” establecidas por su cultura, castigando a través de enfermedades o algún otro infortunio, es por ello que son conocidos como *agchamel* o “dadores de enfermedad” (1992: 84). Sin embargo, en el artículo titulado “El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México” (1963), Villa Rojas plantea que se identifican como *agchamel* a quienes “por maldad o capricho causan el mal” “y se les tiene en calidad de brujos” (idem: 251); esto podría implicar el reconocimiento del carácter ambivalente del nagual.

¹² Entre estas transgresiones, Villa Rojas identifica “tener relaciones sexuales ilícitas, tratar de sobrepasar al vecino en bienes materiales, negar favores a familiares y amigos, ofender de palabra o de hecho, faltar a los principios de etiqueta, adoptar ropas o costumbres de la ciudad, tener milpa grande o hacer cualquier ostentación de riqueza, pasar por alto alguna obligación religiosa, desobedecer a los jefes o ancianos, chismear” (1963: 251).

Su naturaleza es incorpórea e invisible, aunque en algunas ocasiones se llegan a materializar y pueden ser vistos; durante el día permanecen en el corazón de sus dueños; sin embargo, durante la noche salen, “siguiendo las instrucciones de sus dueños: escuchan, observan los pecados, protegen o atacan” (idem: 244). Estas afirmaciones hacen pensar que los *lab* no son independientes en su actuar, sino que obedecen la voluntad de las personas que los poseen; asimismo, Villa Rojas no indica que la presencia de los naguales implique la transformación del cuerpo de las personas en otras entidades, ya que durante la noche el nagual simplemente sale del cuerpo de la persona.¹³ Existen tres tipos: animales (como perros, lagartos o gavilanes), fenómenos naturales (bolas de fuego) y seres diminutos con figura humana, “de no más de un metro de altura, vestidos todos de negro, al modo de un obispo o cura católico” (Villa Rojas, 1992: 83). Para causar enfermedad, el *agchamel* hace que su nagual entre en el cuerpo de la víctima y se coma su alma.

Villa Rojas identifica dos tipos de alma, la *Mukul chulel* o “alma grande”, es indestructible y pasa al otro mundo con la muerte; y la segunda llamada *chulel*, que es comida por los naguales. Es posible que el *agchamel* venda sus servicios a personas que por diversos motivos deseen hacer mal a otros, o también que actúe por maldad o por capricho. En las sesiones curativas primero se indaga sobre los pecados que ha cometido el paciente con el fin de identificar la causa de su mal y de implementar los procedimientos correspondientes; sin embargo, cuando a pesar de ello no sana la persona, se piensa que el malestar proviene de un *agchamel* que tiene motivos ilícitos para hacer daño.

Por otro lado, identifica la existencia de un “espíritu guardián que acompaña a todo individuo desde el momento en que nace”, y que se relaciona con la noción de *tona*; el destino de la persona quedaba vinculado con el destino de este elemento, de tal forma que lo que le sucediera a uno impactaría de igual forma en el otro.

¹³ Ambos puntos serán discutidos a través de los diferentes trabajos que serán retomados en esta sección, y como se verá posteriormente, existen diversos planteamientos al respecto. En algunas etnografías se observa que los naguales actúan con independencia del resto de la persona (Pitarch, 1996), mientras que en otras no; además de que se analiza el tipo de relación que existe entre ambas entidades o si se trata de una sola –la persona como entidad que engloba, en tanto el nagual *es* la persona-; también está a discusión cómo es que tiene cabida la presencia corpórea del nagual en relación con las implicaciones que tiene para el cuerpo de la persona, me refiero a la posibilidad de una transformación corporal de humano en nagual o a algún otro tipo de relación.

Continúo con los planteamientos de William Holland (1961 y [1963] 1978), quien realizó una amplia investigación en la comunidad tzotzil de Los Altos, San Andrés Larráinzar. En sus trabajos hace un recorrido por diversos aspectos de la sociedad y de la cultura de Larráinzar, mostrando las relaciones que se establecen entre las entidades que habitan los tres planos del cosmos –el inframundo, la tierra y el cielo-, es decir, entre los distintos tipos de “dioses”¹⁴ y los seres humanos. Estas relaciones se fundan en un principio dual: se sabe que los “dioses” “premián la virtud y castigan el pecado” (Holland, 1978: 75), tienen poder para ayudar a los humanos pero también para hacerles daño a través de enfermedades o la producción de diferentes tipos de desgracias, debido a esto se relacionan con ellos a través de ofrendas y del cumplimiento de las fiestas, esperando no alejar la protección divina.

Por otro lado, Holland menciona que existen dos entidades anímicas en las personas. La primera es el *ch’ulel*, energía que da vida, indestructible, que constituye a todos los humanos, animales y plantas. La segunda es el *wayijel* o animal compañero, entidad que habita en las montañas sagradas dentro de una organización social que resulta casi una proyección exacta de aquélla que viven los tzotziles en su vida cotidiana. Están organizados siguiendo un orden jerárquico, de tal forma que en los niveles superiores se encuentran los *wayijel* del grupo de élite, conformado por los ancianos y por los ancestros deificados, llamados *totilme’iletik* –padres y madres-, quienes se encargan de controlar y vigilar a los de menor jerarquía a través de este sistema sobrenatural de control social. Por lo general, las personas cuentan con un solo *wayijel*, aunque los más poderosos llegan a tener hasta trece, algunos de los cuales pueden ser nagueles malignos, y a través ellos perjudican a otros; entre éstos se encuentran algunos animales o fenómenos naturales como bolas de fuego, el arco iris o torbellinos. Holland no hace una distinción entre nagual y *wayijel* como si se tratara de dos entidades anímicas distintas, por lo que es posible suponer que se trata de la misma, sólo que los más poderosos tienen la posibilidad de hacer el mal a través suyo, en cuyo caso serían nombradas nagueles. Entre ambas partes existe una relación recíproca que dura toda la vida, lo que sucede al *wayijel* durante su existencia en la montaña sagrada tiene repercusiones en la vida cotidiana de la persona.

¹⁴ Se trata de los dioses de los cielos, los dioses cargadores del mundo y de los cuatro puntos cardinales, los dioses de la tierra, dioses del mundo inferior y dioses del linaje y ancestrales.

Las enfermedades más dolorosas y duraderas son concebidas como producto de causas sobrenaturales, establecidas a través de complejas relaciones entre las personas y los dioses, así como también con la intervención de los naguales de los *totilme'iletik*; es posible que estos últimos castiguen a las personas que hayan transgredido algún código ético fundamental para la sociedad, aunque también existe la posibilidad de que alguno de los dioses decida capturar o dañar al *wayijel* ocasionando enfermedad en la persona.

Asimismo, Holland plantea una relación directa entre el nagualismo y la brujería, ya que los especialistas con naguales poderosos encarnan la dualidad curandero-brujo, pues se piensa que aquél que puede curar una enfermedad sabe también cómo producirla; es por ello que los curanderos generan emociones ambivalentes, de temor y de respeto. Se piensa que los brujos tienen relaciones con los dioses de la muerte, aunque en sus rezos invocan a los diferentes tipos de dioses para que los ayuden a producir enfermedad; ésta se produce en la medida en que los naguales intentan comerse al *wayijel* de la persona, si lo consiguen, ésta morirá. En ambos textos (Holland, 1961 y 1978) el autor incorpora rezos de brujería; en uno, el especialista describe la forma como se convierte en diferentes animales o naguales a través de los cuales produce el daño deseado:

“me voy como un listón, como una seda,
convertido en una paloma blanca (...)
me convierto en un chivo, en un perro negro,
en mis cantos y mis gritos, lo mando, lo transmito,
una ponzoña, nueve ponzoñas,
un dolor, nueve dolores,
que vayan como listón, que vayan como una seda,
transmitidos en mis cantos y mis gritos,
mi gusto es convertirme en chivo,
en tecolote, en zopilote rey (...)
mi gusto es convertirme en un ave blanca, en un ave morena (...)
para mandar dolor y ardor en la niebla
los envío en forma de una mariposa en el aire (...)
los envío en forma de torbellino,
en forma de una mariposa blanca, en forma de arco iris blanco (...)
ahora lo transmito en un torbellino, en nueve torbellinos,
en una mariposa, en nueve mariposas (...)

mando con felicidad el chivo, con felicidad el tecolote,
mando con felicidad el zopilote rey”¹⁵ (Holland, 1961: 172-181)

Por otra parte, Calixta Guiteras presentó los resultados de la investigación realizada entre los tzotziles de San Pedro Chenalhó (1996). A través de reiteradas entrevistas con un solo informante –Manuel Arias- reconstruyó la visión del mundo de este tzotzil. Guiteras plantea que la tierra es considerada el poder supremo que integra el bien y el mal, ambos ubicados tanto en el universo como en el hombre, aunque ésta también es identificada como “Dios”. En el ámbito humano, el bien se encuentra representado por los *totilme’il*, quienes fungen como guardianes de los *wayjel* o animales compañeros de los pedranos, y son representados por los ancianos y por los ancestros, aunque también se menciona que representan los poderes malignos; por su parte, el mal es personificado por el *poslob*, quien encarna en los brujos.

En cuanto al ámbito no humano, existen fuerzas que sólo producen beneficios, otras que tienden hacia la indiferencia y otras más que cobran venganza cuando han sido ofendidas a través de transgresiones llevadas a cabo por las personas; éstas fuerzas son identificadas con diferentes tipos de *‘anjel*. También existen otras que sólo son malévolas pues buscan destruir a los humanos, y se identifican con el *pukuj*; aunque se supone que sus acciones destructivas siempre tienen como precedente las malas acciones de los individuos, es por ello que la tierra o Dios les permiten ejercer el daño.

Debido a que la tierra o Dios encarnan esta dualidad, los pedranos deben ser muy cuidadosos y cumplir con las normas establecidas para poder contar con su protección, pues así como es posible recibir grandes beneficios, también es posible ser víctimas de castigos y destrucción, en forma de enfermedades, muerte u otras desgracias.

La autora plantea la existencia de dos entidades anímicas: *ch’ulel* y *wayjel*; ambas pueden recibir ataques directos, ya sea cuando la persona se encuentra en estado de vigilia o durante los sueños. La primera es inmortal, por lo tanto, cuando la persona muere se dirige al Más Allá donde después de un proceso regresa al estado de *tabula rasa* para poder ser

¹⁵ En los textos de Holland no queda clara la forma como opera el nagual, si a través de una transformación corporal donde el cuerpo de la persona se *convierte* en el nagual, o si se trata de entidades independientes donde la persona *envía* al nagual para que realice el daño. Al respecto, a partir del lenguaje utilizado en la oración de brujería es posible identificar ambas posibilidades, ya que se habla tanto de “convertirse en” el nagual, como de “mandarlo”.

integrado a un nuevo ser. Tiene la forma del cuerpo de la persona pues es su esencia, es por ello que es la imagen que aparece durante los sueños en donde se presentan las escenas de los viajes que realiza esta entidad, aunque es sólo aire. El *ch'ulel* puede salir del cuerpo de forma voluntaria o involuntaria; esto puede ocurrir durante el sueño, en estados de inconsciencia y ebriedad, durante el coito o cuando es atrapado por la tierra como resultado de una caída; al salir, deja al cuerpo en estado de vulnerabilidad pues éste se convierte en carne que puede ser comida por los enemigos.

Por su parte, el *wayjel* o alma animal es “un animal silvestre, que habita en la selva, o en el monte” (idem: 231), el cual es mortal; suele ser objeto de ataque por parte de los brujos, quienes desean devorarlo para alimentarse. Existe una relación recíproca entre lo que sucede a la persona durante su vida cotidiana y lo que sucede al *wayjel*, pues todos los daños que experimenta uno producen consecuencias en el otro, llegando hasta la muerte, la que se da simultáneamente en ambos; sin embargo, nunca llegan a estar frente a frente. También a partir de esta relación se determina el tipo de personalidad y el temperamento de la persona. Algunos *wayjel* son perversos pues se relacionan con las “trece potencias malignas de arriba”, por lo que constituyen “los seres malignos que pueblan la noche” (idem: 232), los cuales están al alcance de aquellos que desean causar destrucción.

Otra antropóloga que realizó aportes importantes a la discusión es Esther Hermitte, quien llevó a cabo su investigación en la comunidad tzeltal de Pinola. Ella plantea la existencia de un grupo de guardianes sobrenaturales llamados *me'iltatil*, el cual está conformado por los espíritus de los antepasados y también por las personas vivas más poderosas de la comunidad, que son los ancianos, los curanderos y los brujos. Ellos recorren el pueblo de noche, cuidándolo de ataques que pueden provenir del exterior, y también vigilando que se cumplan las reglas establecidas por la tradición; lo pueden hacer debido a que tienen los nagueles más poderosos porque son los que vuelan más alto, como el rayo, el meteoro o el torbellino, y en caso de identificar transgresiones pueden castigar a los involucrados provocándoles enfermedades. Los *me'iltatil* viven en las cuevas.

El naguele rayo es el más poderoso. La importancia del rayo deriva de que controla las lluvias y de la gran altura de su vuelo que lo hace inalcanzable para cualquier ataque. Se cree que es un niño joven y pequeño que viste ropas negras, rojas o blancas, que usa

zapatos y sombrero. Una discusión que plantea someramente la autora es si es posible hacer una distinción entre el rayo como poder impersonal y por otro lado como nagual de personas específicas, estableciendo una dicotomía: “el rayo que vive en los intersticios más profundos de las cuevas sagradas y que es el ser sobrenatural principal a cuyo cargo están todos los demás, es un poder impersonal” (Hermitte, 1989: 386).

La autora plantea la existencia de dos entidades anímicas: el *ch'ulel* y el nagual. El primero está en el corazón o en la garganta de la gente y al mismo tiempo vive en las cuevas ubicadas en los cerros. El *ch'ulel* o espíritu puede abandonar el cuerpo durante el sueño, mientras tanto tiene experiencias en otros lugares; también sale cuando la persona sufre un susto -tras el cual no puede regresar al cuerpo por sí mismo, por lo que necesita de un especialista que lo ayude- o durante el coito. Con la muerte, el *ch'ulel* no muere sino que deja el cuerpo y se dirige al purgatorio, después al cielo o al infierno, dependiendo de lo que la persona haya hecho durante su vida. En el caso de los *me'iltatil*, cuando mueren, sus espíritus se van a las cuevas para seguir protegiendo y castigando a las personas.

Por su parte, todas las personas vivas cuentan con nagueles –de tres a trece animales, sólo los jefes sobrenaturales cuentan con fenómenos celestes-, de ellos surge la energía vital necesaria para la vida, y también determinan características de personalidad. Entre las personas y sus nagueles existe un vínculo indisoluble que inicia con el nacimiento y termina con la muerte, circunstancias que suceden simultáneamente a ambas entidades. De día se encuentran en las cuevas de los montes, de noche pueden salir de cacería, en búsqueda de la carne de personas a las que desean devorar. No obstante, también existe la posibilidad de que las personas se transformen en su nagual, como lo indica la autora en la siguiente narración:

“le vieron quitarse la ropa y colgarla en las ramas del mango en el que ellos estaban subidos. Después, cuando estuvo completamente desnudo, el hombre se tiró al suelo y estuvo revolcándose un rato, hasta que su cuerpo empezó a cubrirse de lana. Por último, tomó su faja y se la puso en torno a la cabeza transformándose en cuernos. El hombre era ahora un carnero” (Hermitte, 1970: 46).

Hermitte (1989) discute la diferencia que autores como Foster o Aguirre Beltrán encuentran entre tonalismo y nagualismo, indicando que en las sociedades donde se han

encontrado ambos fenómenos, todas las personas tienen *tona* pero no todas cuentan con nagual, sólo lo tienen personas muy poderosas. En el caso de Pinola, el uso lingüístico no hace diferencia entre el nagual de las personas comunes y el de los jefes sobrenaturales, pues ambos reciben el mismo nombre; sin embargo, sí existe una diferencia práctica que coincide con el planteamiento de los autores citados. En realidad, nos dice la autora, en Pinola “el nahual *es* el hombre mismo que actúa en un universo habitado por seres sobrenaturales; sus acciones en ese “otro mundo” no son las de su persona física, sino que constituyen acciones sobrenaturales que corresponden a su coesencia animal o celeste”, es por ello que “el individuo *es* el animal” (Hermitte, 1989: 377, 379) y no es que el brujo “envíe” a su nagual o le de órdenes de alguna forma, sino que se trata de una consciencia que actúa bajo diferentes formas.

El brujo o *ak'chamel* y los *me'iltatil* son los únicos que pueden utilizar sus nagueles para castigar a las personas produciéndoles enfermedades; el objetivo de los brujos es comerles la carne y robarles el *ch'ulel*. Es posible que los brujos actúen guiados por la envidia o que actúen por encargo de alguien más que desea hacer maldad a otra persona. Los ataques pueden experimentarse a través de la experiencia onírica y también durante el estado de vigilia; en el primero de los casos la víctima tiene noticia de dichos ataques a través de los contenidos de los sueños. Se supone que los brujos deben pedir permiso a los *me'iltatiles* para poder hacer daño a alguna persona, ya que éste debería operar como castigo frente a una transgresión real; sin embargo, aunque no lo obtengan, los brujos pueden llegar a actuar por cuenta propia provocando enfermedades graves.

Por lo regular las personas requieren de la ayuda de un especialista para saber cuál es la causa de su enfermedad, por lo que acuden con un *poshtawaneh*, quien la descubre escuchando el pulso del paciente y haciéndole preguntas importantes relacionadas con situaciones clave. Dependiendo del diagnóstico, se procede con la cura más indicada.

Continúo con otro autor que también realizó investigación de campo en Los Altos de Chiapas, en Zinacantán. Se trata de Evon Vogt (1966, 1979), quien planteó un análisis simbólico muy interesante de diferentes rituales, los cuales fueron ubicados dentro del contexto de la dinámica social, recuperando las normas y valores más relevantes, mirados a través de la perspectiva de la cosmovisión zinacanteca. De nuevo encontramos la presencia

de un grupo conformado por ancestros o *totilme'iletik* que son los guardianes del estilo tradicional de vida propio, a quienes el autor identifica como dioses ancestrales y ubica en la cima de la jerarquía. Le sigue el “Señor de la Tierra”, representado como un ser único o como varios, descrito como “un ladino grande y gordo que vive debajo del suelo” (Vogt, 1979: 35). Los zinacantecos y sus dioses establecen relación a través de dos entidades anímicas: el “alma innata” o *ch'ulel*, que es poseída por todo ser viviente,¹⁶ y el compañero animal, nagual o *chanul*, que sólo se encuentra entre los humanos.

El *ch'ulel* se encuentra en el corazón de cada persona y también en la sangre. Tiene trece partes; es eterna e indestructible. Comienza a formar parte de la persona desde que se encuentra en periodo embrionario, cuando es colocada por los dioses, y se separa de ella con la muerte. Durante la vida, el *ch'ulel* puede abandonar el cuerpo, especialmente durante el sueño, el orgasmo, un susto, o cuando los dioses castigan a la persona por conductas inadecuadas; aunque también sucede cuando un brujo vende alguna de las partes del alma al Señor de la tierra. Por su parte, el *chanul* y la persona tienen una relación que dura toda la vida, la cual está mediada por la posesión de un mismo *ch'ulel*. El *chanul* vive dentro de un corral sobrenatural ubicado en las montañas sagradas, donde se reproduce de forma paralela la organización social de la comunidad, por lo que los animales compañeros son cuidados y alimentados por los *totilme'iletik*, y también por los alcaldes y mayores, quienes conforman la parte más alta de la jerarquía. Es posible que los *chanul* sean expulsados del corral cuando la persona es víctima de algún castigo de los dioses, situación que en casos extremos puede desencadenar la muerte.

Para los zinacantecos existe una relación entre la cantidad de calor que tiene una persona, la edad y el poder con que cuenta. Al inicio de la vida, las personas son frías; poco a poco acumulan calor a través de las diferentes etapas que van transitando, como la adolescencia, el matrimonio, la edad adulta y la vejez, es por ello que los más ancianos tienen más calor y también más poder sobrenatural. Finalmente, con la muerte, el *ch'ulel* inmortal regresa a su carácter frío.

El autor retomó a Victor Turner, quien acuñó el término de “Rituales de aflicción” para referirse a los rituales que tienen como objetivo enfrentar y resolver las tensiones que

¹⁶ El autor indica que todo lo que es importante o valioso para los zinacantecos, cuenta con *ch'ulel*: además de las plantas y animales, cuentan con un alma “la sal, las casas, el fuego del hogar, las cruces, los santos, los instrumentos musicales, el maíz y todas las demás deidades del panteón” (idem: 38).

surgen en la vida social, las cuales se manifiestan en la enfermedad de personas específicas que encarnan el conflicto. Como indica Vogt, para los zinacantecos, los síntomas que presenta el cuerpo son considerados manifestaciones de causas más profundas. El paciente debe consultar con un especialista, quien inquiriere a través del pulso sobre las posibles causas de la situación; se tiene la creencia de que la sangre puede hablar con el curandero dándole a conocer elementos que contribuyan a formular el diagnóstico. En el caso que presenta Vogt (1979), el nagual de una persona ha sido expulsado del corral por los dioses, por lo que vaga indefenso en el monte. El autor nos va indicando a través de episodios, las diferentes etapas del procedimiento ritual que se lleva a cabo hasta llegar a la conclusión, que es cuando el enfermo se recupera.

Otro trabajo importante es el que presenta Gary Gossen a partir de la investigación realizada en la comunidad tzotzil de Chamula, de nuevo en Los Altos de Chiapas. En su libro titulado *Los chamulas en el mundo del sol* (1990) realiza un interesante estudio de la cosmovisión chamula tomando como eje de análisis la tradición oral, por lo que en la mayor parte del texto presenta los diferentes estilos y tipos de narrativa que son identificados por el propio pueblo tzotzil. No obstante, también aborda otras cuestiones, algunas de las cuales serán retomadas a continuación, junto con lo que discute en el artículo titulado "Animal souls and human destiny in Chamula" (1975).

El autor identifica tres entidades anímicas: la *'ora*, el *ch'ulel* y el *chanul*. La primera de ellas –*'ora*- significa tiempo o destino, y se representa a través de una vela de colores ubicada en el tercer nivel del cielo, que es prendida por San Jerónimo cuando inicia la vida de la persona; el tamaño que tenga cada vela implicará la duración de la vida, aunque es posible que a través de brujería se logre apagar antes de tiempo. El *ch'ulel* es un alma invisible que se localiza en la punta de la lengua; su llegada al cuerpo se asocia con el momento en que la vela es encendida en el cielo, por lo que ahí habita durante el tiempo que dura la vida de la persona, emigrando hacia el inframundo con la muerte y retornando periódicamente en la fiesta de muertos de los primeros días de noviembre; está conformada por trece partes. El *chanul* o alma animal compañera es integrada a la persona desde el nacimiento y cuenta con dos aspectos: uno mayor (*bankilal*- hermano mayor) que habita en la montaña sagrada, Tzontevitz, ubicada en Chamula, y uno menor (*?itz'inal*- hermano

menor) que habita en el tercer nivel del cielo; cada uno de ellos está conformado por trece partes. Todos los animales compañeros son mamíferos, y se ordenan en tres categorías que muestran un ordenamiento social jerárquico: la más alta, relacionada con personas ricas y poderosas y representada por el jaguar; la intermedia, relacionada con personas de éxito moderado y con animales como el ocelote, el coyote y la comadreja; la más baja, de gente pobre y humilde, de zorrillos y conejos.

Existe una primacía del calor sobre el frío; el primero de ellos está representado por el principio masculino, la antigüedad o mayor edad, y los cargos de alto rango. El frío se relaciona con el principio femenino, la juventud y los cargos de rango inferior (Gossen, 1990: 67). Los brujos son personas que tienen *chanul* poderoso, el cual forma parte de un grupo especial conformado por animales domésticos, como pollos, guajolotes, cerdos, borregos o toros, quienes debido a su condición tienen posibilidad de pasar inadvertidos cuando se acercan a las casas de las personas a quienes quieren hacer daño. Los brujos actúan utilizando los símbolos importantes de forma pervertida, pues realizan sus rituales de noche, colocan las velas al revés y se cree que llegan a desnudarse en algunos de los rituales. Estos seres pueden trabajar por cuenta propia o atendiendo a la demanda de alguna persona que desea hacer daño a alguno de sus enemigos.

En cuanto a las enfermedades, éstas pueden ser producto de un castigo propinado por los dioses de la tierra, por las acciones de algún brujo, o atraídas por las acciones del *chanul*, y pueden estar relacionadas con eventos acaecidos a cualquiera de las tres entidades anímicas. Se piensa que los especialistas, llamados *iloletik* o “videntes”, tienen la capacidad para comprender y controlar cuestiones relativas al destino de las personas. Ellos adquieren sus poderes a través de los sueños, la revelación o el aprendizaje, y toman el pulso para determinar la causa de la enfermedad, esperando comprender el mensaje de la sangre, para determinar cuál de las entidades anímicas está siendo afectada y quién ha sido el culpable. Las enfermedades más comunes son causadas por la pérdida parcial del alma, porque algún brujo la haya vendido al Dios de la tierra, porque el *chanul* salió del corral, porque fue golpeado por un animal más fuerte, o porque alguien esté intentando apagar la vela de la persona (idem: 270). Las acciones rituales que emprenda el *ilol* dependerán de las causas que hayan sido detectadas.

Ulrich Köhler (1995) presenta el análisis de una oración terapéutica tomada del *h'ilol* – curandero- y *bankilal pasaro* o “anciano mayor” de la comunidad tzotzil San Pablo Chalchihuitán, llamado Mariano Gómez Takiwah. A través del largo rezo y junto con el trabajo etnográfico, plantea la existencia de tres entidades anímicas denominadas *ch'ulel*, las cuales pueden ser identificadas sólo a partir del contexto de uso de la palabra. La primera de ellas se ubica en el cuerpo durante la vida de la persona y es inmortal, por lo que cuando muere el individuo, continúa su existencia; su forma es la del cuerpo humano, y también llega a ser denominada como *nak'obal* o sombra; ésta entidad puede separarse del cuerpo de la persona durante su vida, ya sea debido a un susto, por caminar durante el sueño o porque el alma es arrebatada por una fuerza enemiga (idem: 22); si no regresa pronto, la persona enferma y puede llegar a morir.

La segunda *ch'ulel* constituye el animal compañero que vive en la montaña sagrada. La persona tiene una relación muy estrecha con esta entidad, pues lo que ocurra al animal también le sucede al individuo. La tercera se refiere a la relación que algunos pableros tienen con animales domésticos o con fenómenos naturales –relámpago, arco iris o remolino-, lo que les permite actuar bajo alguna de estas formas (idem: 21). La relación con estos animales también se conoce como *holomal*, y quien la posee suele utilizarla para producir daño en otras personas.

Existen diferentes tipos de enfermedades; todas ellas están relacionadas con el hecho de que una o varias de las almas del paciente “han llegado a manos de poderes extraños” (idem: 23). Unas se conocen como *komel*, y se refieren a cuando el alma inmortal abandona el cuerpo debido a un susto; otras son *ch'ulelal*. El autor presenta el rezo de la intervención del curandero Gómez Takiwah cuando se dirige a las entidades sobrenaturales esperando recuperar el alma de un paciente, pidiéndoles que la devuelvan, pues se encuentra prisionera porque ha sido vendida; su enfermedad es *chonbilal ch'ulelal* o “alma vendida”, la cual es muy grave. Para comenzar, el *h'ilol* realiza el diagnóstico tomando el pulso del enfermo, el cual revela el tipo de enfermedad que aqueja al paciente. Posteriormente, a través del rezo es posible identificar el lugar en que se encuentran las almas perdidas, tras lo cual pide que sean liberadas y que sean llevadas de vuelta. El *h'ilol* se dirige a los abrazadores y los sostenedores del mundo -*Waxak Men* y *Baltulamen*-, a San José, la Virgen de Guadalupe, Santa María, el Espíritu Santo, San Isidro; a ellos les indica que

diferentes entidades debieron cubrir sus ojos para permitir que el alma de la persona pudiera perderse, entre ellas se encuentra el arco iris, el rayo de luz, el aire tremolante, el espejo, el algodón, o el paño blanco; ofrece nueve granos de copal, nueve flores, tres ramas, velas de cera con el fin de que sea liberado; también les sugiere posibles lugares donde pudo haberse perdido: la orilla del océano, el cielo azul oscuro, la sierra azul oscuro, el cerro luminiscente o la sierra luminiscente de blanco, un pueblo de ladinos o uno de indios. El especialista les pide y les ordena que lo busquen y que lo devuelvan:

“desátenmelo ¡por favor!, y tráiganlo aquí, levántense ¡por favor! (...) búsquenmelo y tráiganmelo aquí, rastréenmelo y tráiganmelo aquí, patronos míos, en este momento, en este instante” (idem: 60).

Otro autor que aporta importantes elementos a la discusión es Pedro Pitarch, quien realizó su investigación entre los tzeltales de Cancuc, en Los Altos de Chiapas. Su trabajo (1996, 2006) tiene como eje el estudio de la persona, pues considera que en esta noción se encuentra depositado el *locus* de la cultura amerindia. Luego de un periodo de trabajo de campo en el que obtuvo cierto conocimiento de la lengua tzeltal, el autor se convirtió en el aprendiz del especialista Xun P'in, con quien tuvo la posibilidad de observar ceremonias curativas y de grabar los rezos empleados, algunos de los cuales fueron presentados en su libro *Ch'ulel: una etnografía sobre las almas tzeltales*, además de que fueron analizados y sirvieron como materia prima para indagar en el tema de las almas.

Para comenzar, presento los elementos que integran a las personas en Cancuc. Se trata de un cuerpo formado por huesos y carne, más tres tipos de entidades anímicas o *ch'uleltik* (“almas”):

a) Ave del corazón o *mutil o'tan* es la entidad responsable de las palpitaciones del corazón; su presencia es indispensable para que la persona permanezca saludable y con vida, pues en caso de que salga, el cuerpo comienza a enfermar y muere rápidamente.

b) El *ch'ulel* tiene la forma del cuerpo humano y también es muy importante para la vida de la persona; es responsable de las emociones, los sentimientos, la memoria, el lenguaje y los sueños. Existe simultáneamente en dos espacios, por un lado en el corazón ubicado en el cuerpo de la persona –de donde puede salir durante los sueños, por un susto, excitación, capricho o cuando es atrapado por los *lab-*, y por otro en el interior de una de las cuatro

montañas sagradas o *ch'iibal* correspondiente a cada fraternidad, organizada en trece niveles, en donde existe un mundo paralelo habitado por una sociedad de almas que lleva a cabo su propia existencia, aunque en relación con el exterior ubicado en Cancuc. La persona comienza a sentir debilidad cuando el *ch'ulel* se encuentra fuera del cuerpo y de ser larga la tardanza, llega a morir. La vida al interior del *ch'iibal* tiene muchas características de la sociedad mexicana mestiza, por lo que muchos de sus artefactos se encuentran también al interior de la montaña, como computadoras, grabadoras, televisiones, automóviles, helicópteros, entre otros.

c) Los *lab* también existen desdoblados, pues están en el corazón de las personas -de donde pueden llegar a salir- y en el mundo “real”; en ambas circunstancias pueden realizar actos con independencia de la persona, a través de los cuales llegan a causar daño a otros, es decir, tienen voluntad propia y para que actúen no se requiere de la transformación física. Todos los cancuqueros tienen mínimo uno y máximo trece *lab*, aunque la mayoría tiene entre dos y tres, y sólo las personas más poderosas cuentan el número máximo. Los *lab* pueden ser: 1) cualquier tipo de animal; sin embargo, no todos los animales son *lab*, aunque no existen rasgos que permitan diferenciarlos, pues el *lab* tiene realmente una vida animal; cuando se tiene este vínculo, lo que suceda al animal le sucede también a la persona; 2) serpientes con cabeza de herramienta metálica que viven en el medio acuático;¹⁷ 3) meteoros, como vientos, rayos verdes, arco iris o bolas de fuego; estas entidades suelen vivir en algunas montañas y pelean entre sí durante el tiempo de lluvias, por lo que alguno de ellos podría salir lastimado, situación que tendría repercusiones en el cuerpo de la persona ubicada en Cancuc; y 4) los “dadores de enfermedad” o *ak'chamel* son homicidas, pues sus acciones buscan provocar la muerte de otras personas y utilizan el lenguaje como vehículo de la enfermedad, aunque no siempre sea posible comprender sus motivaciones; tienen formas humanas, algunos se parecen a personajes hispanos del periodo colonial, como sacerdotes, jesuitas, músicos o escribanos, aunque también está el *kaxlán*¹⁸ representado por el rancharo mestizo, las ovejas, las cabras, búhos y lechuzas, o los protestantes.

¹⁷ Machetes, hachas, picos, marros, tijeras, palas, agujas, entre otras (Pitarch, 1996: 189).

¹⁸ De “castellano”, término con el que los grupos mayas se refieren a las personas no indígenas y que normalmente son los mestizos.

A partir de estos planteamientos, es posible afirmar que la persona en Cancuc integra un conjunto de entidades con voluntades propias, que desarrollan sus existencias ubicados en tiempos y espacios diversos. Siguiendo con el análisis, el autor argumenta que ha sido a través de las entidades anímicas, elemento constitutivo de la persona, como los tzeltales han integrado la alteridad a su propia identidad, pues

“prácticamente la totalidad del mundo exterior relevante para los cancuqueros se halla replegado sobre la persona; hay una interiorización concreta y perceptible del afuera de Cancuc sobre el cuerpo de modo que lo más entrañado, el corazón, termina por componer una especie de paisaje interior que captura y reproduce fragmentos del exterior. Entre persona y mundo existe una relación topológica” (Pitarch, 1996:192);

donde el exterior está constituido por la sociedad dominante, primero española y luego mestiza, la cual ahora forma parte de la identidad indígena individual y colectiva.

El último trabajo que presento en este bloque y que concierne a investigaciones etnográficas realizadas en Chiapas, específicamente en Los Altos en las comunidades tzotziles de Chamula y Chenalhó, es el realizado por Jaime Page Pliego. Este investigador tiene formación como médico y realizó su doctorado en antropología. Tanto en su tesis (2002) como en el libro *El mandato de los dioses* (2005), el autor incorpora a la discusión el análisis sobre la relación entre la medicina científica y la medicina indígena entre los tzotziles, fundamentada en la cosmovisión de este grupo; esto con miras a la posibilidad de construir un diálogo entre ambas posiciones. Para ello retoma las políticas de salud que han sido dirigidas a los pueblos indígenas por parte del gobierno, aplicadas en los servicios de atención en las comunidades estudiadas. En ambos trabajos y en un tercero (2008), el autor profundiza en aspectos de la cosmovisión tzotzil, a la cual me referiré a continuación.

El universo está estructurado en tres regiones: el cielo *-vinajel-*, entre el cielo y la tierra, y en torno a la superficie de la tierra. En *vinajel* sólo habitan el Padre, el Señor Jesucristo y la Virgen; es un espacio de riqueza, lujo, belleza y blancura vedado para los humanos, aunque ahí también se guarda la esencia de los elementos que son ofrecidos por los *j'iloletik* en sus rituales, como el olor del copal y de las flores, el calor de las velas y de los cohetes (Page, 2005: 121). “Entre el cielo y la tierra” consta de niveles o habitaciones -entre tres y trece-

donde viven diferentes deidades; en alguna están los *mucta ch'ulel* o almas mayores de los apóstoles, en otra se encuentra Jerusalén -lugar donde residen las almas de los muertos-, también viven personas pequeñas envidiosas y violentas que desean dañar las almas humanas. “En torno a la superficie de la tierra” es donde suceden la mayoría de las experiencias de las entidades anímicas de la persona y de sus experiencias oníricas; cuenta con dos niveles: la superficie de la tierra –*Osil-Banamil*-, donde vivimos los humanos junto con las deidades secundarias, y *Olol* –debajo de la superficie de la tierra- donde vive la humanidad precedente a la actual.

Las cuevas y los ojos de agua constituyen lugares donde tienen cabida las entidades sobrenaturales en la geografía de la cosmovisión, además de que en ellos se gesta en la mayoría de los casos la salud o la enfermedad de las personas. Se considera que las cuevas tienen trece estratos o habitaciones donde viven los *Anjeletik*, los cuales guardan gran parte de la riqueza que requieren los humanos para sobrevivir: la semilla del maíz, del frijol, del arroz, de verduras y frutas, además de animales domésticos –pollos, cerdos, caballos, becerros- y el agua; aunque también se dice que algunas habitaciones guardan armas o animales dañinos y plagas. Estos seres tienen bajo su poder la vida silvestre, el viento y el agua, y su objetivo primordial es contribuir a que las personas tzotziles cumplan con la función primordial de nutrir a *Riox* (Page, 2005: 138); es por ello que son deidades secundarias de la tierra, junto con los Santos, Apóstoles y Vírgenes, los cuales son bienhechores; mientras que el Diabolo y los *Anjeletik* negros y blancos son malos. Ellos están bajo las órdenes de Jesucristo y de la Madre Tierra.

Page Pliego (2008) inscribe su trabajo en la discusión sobre la persona; entre los tzotziles, ésta se encuentra conformada por diferentes entidades:

- a) Calor –*c'al*-, energía vital y lazo sobrenatural que mantiene unidos entre sí al cuerpo y las entidades anímicas.
- b) Cuerpo –*bec'talil*-, elemento mortal, lugar donde reside la conciencia de la persona, eje que organiza las entidades anímicas.
- c) *Ch'ulel*, elemento inmortal, invisible y con voluntad propia que reside en el cuerpo, aunque puede salir de éste provocando enfermedades o la muerte. Aquí reside la energía vital –*c'al*- y su fuerza, la cual aumenta a medida que envejece la persona. Existen dos tipos, el *muc'ta ch'ulel* – mayor- que vive en el cielo y el *itz'inal ch'ulel* –menor- que se

encuentra en el cuerpo de la persona, y es la parte que genera más enfermedades. Dios manda los *ch'uleltik* a las personas, pudiendo ser entre tres y trece; la mayoría recibe tres en promedio, mientras que las más poderosas tienen nueve o más.

d) *Vayijelil*, se trata de una entidad animal¹⁹ o fenómeno natural que “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” (Page, 2005:178); las personas cuentan entre tres y trece de estas entidades. Se piensa que las personas completas tienen trece *ch'ulel* y trece *vayijelil*, por lo que pueden defender y ayudar a sus compañeros, incluso pueden enfrentar a los brujos o al Diablo y salir victoriosos. Los *vayijelil* viven en las *ch'iebal*, al interior de las montañas sagradas, donde son cuidados y alimentados; aunque también pueden escapar si son desobedientes, poniéndose en peligro y también al resto de la persona, la cual puede llegar a morir si el *vayijelil* es atacado y devorado.

e) *Quibal, lab* o nagual: habita tanto en el corazón de la persona como fuera, en la naturaleza, por lo que es una entidad desdoblada; se puede transfigurar en diferentes entidades.²⁰ Algunos son benignos y otros son *lab* dadores de enfermedad, que tienen como móvil la envidia; su maldad puede ser transmitida a través de “palabras mal habladas” o al lograr que la persona ingiera sustancias que han sido “trabajadas”, también pueden “cortar la vida” o *lak'tawanej*; con estas acciones se espera que la persona enferme y que posteriormente muera (Page, 2008).

A continuación, presento el análisis de dos trabajos enfocados en la cosmovisión nahua, el primero se refiere al planteamiento realizado por Alfredo López Austin en su libro *Cuerpo humano e ideología* (2004), el cual está basado principalmente en fuentes históricas aunque también retoma datos etnográficos, y tiene como objetivo el estudio de las concepciones que tenían los antiguos nahuas sobre el cuerpo humano. Posteriormente retomaré el trabajo de Italo Signorini y Alessandro Lupo (1989), el cual toma como punto de partida los planteamientos que realizó López Austin, con el objetivo de identificar cuáles son las

¹⁹ Los *vayijelil* animales más poderosos son el jaguar, puma y coyote; le siguen el oso, mono, gato de monte, águila grande y venado, los cuales no se dejan matar fácilmente (idem: 185)

²⁰ “Como humanoides como esqueleto; en niño o niña; en mujer; en animales como toro, elefante, mariposa, mosca verde, burro, perro, caballo, coyote, culebra, tlacuache, venado, ratón, gato de casa, borrego “paradote”, conejo, cerdo; en fenómenos naturales como arco iris, bola de fuego, relámpago, rayos, o en alimentos como manzana, mango, durazno grande y etcétera” (2005: 198-199).

concepciones que tienen sobre el cuerpo, las almas y la enfermedad los nahuas contemporáneos, habitantes de la Sierra norte de Puebla.

El trabajo de López Austin (2004) se ha convertido en un clásico de la antropología mexicana debido a la profundidad con que desarrolla sus planteamientos, basados en el estudio minucioso de las fuentes históricas, en el profundo conocimiento de la lengua náhuatl y en el manejo de las investigaciones etnográficas contemporáneas, elementos que le permitieron desarrollar propuestas muy importantes que marcaron el derrotero de nuevos caminos. El autor parte de la definición de cosmovisión como el elemento que articula y da sentido a las diferentes esferas ideológicas que configuran la vida de las sociedades, a través de las cuales aprehenden el universo; debido a esto es posible plantear que “las concepciones que se forman acerca del cuerpo humano son meollos receptores, ordenadores y proyectores de las esferas físicas y sociales que las envuelven” (idem: 7), donde a través de un complejo de proyecciones, el cosmos se concibió a partir de un modelo corporal y también a la inversa, la fisiología humana se explicó en función de los procesos generales del universo (idem: 9).

López Austin nos recuerda que dentro de la cosmovisión mesoamericana no existe la dicotomía cuerpo-alma, por lo cual la persona se encuentra constituida por una serie de elementos materiales y sutiles relacionados de forma inextricable, por lo que cuanto sucede a cada uno de ellos tiene repercusiones en el resto.

Dentro de la cosmovisión antigua nahua se plantea la existencia de doce grupos de “centros anímicos” ubicados en el cuerpo,²¹ en los cuales existe una concentración de fuerzas anímicas y sustancias vitales donde se generan los impulsos básicos que dirigen los

²¹ Son los siguientes: 1) Grupo *yol* o *yolo*, ubicado en el corazón, que tiene como cualidades la vitalidad, el conocimiento, la memoria, la voluntad, la dirección de la acción y la emoción. 2) Grupo *el*, ubicado en el hígado, sus cualidades son la vitalidad y la afección. 3) Grupo *tonal*, se relaciona con algunos rasgos o situaciones que puede experimentar el *tonalli*, como la valentía o el aumento de la temperatura producto de trabajo excesivo. 4) Grupo *a*, relacionado con la mollera, y con situaciones como la alteración, la turbación, el desasosiego o la distracción. 5) Grupo *cua*, relacionado con dos tipos de pensamiento, uno ubicado en el corazón y otro en el cerebro. 6) Grupo *tzon*, ubicado en la parte superior de la cabeza, como la mollera y los cabellos, relacionado con la contumacia. 7) Grupo *ihio*, se refiere a la circulación del aire en el cuerpo, acción que tiene su inicio en una materia anímica introducida por los dioses y que proporciona energía. 8) Grupo *ix*, se relaciona con el campo del conocimiento, de la percepción y la sensación. 9) Grupo *nacaz*, se ubica en el oído como órgano de percepción y sensación vinculado con las relaciones sociales. 10) Grupo *xic*, se refiere a la relación que establecen las personas con el ombligo como centro de sus organismos. 11) Grupo *cuitla* y 12) Grupo *tlail* (idem: 107-216).

procesos que dan vida y movimiento al organismo, además de que permiten la realización de las funciones psíquicas (idem: 197). Asimismo, se identifican tres entidades anímicas: el *tonalli*, ubicado en la cabeza, el *teyolía* en el corazón y el *ihiyotl* en el hígado.

El *tonalli* era el vínculo de la persona con los dioses, determinaba características de personalidad y estaba relacionado con el destino que tendría una persona según el día de su nacimiento; en él se ubicaba el centro del pensamiento, y tenía deseos propios que tenían que ser satisfechos; también era una de las fuentes de calor interior, aunque estaba encargado de que no subiera o bajara demasiado la temperatura corporal. Era de naturaleza gaseosa y podía salir del cuerpo en determinadas situaciones –como durante el sueño, el coito, la embriaguez o la inconsciencia-, también cuando la persona sufría un susto; si el *tonalli* demoraba mucho en volver la persona enfermaba y moría. Era posible producir daño a esta entidad tanto desde el interior como del exterior del cuerpo; el primer caso sucedía a consecuencia de un castigo divino o cuando fuerzas malignas lo atacaban o se querían introducir; en cuanto a los daños desde el exterior, se refieren a la pérdida del *tonalli* por el susto.

El *teyolía* tenía como centro anímico al corazón, se relacionaba con el pensamiento, la sensibilidad y la interioridad de los individuos; era una entidad anímica inmortal, que tras la muerte de la persona iba a vivir con los dioses o iba a los mundos de los muertos, donde se transformaba en ave. Para los nahuas, todo lo que consideraban importante tenía corazón, además de los humanos y animales, también los pueblos, los montes, el cielo, el lago y el mar. El *teyolía* podía ser dañado a través de un castigo consecuencia de alguna conducta inadecuada en la persona, o producto de acciones de brujos que “mágicamente devoran o presionan los corazones de sus víctimas” (idem: 256).

El *ihiyotl* tenía en el hígado su centro anímico; se pensaba que era un gas luminoso que podía causar daño sobre otros seres.

Asimismo, el autor lleva a cabo una discusión sobre el nagualismo, y plantea que se trata de “un tipo de toma de posesión que realizan los hombres, dioses, muertos y animales, remitiendo una de sus entidades anímicas, el *ihiyotl* o *nahualli*, para que quede cubierto dentro de diversos seres, entre los que predominan animales o directamente al interior del cuerpo de sus víctimas” (idem: 429), por lo tanto, “por *nahualli* en sentido estricto, debemos entender: *a*, el ser que puede separarse de su *ihiyotl* y cubrirlo en el exterior con

otro ser; *b*, el *ihiyotl* mismo, y *c*, el ser que recibe dentro de sí el *ihiyotl* de otro” (idem: 430). Sólo los especialistas pueden manipular su *ihiyotl* como ha sido expuesto, y suelen hacerlo para causar daño y provocar la muerte de sus enemigos.

Otro aspecto que es explorado en este trabajo es la relación que existe entre el frío y el calor en todos los seres, pues son elementos que no se refieren únicamente a cuestiones térmicas de los cuerpos, sino a características muy diversas en todos los integrantes del cosmos nahua, mismas que se relacionan muy cercanamente con las nociones de salud y enfermedad en las personas.

A continuación, retomo el interesante trabajo desarrollado por Italo Signorini y Alessandro Lupo (1989) con nahuas en la Sierra Norte de Puebla, el cual tuvo como objetivo “la comprensión del cuadro conceptual en el que encuentran su coherencia las creencias de los nahuas relativas a las fuerzas espirituales que operan en el hombre y del sistema simbólico que las anima” (idem: 13). A partir de un extenso trabajo etnográfico enfocado en la práctica terapéutica, identifican la existencia de tres entidades anímicas: *yolo*, *ecahuil* y *tonal*.

El *yolo* es el principio vital inmortal, indivisible e inseparable del cuerpo mientras éste vive; se asocia a la conciencia, la racionalidad y el equilibrio emotivo. Cuando la persona muere de “mala muerte”, el *yolo* se convierte en una entidad espiritual hostil hacia los vivos, ya que desea encontrar otra cobertura corporal, por lo que intenta introducirse en el cuerpo de otra persona produciendo enfermedades muy graves; de no haber tenido este tipo de muerte, el *yolo* regresa con Dios.

Los autores identifican que la entidad anímica denominada antiguamente *tonalli*, es llamada *ecahuil* por los nahuas contemporáneos; opera como intermediario o elemento de relación entre la persona y su *tonal* o alter ego animal, por lo que puede ser identificado ya sea como “el espíritu de la persona” o como “el espíritu del animal” (idem: 57). El *ecahuil* transmite a la persona las características del *tonal*, y es la entidad que se separa y cae a consecuencia de los sustos, provocando que ya no pueda tomar la energía que emana del *tonal* y que a su vez proporciona al cuerpo de la persona, por lo que ésta enferma y puede llegar a morir; también puede salir durante el sueño, con lo cual vive experiencias que son observadas por la persona a través de los contenidos oníricos. También es posible ser

agredido a través de los sueños, donde la realidad se mueve dentro del plano espiritual; las consecuencias de dichos ataques pueden producir enfermedades. Cuando alguien transgrede las reglas de la vida social, se piensa que la parte animal prevalece sobre la humana, situación que habla de un desequilibrio entre ambas.

Por otra parte, se piensa que los naguales operan también a través de los sueños, por medio del *ecahuil* y del *tonal*. Según diversos autores, el nagual tiene un *tonal* maléfico –como jaguar, búho, lechuza, serpiente, perro negro, entre otros- y puede controlar el desplazamiento extracorporal de su *ecahuil*, por lo que puede dañar a otras personas a través de su *tonal*. Los naguales lanzan contra sus enemigos “su propio *ecahuil* en forma animal” (idem: 69). Así es como funciona la brujería, “proyectando el *ecahuil* en su propio animal compañero, que se convierte en el ejecutor a distancia de las fechorías ordenadas y controladas por el nagual” (idem: 85). De nueva cuenta encontramos que todos los terapeutas viven bajo la sospecha de ser naguales.

Dentro de las fuerzas hostiles que atacan a los humanos, se encuentra el *amo cuali* - identificado también con el Diablo-, diversos tipos de *ehecame* o vientos, así como también se encuentra la tierra, la cual tiene doble naturaleza, pues por una parte provee de alimento a los humanos, pero también puede depredar sus almas ocasionando enfermedad y muerte.

Otra aportación importante del trabajo de Signorini y Lupo es el análisis que realizan de diversos rezos, en los cuales es posible identificar “los esquemas conceptuales con que se interpretan ciertos tipos de estados de malestar, la actitud psicológica ante los demás miembros de su sociedad o de las entidades sobrenaturales consideradas las responsables de las enfermedades y las respuestas previstas ante estas situaciones de crisis” (idem: 177-178).

Para finalizar, presento brevemente el trabajo realizado por Jacques Galinier en la zona otomí (1987 y 1990), el cual está construido a partir de una amplia experiencia etnográfica en diferentes comunidades de la región. La forma como el autor se plantea el acceso a la cosmovisión es tomando como punto de partida el estudio de los rituales, ya que a partir de éstos es posible descubrir los esquemas indígenas de representación del mundo, además de que permiten “interpretar experiencias colectivas en el más amplio sentido de la

expresión”, por lo cual toma como punto de partida la hipótesis de que “los ritos podrían aparecer como dispositivos mnemotécnicos que fijan a intervalos cíclicos o irregulares ciertas modalidades de percepción del espacio y del tiempo” (Galinier, 1990: 28). Los rituales expresan numerosos elementos inconscientes que se refieren a núcleos simbólicos fundamentales de la cultura, eso explica el por qué es posible que diversas celebraciones no sean olvidadas, sino que son retomadas y reinterpretadas en nuevos contextos.

Una de las tesis principales que el autor explora a través de su trabajo es que el sexo “da a las cosas su poder de existencia y reproducción [...] es ánima y razón del cosmos” (Galinier, 1990: 8), es por ello que indaga en la estructura del universo, en los seres que lo habitan y en las relaciones que establecen, identificando el lugar central que tiene la reproducción y el erotismo como elementos ordenadores de la experiencia del pueblo ñañú; asimismo, encuentra que el cuerpo humano opera como modelo para comprender el funcionamiento del cosmos, existiendo una serie de correspondencias entre ambos.

En cuanto al funcionamiento del cuerpo, se plantea que el estómago es el soporte de la energía vital *-nzaki-*, la cual es igual a la energía cósmica, animal y vegetal; con este mismo nombre *-mbui*, estómago- se nombra al corazón, y hace alusión a una concepción tanto organicista, como sensualista y cognoscitiva, pues es la sede del pensamiento, el imaginario y la reflexión, es el lugar donde surge la energía, las sensaciones y las percepciones. La noción de alma se relaciona con *mbui* como soplo, la cual tiene más potencia en los hombres que en las mujeres, pues está relacionada con la palabra, expresión de la masculinidad. Los otomíes ubican al soplo-alma en dos lugares: en el hombre y en su alter ego animal o nagual (idem: 626), aunque también se encuentra en el curandero cuando se transforma en animal (Galinier, 1987: 431). La mayoría de las personas no llega a conocer a su animal compañero; sin embargo, el curandero lo logra pues tiene capacidad de vidente. Los nagueles están organizados en un sistema que reproduce las relaciones sociales de la comunidad, habitan en un cerro sagrado y se organizan jerárquicamente, ubicándose los curanderos en el escaño superior; estas entidades operan como mediadoras entre los humanos y las entidades sagradas. El autor plantea la existencia de un carácter doble en el alma, pues a la vez es sustancia humana y animal, por lo que ésta entidad plantearía una relación de complementariedad entre el mundo de la naturaleza y el de los dioses.

Asimismo, el autor considera que es posible establecer una identificación entre el nahual y el pene, ya que en ambos casos se identifican dos formas simbólicas de intercambio: de carne y de esperma, las cuales dan cuenta de “la doble valencia de ese concepto de animal-compañero y de hombre metamorfoseado en animal”, ya que se considera que puede sufrir numerosas transformaciones, en las cuales ambos aparecen como operadores de cambio: “El nahual es un ladrón de mujeres, Señor del Sexo, según nos lo recuerda el mito. Como contraparte de ese privilegio, tiene la obligación de alimentar a su cautiva con “carne” (*go*, “pene”). Al igual que el órgano masculino, el nahual experimenta una metamorfosis nocturna y adopta el aspecto de un animal. Además, el nahual posee una facultad particular de desmembramiento, operación que lleva a cabo quitándose el pie y colocándolo junto al fogón” (Galinier, 1990: 646).

Aquí concluyen las reseñas de algunos de los trabajos más importantes relacionados con el tema en cuestión, donde han sido incorporadas las líneas de discusión más relevantes. A continuación presento un capítulo en el que serán reseñados brevemente los trabajos que han sido realizados sobre el grupo chol en Chiapas.

3. ESTADO DEL ARTE SOBRE INVESTIGACIONES CHOLES EN CHIAPAS.

En este capítulo se presentará una breve reseña de los trabajos más importantes que han sido desarrollados en torno a la cultura chol en el estado de Chiapas. La exposición está organizada en relación a los principales ejes temáticos que han sido abordados por dichos textos, los cuales son historia, vida cotidiana, tradición oral, medicina y lingüística; sin embargo, no se trata de categorías excluyentes, ya que la mayoría de los textos incorpora diversos temas en su intención de aprehender de la mejor manera la complejidad de este grupo cultural. En particular, la oralidad se encuentra presente en todos los ejes temáticos, ya que es el recurso por excelencia a través del cual es posible acceder al conocimiento de la cultura en una sociedad ágrafa como la que nos ocupa; sin embargo, decidí conformar un apartado específico que comprende relatos de tradición oral vinculados con temas mitológicos (Morales Bermúdez, 1984; Alejos, 1988; Whittaker y Warkentin, 1965), dejando para los otros apartados los testimonios que contribuyen a la reconstrucción de la historia oral relacionada con periodos específicos (Alejos, 1994 y 1999), o narraciones de diversas personas que describen otros aspectos de la cultura, como las actividades agrarias o médicas, el ciclo de vida o la organización social.

Los trabajos que aparecen en este apartado serán retomados en diferentes oportunidades en el resto de la tesis –como se señalará en su debida oportunidad-, es por ello que ahora no se profundiza demasiado en el contenido de los mismos.

3.1 Historia chol.

Dentro de este apartado, se incorporan breves reseñas de trabajos en los que se abordan diversos momentos de la historia chol en Chiapas, iniciando desde antes de la llegada de los españoles, posteriormente durante el periodo colonial, más tarde cuando los choles se convierten en peones acasillados en las fincas, continúa con el reparto agrario efectuado en la segunda mitad del siglo XX en la zona norte de Chiapas, y termina con el proceso de colonización llevado a cabo por campesinos choles en la selva lacandona en la segunda

mitad del siglo XX, situación que coincide en diversos aspectos y se da de forma paralela a la que se llevó a cabo en Calakmul.

El siguiente capítulo está dedicado exclusivamente a la reconstrucción de los procesos históricos del estado de Chiapas, y en particular de los choles originarios de la sierra norte de Chiapas, posteriormente se abordarán los procesos históricos relacionados con los choles en Calakmul.

Antonio García de León, en su artículo titulado “Los choles” (1979a y 1993), hace un recuento de la historia de los mayas desde el periodo clásico, cuando el poder era ostentado por un grupo sacerdotal minoritario ubicado en grandes ciudades, las cuales obtenían la riqueza a través de los tributos que eran exigidos a cientos de pequeñas aldeas “preclásicas” y selváticas que tenían como actividad principal la agricultura; en ellas, el control político era llevado a cabo por especialistas rituales locales y por las relaciones familiares de una o varias aldeas (García, 1993: 239). Cuando colapsó el imperio maya en el siglo X, la unidad se dividió en varios señoríos militaristas; sin embargo, las pequeñas aldeas continuaron con su modo de vida, organizadas como comunidades agrícolas; más tarde, con la llegada de los españoles, éstas se resistieron fuertemente a la conquista.

Posteriormente, el autor nos guía hacia la segunda mitad del siglo XIX en el estado de Chiapas, periodo en el que fueron otorgadas enormes extensiones de tierra a empresarios estadounidenses y alemanes -territorios que antes habían sido propiedad indígena- donde se instalaron fincas cafetaleras y los habitantes nativos fueron reducidos a la condición de esclavos (idem: 249). Esta situación prevalece hasta la reforma agraria promovida por Lázaro Cárdenas. Luego de la segunda guerra mundial los terratenientes alemanes comenzaron a abandonar sus posesiones lentamente, con lo que se inició el reparto de tierras en la zona chol, conformando numerosos ejidos integrados por indígenas que también se dedicaron a la producción de café, pero en pequeña escala. El escenario planteó entonces el enfrentamiento en dos niveles: por un lado, los indígenas como pequeños productores, en oposición a comerciantes y terratenientes; por otra parte, al interior de los ejidos existían indígenas más ricos que se aprovechaban de la mano de obra de los más pobres.

García de León describe la situación que han vivido los choles en las últimas décadas, planteando un proceso de transición que los lleva de la esclavitud a la posibilidad de ser pequeños propietarios, ubicándose de forma marginal dentro del sistema capitalista al haber sido integrados al mercado internacional del café, situación que ha influido en la disolución acelerada de la antigua comunidad rural. Así mismo, el autor plantea que esta nueva situación de explotación a la que se han visto sometidos los choles es un reflejo de las conflictivas relaciones interétnicas o de oposición entre metrópoli y comunidad rural, donde se manifiestan las consecuencias de las relaciones de poder entre los grupos involucrados (idem: 252-253).

Continúo con un interesante artículo de Alain Breton (1988) titulado “En los confines del norte chiapaneco, una región llamada *Bulujib*”, donde el autor recupera un reporte realizado por el Justicia Mayor de Ciudad Real llamado Miguel Fernando Romeo, quien describe los pormenores de un viaje que le fuera encomendado al área de Tila y Tumbalá con el fin de conocer la situación en que se encontraban dichas tierras después de la rebelión indígena realizada en 1712-1713; el Justicia Mayor recaba datos sobre diferentes ámbitos principalmente en dos lugares, “Chic Habunte”, dependiente de Tumbalá, y “Bulujib”, de Tila.

Breton comienza con un recorrido histórico de la zona. Indica que la primera vez que se nombra la existencia de “un pueblo llamado Tila” fue 1536, cuando se habla del cruel e intenso saqueo de que fue objeto por parte de Francisco Gil, lugarteniente de Alvarado. El autor considera indudable que la zona hubiera estado habitada antes de la llegada de los españoles; sin embargo, también cuestiona si dicho asentamiento está relacionado con la población que construyó las grandes ciudades del periodo clásico, como Palenque y Toniná, para lo cual aun no existe una respuesta.

Hacia 1550 se ubican las acciones de reordenamiento poblacional realizadas a iniciativa personal de fray Pedro Lorenzo de la Nada, quien promueve la creación o reforzamiento de los pueblos de Tila y Tumbalá, ubicados en las Tierras Altas. Sin embargo, estas movilizaciones fueron poco eficaces, pues debido a numerosas circunstancias gran parte de la población chol se fue desplazando poco a poco hacia las Tierras Bajas, más retiradas y donde existían territorios poco accesibles, que se convirtieron en espacio de refugio y de

repliegue (idem: 298). En estos territorios es donde Miguel Fernando Romeo encuentra gran parte de la población luego de la sublevación de 1712-1713, en la que los choles de Tila y Tumbalá participaron muy activamente. El Justicia Mayor describe una zona que tiene condiciones muy benévolas para el desarrollo de la vida de la población, pues cuenta con clima agradable –cálido y húmedo todo el año-, con corrientes de agua que permiten la pesca, y con tierras fértiles para la producción agrícola, con productos abundantes. La región comerciaba de forma intensiva hacia Tabasco, de ahí probablemente hacia Campeche. El informe indica que las casas estaban muy dispersas en el territorio, eran grandes, de buena calidad y con cruces en los patios; la organización era a través de familias extensas o nucleares y contaban con alimentos suficientes: maíz, frijol, cacao, diversos árboles frutales, además de puercos y gallinas; también se habla de la antigüedad de los caminos y de las casas. Gran parte de la población tiene dos residencias, una en las Tierras Altas –Tila o Tumbalá-, la otra en las Tierras Bajas, y se alternan entre ambas teniendo como eje la relación con el calendario agrícola.

Respecto a la organización social, Breton considera que se trataba de una sociedad fragmentada en pequeñas unidades familiares aisladas, ya que siguiendo el análisis de los nombres indígenas que aparecen en el documento, se identifican unidades familiares muy pequeñas que no permiten plantear la existencia de un sistema, por lo cual se habla de un nivel de organización poco estructurado. El autor considera que se trataba de una población que vivía en situación de crisis, “como abandonada a su suerte”, donde estaban planteadas las condiciones para la búsqueda de supervivencia individual, misma que llegaba a producir actos de saqueo (idem: 307).

Considero que la relevancia de este artículo consiste en que muestra evidencias de las condiciones en las que vivió una parte de la población chol durante un largo periodo (de 1611 a 1850), donde conservaron cierta independencia respecto del régimen colonial a cambio de vivir en circunstancias de gran vulnerabilidad en tanto no tenían las estructuras sociales que les permitieran hacer frente de manera colectiva a las situaciones adversas.

El trabajo de Fabiola Monroy titulado “Tila, santuario de un cristo negro en Chiapas” (2004) también proporciona elementos interesantes para el análisis histórico de la zona

chol, ya que recupera aspectos prehispánicos y coloniales ubicados en torno del pueblo de Tila.

De nuevo encontramos el cuestionamiento sobre la continuidad de la cultura en relación con la población que realizó las estelas que han sido encontradas en Tila, ¿se trata de descendientes de los choles? A través de argumentos de la lingüística es posible pensar que exista una relación, ya que la gramática chol “utiliza la misma construcción sintáctica utilizada en los glifos de ascensión antigua” (Warkentin y Scott, citado en Monroy, op. cit.:18); de cualquier manera, la autora ubica la presencia de los choles en la zona de Tila desde el periodo clásico tardío.

El nombre del poblado, Tila, está relacionado con lo negro. Del náhuatl *tliltik*, la traducción literal es “agua negra”, aunque siguiendo lo que plantea Marcos Becerra, significaría “blanco que se ennegrece” (Monroy, op. cit.: 19). Esto tiene relevancia, siguiendo a la autora, debido a que es posible rastrear también un importante culto a un Dios -con posible origen prehispánico- de color negro llamado *ik'alajaw*, de carácter nocturno, acompañado de zopilotes y lechuzas. Este camino nos conduce al significativo culto que tienen los choles desde hace algunos siglos al Señor de Tila, cuya imagen es de un Cristo Negro.

Monroy hace un recorrido histórico de la situación de Tila durante la colonia, desde que fue registrada como encomienda en 1528, tiempo después fue saqueada y recibió trato cruel, además de que parte de su población fue víctima del tráfico de esclavos por Francisco Gil, aproximadamente 10 años más tarde. La tarea misionera inició en la zona con los frailes dominicos, y fue en particular el trabajo realizado por fray Pedro Lorenzo de la Nada el que generó cambios importantes, ya que intentó una evangelización más profunda y producir un estado de paz y de no agresión más duradero; también promovió el asentamiento de choles provenientes de la selva lacandona en Tila y Tumbalá, y realizó esfuerzos para proteger a los indígenas de la violencia a la que estaban sujetos. Tiempo después, Tila fue puesta a cargo del clero secular, y se describía a la zona como muy pobre y habitada por pocos indígenas.

En el siglo XVI se construyó la iglesia de San Mateo Tila, lugar donde actualmente reside la imagen del Señor de Tila. La autora retoma un relato de la tradición oral chol –recabado por Pérez Chacón (1993)- donde se señala que la iglesia fue construida en dos ocasiones previas en diversos lugares bajo la mirada acuciosa del Señor, hasta que éste estuvo

conforme con la última edificación en la cima del cerro de Tila. Mientras se terminaba de construir, el Señor habitaba en “su lugar”, que se trataba muy probablemente la cueva de San Antonio ubicada en el cerro del mismo nombre que se encuentra al frente de la ciudad.²² En la versión que presenta la autora y que proviene de la tradición oral popular, la imagen del Cristo Negro fue hallada en una cueva del cerro de San Antonio. Por otra parte, en la versión de la Parroquia de Tila se menciona que la imagen pudo haber sido traída de Guatemala; sin embargo, el carácter milagroso radica en que en el siglo XVII, el cristo apareció un día sin el rastro del deterioro producido por el culto de los indios –sobre todo del humo de las velas y del estoraque-. El contexto de ese nuevo milagro se ubica en un periodo de actitud anticlerical de los indígenas, la cual estaba motivada por la violencia ejercida por las autoridades tanto civiles como eclesiásticas, derivada de sus creencias en la “poca capacidad” de “gente recién convertida” (idem: 58); asimismo, los indígenas conservaban reminiscencias de sus antiguos cultos, situación que sorprendía a los españoles, a pesar de que éstos habían sido poco constantes en sus labores de adoctrinamiento.

El fenómeno de renovación promovido por la iglesia como un milagro pretendía desestimar las manifestaciones de fervor indígena que se relacionaban con sus cultos prehispánicos donde ofrecían humo como alimento para los dioses; por otra parte, el culto chol al Señor de Tila estaba enraizado en la presencia de un ser sobrenatural con apariencia humana que habitaba una cueva, cuya apariencia era de color oscuro, elementos todos ellos al parecer de raíz mesoamericana.

Posteriormente, la autora hace un recuento de la activa participación de los choles en la rebelión de los zendales de 1712 a 1713, donde surgieron cultos muy parecidos al de Cancuc, además de que mantuvieron comunicación muy fluida con los acontecimientos de Los Altos. Cuando los españoles contraatacaron y fueron logrando la victoria, los choles recurrieron a sus mejores “hechiceros”, así como también a la imagen del Cristo Negro a la espera de lograr detener los avances. Eso no sucedió, por lo que los rebeldes fueron severamente castigados. Décadas más tarde, el culto al Señor de Tila se fue extendiendo por las regiones cercanas; asimismo, fueron conformadas diversas cofradías a su servicio,

²² La doctora Cristina Manca (1994) retoma un relato de tradición oral muy parecido al que presenta Monroy, aunque más extenso -que será discutido posteriormente-, donde establece claramente que el Señor habitaba una cueva.

las cuales existen actualmente a través del encargo de los *motiomas* o *tatuchob*, ancianos especialistas en establecer comunicación directa con el Señor de Tila.

El trabajo de Monroy permite reconstruir los elementos a partir de los cuales el culto al Señor de Tila se fue convirtiendo en parte sustancial de la cultura indígena chol, a través de procesos de resignificación de aquello que les era proveído por los sacerdotes católicos, de donde se retomaban también elementos esenciales de la cosmovisión propia. Como afirma la autora, la escultura “representa el punto de unión de dos tradiciones religiosas” (idem: 89).

Otro autor que aborda algunas cuestiones históricas es Jesús Morales Bermúdez, en su libro *On o t'ian. Antigua palabra* (1984).²³ El autor retoma los planteamientos de Jan de Vos formulados en su libro *La paz de Dios y del rey. La conquista de la selva lacandona, 1525-1821* (1980), quien indica que los choles habitaban en la selva lacandona, cerca de la laguna Miramar, cuando el fraile dominico Pedro Lorenzo los convence de trasladarse y fundar nuevos asentamientos en la zona norte, fundando Palenque, Tila y Tumbalá bajo el régimen de encomienda.

Posteriormente, en el tiempo de la Independencia de México, los choles se hallaban organizados en tierras comunales reconocidas por cédulas reales de la Corona, sin la presión de encomiendas o haciendas (Morales, 1984:24); sin embargo, a partir de las leyes de Reforma promulgadas por Juárez les despojaron de las tierras que les habían pertenecido, convirtiéndose en grandes latifundios propiedad de compañías extranjeras que instalaron haciendas para la explotación de madera y para el cultivo del café, donde los indios se convirtieron en peones acasillados. En estas condiciones de esclavitud permanecieron durante décadas. Así los encontró la revolución comenzando el siglo XX, y fue hasta la reforma agraria, con Lázaro Cárdenas, cuando se inició el lento proceso de transformación, pues las enormes extensiones de tierra fueron fraccionadas y convertidas en numerosos ejidos²⁴ donde los choles volvieron a ser los dueños de la tierra. Años más tarde, debido a diversas circunstancias, como el agotamiento de las tierras y la expansión

²³ Otros planteamientos de Morales Bermúdez serán retomados en el apartado sobre tradición oral, más adelante.

²⁴ Como lo anota Morales, “de la finca El Triunfo” se formaron doce ejidos reduciéndola a sus actuales 200 hectáreas legalmente autorizadas; 16 ejidos de las antiguas incas Mazatlán y Zaquitel” (idem: 27).

demográfica, los choles buscaron alternativas para su sobrevivencia, llegando a colonizar territorios en la Selva Lacandona, así como de diversas zonas de Campeche.

Continúo con dos libros de José Alejos García titulados *Mosojántel. Etnografía del discurso agrarista entre los choles de Chiapas* (1994) y *Chol/ Kaxlán. Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940* (1999), donde se reconstruye un interesante y complejo periodo de la historia chol a través de documentos hallados en el archivo del Ayuntamiento de Tumbalá, así como también de testimonios de campesinos choles. El autor presenta por turnos las voces de los diferentes actores que estuvieron involucrados en ese periodo de importantes cambios en las estructuras sociales, tanto locales como estatales, donde el conflicto interétnico tuvo un papel sumamente relevante; es así como encontramos la presencia de los finqueros, los ladinos, los campesinos choles, las autoridades gubernamentales e incluso los primeros maestros rurales o los comerciantes.

Alejos fundamenta ambos trabajos en los planteamientos de Mijail Bajtin, generando una propuesta de etnografía del discurso donde las palabras de los diversos actores encuentran su significación profunda cuando se logra comprender el contexto desde el cual surgen, identificando los valores a que hacen alusión y los actores con los cuales establecen el diálogo; es por ello que el estudio se centra en la relación lenguaje-sociedad (Alejos, 1994: 29). Debido a esto, el mismo autor se cuestiona sobre el papel que desempeña frente a los diversos actores con los cuales dialoga en tanto él mismo forma parte de la sociedad dominante. Cualquier intercambio social implica la creación o recreación de significados culturales relevantes para los diferentes actores, los cuales se tiene la intención de desentrañar.

Es así como a través de diversos documentos escritos, como cartas, actas o denuncias, así como también de los testimonios de diversos actores, es posible hacer un seguimiento de la lenta y dolorosa transformación que se llevó a cabo en la región, donde los finqueros -tanto ladinos como extranjeros- fueron perdiendo gradualmente sus privilegios, a la par que los campesinos indígenas fueron recuperando su capacidad de agencia después de largas décadas de servidumbre como mozos en las haciendas. El cambio provino del centro del país con la reforma agraria promovida por Lázaro Cárdenas. Los dueños del capital se

resistieron hasta donde les fue posible con las armas que tenían a su disposición; sin embargo, el cambio era irreversible, y pronto los campesinos se dieron cuenta de que era factible rebelarse, por lo que comenzaron a realizar acciones para socavar el sistema, el cual terminó colapsando. Los finqueros denunciaban a los campesinos por rebeldes pues ya no querían trabajar en las haciendas, por lo que intentaban meterlos a la cárcel; los indígenas invadieron los territorios de las fincas y comenzaron la roza para sembrar maíz, se llevaron la semilla del café para sembrarla por su cuenta, en algunos casos quemaron los cafetales, dañaron al ganado, se organizaron para ir a Tuxtla Gutiérrez y realizar los trámites que los dotaran legalmente de esas tierras. Poco a poco, los choles fueron reconociendo el poder que tenían como interlocutores frente al Estado. Con los años, se convirtieron en ejidatarios, dueños de la tierra que antiguamente les había pertenecido y que habían logrado quitar a los finqueros; éstos abandonaron la región y tuvieron que abortar su proyecto de vida, algunos se suicidaron (Alejos, 1999).

Por su parte, durante este mismo periodo, los ladinos se habían ido convirtiendo en rancheros, ganaderos, comerciantes y funcionarios públicos. Luego de que estuvieron prácticamente alejados de los pueblos indios durante varios siglos, comenzaron a acercarse gradualmente asumiendo el control de diversas operaciones comerciales y asentándose en las cabeceras municipales. Retomaron el poder que perdieron los finqueros, enriqueciéndose a partir del trabajo de los campesinos; se volvieron intermediarios en la compra-venta del café, del “trago” y de la mercancía básica, pagando míseramente el fruto del trabajo.

Alejos (idem) menciona que diversos antropólogos han planteado una concepción de sociedad mexicana bipolar, donde existe un enfrentamiento entre indios y ladinos; sin embargo, en dicho planteamiento falta un elemento, ya que ambos grupos se relacionan en función de un tercero que el autor identifica como occidente, y que se refiere a los grupos extranacionales. De ahí que retome la dicotomía de Molina Enríquez: indígenas-ladinos-nacionales frente a criollos-europeos-gringos.

Por otro lado, el autor (Alejos, 1994) identifica al trabajo como tópico discursivo chol que marca las diferencias étnicas y el antagonismo social. Para los choles, los *kaxlanes* son los que no trabajan, los que viven del trabajo de los hombres, son ladrones, mañosos, aunque tienen el poder de la técnica y del “conocimiento”, y del dinero. De ahí la relación con la

explotación de que han sido objeto los indios, por lo que el trabajo se constituye como un elemento de identidad social (idem: 54), y en ese contexto los choles se consideran a sí mismos como pobres. A las relaciones generadas durante este tiempo de mozos es que se refiere el género discursivo denominado *Mosojântel*, cuyos contenidos son narrados en diversos contextos, transmitidos a través de las generaciones, con el objetivo de que no se olvide aquella atroz experiencia.

Por su parte, los “otros”, los *kaxlanes* califican a los indígenas como “haraganes, borrachos, sin aspiraciones para mejorar”, como un obstáculo para las ideas modernas y el progreso; asimismo, son considerados “agresivos (e) inhumanos”, una amenaza para el pueblo (idem: 99-100).

El autor menciona que en el tiempo en que llevó a cabo su investigación etnográfica era notorio que los *kaxlanes* se encontraban en franca retirada de las cabeceras municipales, pues existía una clara hostilidad de los indígenas hacia ellos. Los miembros de ese grupo mencionaban que se iban buscando mejores oportunidades en otros lugares, además de que se sentían amenazados por la actitud de los locales. Por su parte, los choles manifestaban su regocijo al mirar la desbandada, pues para ellos era patente su victoria.

Sin embargo, algo que no debe perderse de vista es el alto índice de violencia que existía en la región por parte de los mismos campesinos, para quienes el asesinato constituía una opción válida para intentar resolver sus problemas sociales y personales. Alejos (idem) retoma los registros de los delitos cometidos en el Departamento de Palenque, y encuentra numerosos asesinatos, lesiones con machete, violaciones de mujeres e intentos de suicidio; esos números son un indicador de lo que indica Antonio, en palabras del autor: “que antes la gente se mataba mucho entre sí, con toda facilidad y sin remordimientos”, pues las relaciones interpersonales al interior de las comunidades eran -y en algunos casos siguen siendo- “muy conflictivas, pasionales y con abundancia de agresión física y muerte” (idem: 114), situaciones que están muy relacionadas con las condiciones de marginación y de dominación a las que se han visto sometidos.

Para dar cuenta del proceso de colonización de la Selva Lacandona llevada a cabo por población chol, comienzo con el artículo de José Andrés García Méndez, titulado “La colonización chol de la selva. La fundación de Frontera Corozal” (2000), donde se habla

del establecimiento de los poblados de Frontera Corozal y Frontera Echeverría, en la zona de Marqués de Comillas, frontera con Guatemala, por un grupo de indígenas choles en el primer caso, y tzeltales en el segundo, quienes se movilizaron en la década de los 50 en búsqueda de tierras para el cultivo y mejores condiciones de vida. Durante el traslado se encontraron con misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, quienes deseaban la conversión religiosa de los indios, la cual era más sencilla cuando éstos eran desarraigados de sus lugares de origen. Dado que los protestantes tenían recursos económicos para apoyar en cuestiones esenciales durante el traslado -como medicinas o podían pagar avionetas-, pronto adquirieron importancia y control sobre el proceso, y su intervención generó fuertes conflictos entre los indígenas, dividiéndolos, ya que algunos eran tradicionalistas mientras que otros eran conversos.

El autor aborda también la problemática que surgió en la zona con la firma del decreto presidencial que dio origen a la Comunidad Lacandona en 1972, la cual estuvo conformada en un inicio tan sólo por 66 jefes de familia, quienes se convirtieron en dueños de una superficie mayor a 614 mil hectáreas. De la noche a la mañana, las aldeas que habían sido establecidas en los últimos años por inmigrantes indígenas quedaron al margen de la ley, por lo que fueron instadas a desalojar el territorio y a reubicarse en otra zona, situación que fue aceptada por algunos, pero rechazada por otros, quedando como “invasores”. Quienes aceptaron la reubicación fueron algunos choles y tzeltales que fueron trasladados a dos grandes pueblos, uno chol llamado Frontera Corozal, donde se congregarían los habitantes de los que habían sido ocho poblados; otro llamado Palestina,²⁵ donde vivirían catorce poblados tzeltales.

García Méndez da cuenta del arduo proceso que libraron los choles con las autoridades gubernamentales para obtener los recursos mínimos para vivir dignamente en las nuevas condiciones, ya que inicialmente tenían prohibido abrir nuevos espacios de selva por las políticas conservacionistas, por lo que sufrieron escasez de alimentos, falta de agua y mucha enfermedad, además de que no había caminos que los ayudaran a mantener relaciones más directas y cercanas con otros lugares. En varias ocasiones intentaron negociar con las autoridades, pero no obtuvieron respuestas satisfactorias; fue hasta que optaron por bloquear todas las actividades de la empresa Compañía Forestal de la

²⁵ Que posteriormente se llamó oficialmente Frontera Echeverría.

Lacandona, S. A. (COFOLASA), encargada de la explotación maderera propiedad del gobierno chiapaneco, y cuando secuestraron a sus empleados, que comenzaron las respuestas. Poco a poco se instalaron las tomas de agua, se construyeron carreteras, tuvieron luz, sobre todo a partir del levantamiento zapatista, pues el gobierno intentó frenar el avance del movimiento hacia esta zona estratégica.

Este artículo es interesante pues presenta la fortaleza organizativa que han tenido grupos como el que se estableció en Frontera Corozal para poder llevar adelante su proyecto de vida en condiciones tan difíciles como las que existen dentro de los procesos de colonización, mucho más cuando se enfrentan con la negligencia del gobierno, quien primero los alienta a cambiar de residencia pero después los abandona a su suerte durante años. Me pareció interesante encontrar elementos de contrapunto respecto a la movilización que se desarrolló en Calakmul -situación que será abordada en el capítulo titulado "Calakmul, contexto histórico y regional"- ya que algunos choles con los que tuve oportunidad de platicar intentaron establecerse primero en algún lugar de la Selva Lacandona pero no lo lograron debido a las difíciles condiciones que existían en la región, por lo que buscaron nuevos espacios y se establecieron posteriormente en Campeche; asimismo, los miembros de algunas familias choles calakmuleñas se encuentran en esta región de Chiapas, por lo que constituye un referente de procesos que se han dado de manera simultánea en ambos lugares, con características semejantes.

Continúo con otro artículo, de Rodolfo Lobato (2003) que también se refiere al tema de la colonización de la Selva Lacandona, llevada a cabo por campesinos choles en la segunda mitad del siglo XX. El autor presenta aspectos similares a los que me fueron narrados por los choles habitantes de Calakmul respecto a la experiencia que tuvieron cuando recién llegaron a las nuevas tierras, en particular sobre la forma como establecieron relación con los seres sobrenaturales habitantes de la selva, los cuales tenían la característica de la dualidad, lo mismo que los curanderos.

Sin embargo, un aspecto que produjo cambios importantes en la colonización chol en la Lacandona fue la llegada de misioneros protestantes, quienes proveyeron de apoyo espiritual y material a algunos indígenas durante el difícil proceso de traslado, llegando a formar catequistas, enfermeros y pastores indígenas, penetrando de esta forma en la

organización tradicional que hasta ese momento había sobrevivido. Poco a poco los indígenas fueron transformando su cultura y aproximándose cada vez más a la del resto de la sociedad mexicana, también influidos por la presencia de diversos grupos culturales, situación que generó una gran mezcla que provocó el distanciamiento de los rasgos tradicionales propios. Durante ese periodo diversos grupos tzeltales, tzotziles, choles y tojolabales se encontraban en movilización por la selva, así como también grupos de mestizos procedentes de diversos estados del país que buscaban nuevos territorios donde establecerse.

Posteriormente, la Diócesis de San Cristóbal decidió intervenir cuando se dio cuenta del trabajo pastoral que estaban realizando los protestantes, y también proveyó de apoyo a los indígenas, acompañándolos durante el éxodo, proporcionándoles medicamentos, creando pequeñas clínicas, alfabetizando y apoyando en cuestiones agrarias (idem: 188).

El autor también da cuenta del proceso de gestión que los nuevos pobladores tuvieron que llevar a cabo con las autoridades gubernamentales con el objetivo de que les fueran reconocidos como legales sus nuevos asentamientos, sobre todo considerando el contexto del decreto que determinó la creación de la Comunidad Lacandona.

Finalmente se plantea que la siembra de maíz fue un elemento fundamental que permitió transformar el entorno hostil en amable y conocido, ya que primero llegaron los hombres a tumar la selva, sembraron su milpa y regresaron a sus lugares de origen; volvieron meses más tarde, cuando ya estaban los frutos y era tiempo de la dobla, fue entonces cuando trasladaron a toda la familia y construyeron sus casas, evitando así pasar hambre. Esta forma de organización es contraria a la que proponía el gobierno, que primero instaba a la construcción de las viviendas y después se preocupaba por el abastecimiento de la comida –el maíz-, por lo cual la población pasaba periodos de hambre. Sin embargo, Lobato menciona que muchas familias tuvieron que pasar por tres o cuatro lugares antes de establecerse definitivamente en alguno, pues las condiciones eran muy difíciles y se generaban conflictos con mucha frecuencia, por lo que rápidamente se deshacían los acuerdos y la gente tomaba diferentes rumbos.

Esta misma situación fue planteada por los indígenas choles respecto a la colonización en Calakmul (Rodríguez, 2003), donde se da una migración no dirigida por el gobierno y los hombres se encargan de ir en avanzada en búsqueda de lugares donde establecerse, por lo

que primero siembran maíz, y luego que ven que la tierra es buena cuando obtienen la primera cosecha, deciden volver por el resto de la familia para residir de forma permanente. Al respecto, las personas comentaban que debieron pasar por varios asentamientos previos antes del definitivo, ya que algunos habían pasado primero precisamente por la Selva Lacandona, o por diversos lugares ubicados entre Tabasco y el estado de Campeche.

3.2 Vida cotidiana.

Dentro de este apartado presento dos trabajos en los que se tratan diversos aspectos de la cultura chol que son desplegados dentro del continuo de la vida cotidiana de las personas, y que se refieren tanto a procesos de organización social como familiar, cuestiones económicas, agrícolas o religiosas, dentro de las que se incluye la relación con las entidades sobrenaturales a través de rituales ubicados en diversos contextos.

El primer libro se titula *Los choles de tila y su mundo*, de José Luis Pérez Chacón (1993), y está dividido en cinco partes:

La primera trata sobre las creencias y prácticas religiosas, presentando las principales fiestas que se llevan a cabo en el municipio de Tila (la del Señor de Tila el 15 de enero, el Carnaval, la semana santa, de la Santa Cruz el 3 de mayo, Corpus Cristi, y la fiesta de Todos Santos, del 31 de octubre al 2 de noviembre); también aborda el tema de las “promesas” u ofrendas que son entregadas a las entidades sobrenaturales como elementos de intercambio para la petición de favores, especialmente los relacionados con la agricultura y que conforman el sustento de las personas, me refiero al agua de lluvia para los cultivos, a la cosecha de sus frutos y al maíz.

La segunda parte aborda tanto los cargos religiosos como los civiles y la relación que establecen entre ambos, encontrando entre los primeros a las mayordomías y a los ancianos principales o *tatuches*, describiéndose sus principales funciones: cuidar las diferentes imágenes, organizar las fiestas, tener limpia la iglesia. En cuanto a los cargos civiles, comprende a los funcionarios de gobierno ubicados en el ayuntamiento, comandados por el presidente municipal, quien tiene como objetivo el control político de los indígenas y la relación con los otros niveles de gobierno.

En la tercera parte se describe a la forma como se organiza la vida familiar y la relación que la familia establece con el resto de la comunidad. Asimismo, se analizan diversos

momentos clave en el ciclo de vida de las personas, como el nacimiento y la importancia de las parteras, la infancia y la forma como son transmitidos los valores más relevantes para la sociedad, la juventud y la búsqueda de pareja, la constitución de nuevas parejas y de nuevas familias, las relaciones que se dan al interior de las familias nucleares y extensas, la visión que tiene la sociedad respecto de los ancianos, y la muerte.

En la cuarta parte se tratan diversos aspectos de la medicina indígena y la figura de los curanderos. Debido a que el tema está relacionado directamente con el contenido de esta tesis y a que contiene elementos de discusión respecto a mis propios datos etnográficos, esta sección será abordada en el apartado sobre medicina chol.

El quinto bloque se desarrolla sobre narrativa chol, en el cual el autor plantea cómo a través de la tradición oral la sociedad reconstruye momentos importantes de su historia, en conjunción con elementos de su tradición cultural. En particular se presentan relatos sobre las apariciones del Señor de Tila, el periodo de la revolución, el reparto agrario, la relación de los choles con el trabajo agrícola, con personajes sobrenaturales como el *ñek* o negrito, o con los brujos –seres que tienen la capacidad de poder transformar su cuerpo- como el anciano que se desprendía de su carne y quedaba como calavera o la mujer tapir.

El segundo libro que abordaré en este apartado se titula *K'uk' Witz. Cerro de los quetzales*, de Miguel Meneses (1986). En él se discuten diversos temas de la cultura chol –en particular de Tumbalá-, los cuales son presentados tanto en idioma chol como en español, y están organizados de la manera siguiente:

1) Al inicio se presenta un apartado histórico que comienza en el tiempo en que los choles vivían en la Selva Lacandona, de donde fueron obligados a desplazarse por los españoles hacia las tierras altas de la Sierra Norte a través de acciones comandadas por el fraile dominico Pedro Lorenzo, con quien se trasladaron hacia Palenque, Tila y Tumbalá. Más tarde, en el siglo XVII se fundó San Pedro Sabana –actualmente Salto de Agua-. Estos pueblos pagaban tributo a los españoles en forma de cacao y achiote, así como también fungieron como enlace entre la zona sur hacia Guatemala y la zona norte, hacia el puerto de Veracruz y hacia la capital de la Nueva España. Posteriormente, se reseña el tiempo en que se instalaron haciendas cafetaleras, al mando de empresarios extranjeros –alemanes y estadounidenses principalmente-, los cuales se convirtieron en dueños de grandes

extensiones territoriales convirtiendo a los antiguos propietarios en mozos que trabajaban en las fincas, en condiciones muy cercanas a la esclavitud. Años después vino la revolución, la cual no generó cambios en la zona; fue hasta décadas más tarde, cuando se comenzó a hacer efectiva la reforma agraria promovida por Lázaro Cárdenas, que se desintegró lentamente el aparato de las haciendas cafetaleras y se distribuyó la tierra en ejidos propiedad nuevamente de campesinos choles. El autor presenta varios relatos narrados por los choles mismos a través de los cuales describen los acontecimientos sucedidos en las décadas recientes, desde la revolución hasta la reforma agraria.

2) El segundo capítulo describe las costumbres y tradiciones de los tumbaltecos. Inicia planteando la importancia de las fiestas como escenarios donde se establece el intercambio con las entidades sobrenaturales. Los *tatuchob* son los especialistas encargados de propiciar el diálogo a través del ofrecimiento de rezos, flores, incienso, velas y aguardiente. De nuevo se recurre a la narrativa oral donde diversas personas describen los acontecimientos que atestiguaron en otros tiempos respecto a lo que sucedía durante las fiestas.²⁶ Algunos narradores se lamentan con tristeza de los cambios que han sobrevenido en los últimos años, pues se han perdido algunas tradiciones, además de que los jóvenes parecen no estar interesados en continuar reproduciéndolas. En aquel tiempo, Dios escuchaba sus súplicas, “no había hambre, todos teníamos maíz, frijol y nos sobraba” (idem: 1).

También se presenta la jerarquía que se debe recorrer dentro de los cargos religiosos: se comienza siendo capitán de la iglesia -persona encargada de proveer de manteca, comprar aguardiente, hacer tortillas, atole y pinole-; después sigue el *ajkal*, quien vigila el orden de la iglesia y cuida de que los niños vayan a la escuela todos los días; continúa el policía rural, encargado de vigilar y cuidar el orden civil entre los habitantes; finalmente está el *motioma* o *tatuch*, quien se dirige a los seres sobrenaturales para hacer peticiones a favor de los miembros de la comunidad.

Posteriormente, se describen las principales danzas tumbaltecas, entre la que se encuentra la Danza del Tigre, ejecutada durante la fiesta del Carnaval; la Danza de las Mujeres, durante la fiesta de la Candelaria; y la Danza del Torito, en la noche del 24 de diciembre.

²⁶ La Fiesta de “el Rey”, el seis de enero; el Carnaval; la Semana Santa, la Santa Cruz el tres de mayo, Santa Rosa el 29 de agosto, San Miguel –patrón de Tumbalá-.

3) Sigue un capítulo dedicado a diversos relatos de la tradición oral chol relacionados con diversos temas, tales como los nexos entre seres humanos y animales, las características de las personas que tienen naguales –consideradas como capaces de hacer brujería- y sus implicaciones en la vida social de la comunidad, relatos sobre acontecimientos históricos locales -“Cómo quemaron el templo de San Miguel” o “Cómo fueron quemados los santos de las iglesias de Yajalón y Tumbalá” (idem: 67-69)-, o la relación con los espacios sobrenaturales como las cuevas.

4) En la última parte se describen aspectos de la vida cotidiana de las personas, especialmente aquellos donde se da cuenta de las actividades económicas y religiosas, aquéllas relacionadas con la agricultura y la ganadería, la distribución del trabajo al interior del núcleo familiar, los rituales encabezados por los *tatuches* y dirigidos a las entidades sobrenaturales para pedirles favores y la descripción de los rezos empleados para ello. También se describen los diferentes momentos en el ciclo de vida de las personas, como el nacimiento, la infancia, el inicio del trabajo en la milpa para los varones, la búsqueda de pareja, la llegada de los hijos, la madurez, la vejez y la muerte. Finalmente se presenta un pequeño apartado sobre medicina tradicional donde se retoman los conocimientos que tienen dos parteras y un curandero. Las primeras describen los cuidados que deben tener con la madre antes, durante y después del parto, así como también con el recién nacido; asimismo, describen el tipo de enfermedades que pueden surgir durante esta etapa de la vida, y la forma como deben ser tratadas. Por su parte, el curandero explica las enfermedades que trata, enfocándose especialmente a describir el tratamiento para la cura del espanto.

3.3 Tradición oral.

Como ha sido planteado anteriormente, diversos autores han basado la construcción de sus trabajos en la recopilación de relatos narrados por diversas personas choles, a través de los cuales han podido acceder al conocimiento de variados temas relativos a su cultura. Tal es el caso de los trabajos de Alejos (1994 y 1999), así como de Meneses (1986) y de Pérez Chacón (1993). No obstante, he decidido incorporar un apartado específico donde se integren algunos otros trabajos que tienen como elemento central la temática de la oralidad, y que no están enfocados a la reconstrucción histórica ni al conocimiento de la vida

cotidiana, sino al acercamiento de la palabra antigua,²⁷ como la define Morales Bermúdez (1984), y que es abordada en la segunda parte de su libro *On O t'ian, antigua palabra*. En él se presentan relatos míticos que abordan diferentes creaciones: del mundo, de los primeros seres vivientes –*Chuntie Winik*-, de los primeros humanos –*Xun ok* y su hermano-, del primer animal compañero –*wäy*-, de la primera mujer –*Ixik*-, la formación del sol y de la luna, el origen de los animales y del maíz. Posteriormente se presentan relatos que hablan de la presencia del hijo de *Ch'ujiat* en el mundo debido a que los malvados *Xibaj* comenzaron a hacer daño a los humanos; en particular se narran los pormenores de la batalla que sostuvieron, hasta que el muchacho logró encerrarlos a casi todos en una cueva, sellándola con dos piedras en ambas entradas. También se describe el “otro mundo” que no conocemos los seres humanos, que está debajo de la tierra y de los cerros, llamado *Witz Ch'en* –cerro cueva-, lugar de paz, sin maldad ni dolor, donde viven los antepasados que se integran al grupo de *Witz Ch'en*. Por último se presentan relatos que hablan de los tipos de muerte que existen, de los brujos y del trabajo de los curanderos.

A continuación presentaré un libro dedicado por completo a la tradición oral, la cual fue recopilada por José Alejos durante diversos periodos de trabajo de campo, que tiene por título *Wajalix bä t'an. Narrativa tradicional chol de Tumbalá, Chiapas* (1988), donde se presentan diversos relatos en versión bilingüe -chol tumbalteco y español-, organizados en cuatro apartados, según se centren predominantemente en alguna de las siguientes temáticas: lo mitológico, lo fabuloso, lo escatológico y lo agrario.²⁸ El autor plantea un breve análisis previo donde habla de las circunstancias en las que fueron producidos los relatos y de la importancia que tienen en la vida chol pues hablan de aspectos fundamentales de su sociedad y de su cultura, ya que contienen y transmiten valores muy relevantes. Asimismo, plantea la existencia de oposiciones (vida-muerte, día-noche, bien-mal, libertad-esclavitud) como elementos articuladores del contenido, donde los personajes

²⁷ En esta sección no se profundizará en los relatos, ya que éstos serán retomados en su oportunidad para el desarrollo del texto de la tesis en la medida en que aportan elementos de análisis para los datos etnográficos que presento respecto a Calakmul.

²⁸ Los relatos mitológicos son: El Águila, El hombre-tigre, Nuestro tío y Los huérfanos. Los relatos sobre el tema de lo fabuloso son: El tigre y el tlacuache, El conejo y su abuela, Madre e hijo y El viudo. Los relatos escatológicos son: La cabeza saltadora, Los mensajeros, Demonios de la noche y La curación de la esposa. Los relatos con el tema agrario son: El señor de la cueva, El niño-demonio y Juan Sol.

parten de una situación adversa y durante el transcurso van modificando el escenario hasta que superan el obstáculo.

En general, Alejos identifica un esquema al interior de las narraciones que consta de cuatro partes principales: 1) Introducción, donde se presentan los personajes y la situación conflictiva que se desea resolver; 2) lucha entre los contrarios, las pruebas y obstáculos que los hombres deben superar; 3) la resolución de la contradicción, donde se muestra el éxito que ha tenido la empresa; 4) conclusión y resumen donde se emiten juicios éticos o moralejas relativas a la intencionalidad del relato.

El último texto que presento en esta sección se titula *Chol texts on the supernatural*, de Arabelle Whittaker y Viola Warkentin (1965). En él se incluyen diversos relatos en versión bilingüe que son presentados como recopilados por miembros del Instituto Lingüístico de Verano durante el trabajo de campo entre los choles tumbaltecos en la medida en que eran dictados por éstos. Las narraciones están organizadas en tres grupos: historias de creación, ceremonias religiosas y el espíritu del mundo, y la brujería. Dentro del primer grupo se incorporan relatos que hablan sobre diversas creaciones, y de hecho algunos son muy parecidos a los que presenta Morales Bermúdez (1984) sobre el mismo tema, como el que habla sobre el origen del sol, de la luna y de los animales, donde existe una lucha muy fuerte entre dos hermanos, uno mayor que envidia al menor y desea matarlo (Whittaker y Warkentin, op. cit.: 13-45); también se habla de cómo fueron creadas las serpientes, los monos, o cómo las ratas recibieron sus dos ojos. Algo que llama la atención es que, para tratarse de relatos recopilados directamente de los indígenas choles, contiene muchas referencias claras a elementos católicos, como el que se identifique al hermano mayor con el demonio y que se diga que murió de manera definitiva porque no tuvo el poder de resucitar (idem: 29). Durante todo el texto se encuentran elementos similares.

La segunda sección describe la forma como son desarrolladas diversas celebraciones, entre ellas la de la Virgen de Guadalupe, el día de la Santa Cruz, la ceremonia para proteger la casa cuando recién ha sido construida, o las danzas que se hacían al interior de las cuevas hace mucho tiempo. Finalmente, en la tercera sección se incluyen relatos sobre el *ch'ujlel* de las personas –traducido en el libro como espíritu–, donde se describen sus características y la relación que tiene con la enfermedad, con la muerte y con las entidades sobrenaturales;

el trabajo del curandero; las características de las personas que tienen dos espíritus, las cuales matan a sus semejantes y se los comen, además de que pueden tener espíritus de animales. De nuevo se encuentran fuertes referencias católicas, pues el segundo espíritu es identificado con el demonio, y se llega a plantear que una mujer era poseída por este ser.

3.4 Medicina.

En esta sección plantearé el contenido de los textos de tres autores en los que se presenta información sobre el ámbito médico. Esta sección es muy importante ya que constituye un referente directo de los datos etnográficos que presentaré posteriormente sobre la misma cuestión, pero relativa a los choles de Calakmul. Los elementos que se muestran a continuación –aunque en mayor amplitud- serán retomados en su debido momento para discutir y analizar los propios.

Pérez Chacón (1993) dedica el cuarto capítulo de su libro a la medicina indígena y a los curanderos, para lo cual retoma los testimonios de dos de ellos: don Carmelino Gutiérrez y don Carmelino Martínez.

En el texto se plantea que las enfermedades son producto tanto de desórdenes corporales como del alma o espíritu; pueden ser producidas por fuerzas naturales o sobrenaturales, por envidia o por maldad de ciertas personas, aunque también se menciona que es por “algo que nos entra” (idem: 288).

Poco a poco, los curanderos explican en qué consisten las diversas enfermedades que ellos pueden curar. Una de las más frecuentes y peligrosas es el espanto, que sucede cuando el espíritu de la persona es atrapado por la tierra o el agua producto de una caída, con lo cual el especialista tiene que luchar con los espíritus buenos y malos para recuperar el alma y regresarla a su dueño. También existe el “dolor de araña” o *chivoj*, el cual es producido cuando este animal penetra al interior del organismo, provocando dolores. Otra enfermedad es *pochitoque* o tortuga, que produce dolores en el vientre, y consiste en la presencia de una materia que corre al interior del abdomen la cual incluso se puede tocar. También existen los *cólicos*, que son generados cuando las personas pelean, se regañan, se golpean o insultan; o la enfermedad del mal pensar. Por su parte, la vergüenza es provocada en el contexto de situaciones embarazosas o difíciles, como cuando se le niega un préstamo a

alguien que lo necesita con urgencia. La curación de esta última enfermedad se logra con el mismo elemento que la haya producido, como algún animal, el cual tendría que ser pasado por el cuerpo del enfermo y en ciertos casos se tendría que ingerir su sangre. A los niños les da tos, calentura, diarrea, vómito, cólicos y también espanto.

En cuanto a la envidia, ésta puede entrar por el sueño de las personas y enfermarlas, aunque no se menciona cómo es que esto puede suceder, pues “sólo Dios sabe” (idem: 281). Siguiendo con la forma de transmisión, es posible que la persona entre en contacto con la enfermedad en su solar, pues los males “son echados”, lo cual se relaciona con situaciones de “hechicería”, aunque también se reconoce que existe el contagio.

Parte del tratamiento consiste en el uso de hierbas, las cuales pueden ser ingeridas en forma de te; otras se curten en alcohol y son untadas en el cuerpo o tomadas; otras más se utilizan para ensalmar o barrer al enfermo, o bien son presentadas como ofrendas durante los rituales –como diversas flores y semillas-. Las hierbas tienen diversas propiedades que ayudan a curar al enfermo, en algunas ocasiones sirven para que el enfermo recupere el equilibrio térmico cuando está muy caliente, lo mismo se puede lograr a través de los rezos o soplando al paciente. En el caso del espanto, el especialista debe acudir al lugar donde quedó atrapado el espíritu del enfermo o, en su defecto, a su casa; ahí se requiere de la presencia de los santos que normalmente se encuentran en el altar, cerca de los cuales será enterrada en forma de cruz la reposición *-k'exol-* del alma que se espera recuperar, la cual consiste en doce dientes de ajo, un puño de algalia, doce granos de maíz, doce de frijol, dos velas y dos cuartos de aguardiente; después se rocía al paciente con “trago” y se le pide a los cerros que suelten el alma del enfermo (idem: 290).

La facultad para ser curandero se trae de nacimiento, es proporcionada por Dios. Sin embargo, es posible que la persona comience a curar a partir de que tenga ciertos sueños, como el que narra Carmelino Martínez, donde estaba una Virgen con doce apóstoles y San Miguel le daba el don de curar, después soñó que estaba en varias cuevas donde metía sus “promesas”. Cuando llega ese momento, la persona debe ofrecer promesas en varias iglesias o cuevas, ubicadas en lugares cercanos, como Tumbalá, Chilón, Bachajón, Yajalón, Sabanilla, Petalcingo, Morelia, y finalmente ante el Señor de Tila en la iglesia y en el cerro de San Antonio, con lo cual se marca el inicio de su trabajo con el apoyo de Dios. Posteriormente, cada vez que inicia un nuevo trabajo con un paciente debe desarrollar el

mismo procedimiento, metiendo la promesa y comunicándose también por medio del rezo con varias entidades para pedirles su apoyo en el tratamiento.²⁹

Los curanderos tienen dos espíritus, uno bueno y otro malo; a ambas cualidades interpelan durante los procedimientos rituales con el fin de sacar adelante al paciente, sin embargo, por eso mismo es que no todos los especialistas hacen el bien, algunos pueden dañar a los demás.

Continúo con el trabajo de Manca Cerisey (1994 y 1995b), el cual aborda diversas cuestiones de la cultura chol,³⁰ aunque yo me enfocaré por el momento específicamente en el tema de la medicina. La autora plantea que existen diversos especialistas relacionados con el tema médico, que son la partera, el culebrero, el huesero, el yerbatero y el *xwujt*. Los primeros cuatro se encargan de enfermedades “naturales”³¹ que atañen únicamente al cuerpo físico, y su tratamiento consiste en el manejo de hierbas o técnicas corporales para curar a los enfermos. Sólo el *xwujt* trata las enfermedades “sobrenaturales”, las cuales implican también al alma *-ch’ujlel-* de la persona, pueden ser mortales y se caracterizan por su carácter angustiante o síntomas espectaculares como violentos dolores internos, agitación intensa, conmociones emocionales, escalofríos, desvanecimientos, emociones intensas como miedo, cólera, pérdida de deseo de vivir, acompañados de insomnio o pesadillas (idem: 114).

El *xwujt* trae el don de nacimiento, cuenta con un nagual *-wäy-* que refleja el carácter de la persona, y en algún momento de su vida debe atravesar la gruta tanto física como míticamente con el fin de obtener los favores de los espíritus que en ella habitan, en particular de Uran, el dueño de los animales. Para ello se requiere que la persona afronte su miedo, pues en dicho espacio se llevará a cabo la transformación en el estatus de hombre

²⁹ En el texto se presenta un rezo dirigido a Dios padre, Dios hijo, Dios Espíritu Santo, Santísima Trinidad, San Pedro, San Martín, San Bernáculu y María Santísima (idem: 285-286).

³⁰ La autora presenta un relato que trata de las apariciones del Señor de Tila y la construcción de la iglesia –el cual será retomado en el siguiente capítulo sobre la historia de Chiapas–, también incluye relatos sobre la creación del mundo –que han sido retomados de Morales Bermúdez y serán incorporados en el capítulo titulado El espacio y los habitantes no humanos del mundo (1984).

³¹ Como la diabetes, diarrea, gastritis (*tiotiosnuk*), aires en el vientre, granos en la piel, diferentes tipos de inflamaciones, dolor de cabeza, vómito, dolor de estómago, fatiga, dolor de corazón, de vientre o mordedura de culebra (idem: 113-114).

común a *xwujt* (idem: 59). Se considera que el curandero es un maestro en el manejo de las dualidades,³² logrando resolverlas y restablecer el equilibrio durante su actuación.

Las enfermedades que trata este especialista pueden haber sido causadas por los habitantes del “mundo de abajo” o del “mundo de arriba”, como consecuencia de acciones o pensamientos maléficos, o de olvidos de los seres sobrenaturales.

Ya en el proceso curativo, el especialista primero escucha el pulso del paciente, y cuando determina que se trata de un “maleficio”, lo siguiente es entrar a la cueva a buscar el “nombre robado” del paciente, el cual debió haber sido enterrado. El especialista cura diversas enfermedades, como cólico, vergüenza, espanto –*boctesan-*, *poslom*, mala mujer, pochotique, *locoic*. La autora describe a continuación los síntomas y el tratamiento que se sigue con cada una de dichas enfermedades.

Concluyo este apartado con el trabajo de Gracia Imberton titulado *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol* (2002), donde la autora muestra un análisis de dicho mal discutiendo abiertamente con la tesis que concibe a la enfermedad como un mecanismo de control social que ordena la convivencia, proposición que ha sido presentada por diversos antropólogos que han trabajado el tema (Villa Rojas, 1947, 1963 y 1992; Hermitte, 1970 y 1989; entre otros). Imberton considera que un planteamiento semejante implica mecanicismo –es decir, que las personas obedecen mecánicamente las normas impuestas por agentes externos-, y finalismo –“concebir la acción social como resultado de intenciones racionales de agentes conscientes y libres”- (Imberton, 2002: 16). Por el contrario, su propuesta invita a considerar la existencia de determinantes sociales, pero también de la capacidad que tienen las personas de actuar sobre ellos mediadas por estrategias que les permiten “modificarlas, adecuarlas a su conveniencia, negociarlas” (Idem), por lo que la vergüenza constituiría un lenguaje que expresa tensiones sociales resultado de los intercambios cotidianos entre los pobladores, producidas en el contexto de “la competencia por escasos recursos entre agentes sociales desigualmente ubicados en el espacio social en cuestión” (Idem). Es a partir de estos elementos como retoma el tema de

³² Orden-desorden, espacio-tiempo, enfermedad-cura, público-oculto, diurno-nocturno, mundo subterráneo-mundo celeste, mundo humano-mundo animal (idem: 64).

la vergüenza, enfermedad no relacionada con la brujería y que no implica un daño al alma de la persona.

A través del texto se presentan diversos casos donde la enfermedad se hace presente, así como también los síntomas, las circunstancias sociales desencadenantes y el objeto o animal que se relaciona con el padecimiento. De esta forma, se llega a identificar la vergüenza de lámina, de olla, de tractor, de puerco, de despulpadora o de “parte” de mujer, entre otras, relacionadas con situaciones embarazosas o de conflicto para quien se convertiría en el enfermo. El marco del conflicto es la fuerte competencia que existe en la sociedad debido a que son muy escasos los recursos, lo cual genera una situación contradictoria: “la riqueza y el reconocimiento social parecen ser los objetivos que todos persiguen, pero quienes los alcanzan se exponen a las envidias y críticas de los demás” (idem: 125). De ahí que cuando surgen los conflictos, las personas tienen la posibilidad de desarrollar estrategias que les permitan ganar el juego simbólico, o perderlo y enfermar de algún tipo de vergüenza.

3.5 Lingüística.

Otto Schumann escribió el libro titulado *La lengua chol de Tila, Chiapas* (1973), en donde presenta un análisis fonológico y morfológico de la variante dialectal tileca, así como una introducción al análisis sintáctico. En cuanto a la parte fonológica, el autor presenta los diferentes sonidos que tiene la lengua (vocales, consonantes, oclusivas, oclusivas glotalizadas, fricativas, africadas, africadas glotalizadas, laterales, vibrantes, nasales, semiconsonantes), el sistema silábico y los grupos consonánticos. También presenta los procesos morfofonémicos de la lengua chol, que implican alternancias en las vocales, armonía vocálica, pérdida de elementos, reduplicación, modificación de consonante, condicionamiento, cambios de consonante, alomorfos y cambios consonánticos en préstamos.

En la parte morfológica, se analizan los siguientes elementos: nombres, raíces verbonominales, verbos, elementos que marcan tiempo-aspecto, locativos, modificadores, posesivos, conjunciones, relacionadores, prefijos, sufijos, morfemas discontinuos, demostrativos, clíticos, afirmación y negación, pronominales y el sistema numeral.

En cuanto a la sintaxis, se presenta la estructura de los nombres y de los modificadores, el análisis de la estructura de la frase, de la posición del sujeto y el objeto, la estructura del verbo en los diferentes tiempos o modos (presente condicional, presente, pasado, continuativo, condicional, exhortativo, forma supletiva, subjuntivo pasado, participio pasado, futuro, interrogativo, dubitativo, nombre predicado y adjetivo predicado.

Finalmente, se analizan las relaciones de parentesco del chol con otras lenguas mayas del grupo cholano o chontalano, como el chontal y el chorti, y también con el tojolabal, con la que también tiene afinidad aunque sea del grupo peninsular.

A continuación presento la mirada histórica de este trabajo con dos capítulos sobre la historia chol que proporcionarán el contexto de los procesos sociales que serán tratados en posterioridad. Son hechos referidos tanto a Chiapas como a Calakmul.

4. HISTORIA CHOL EN CHIAPAS

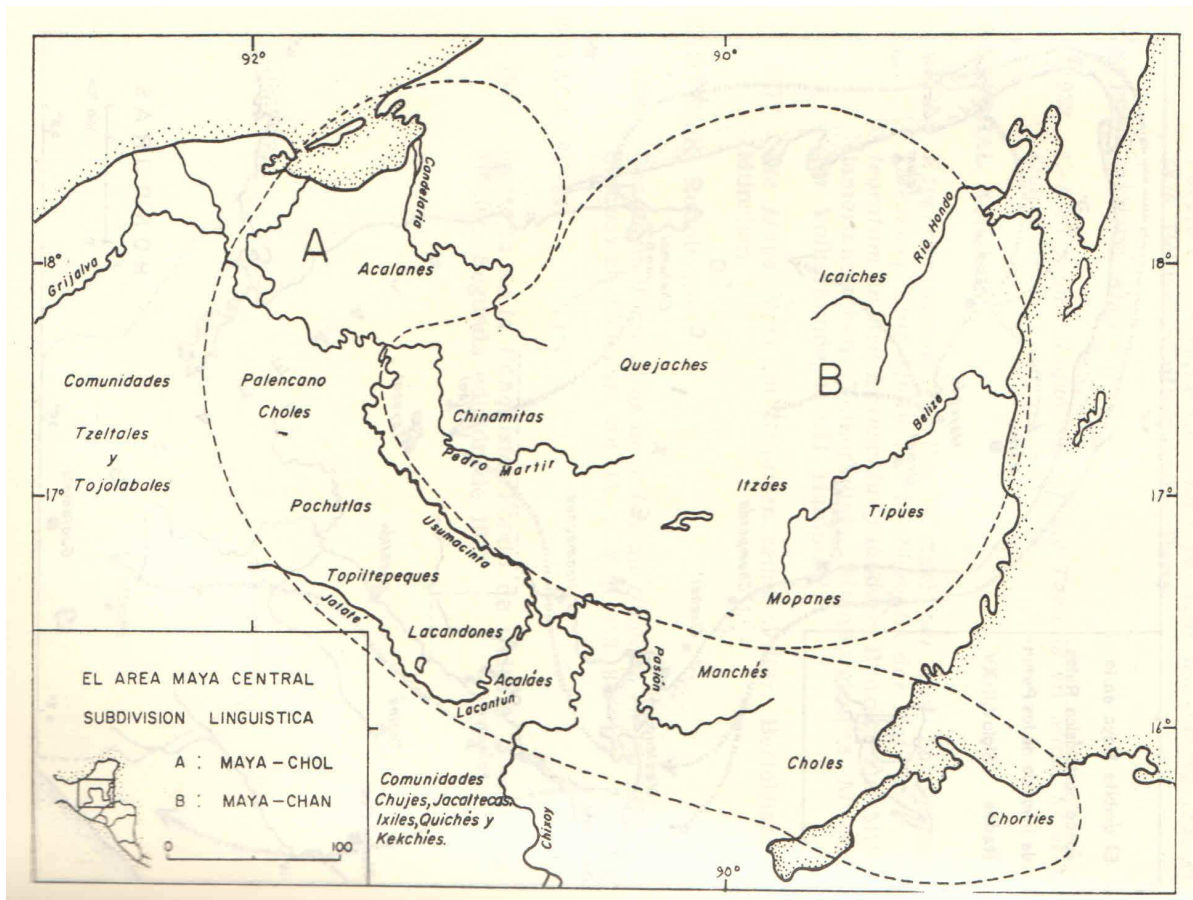
El presente capítulo abordará la historia chol desde la época prehispánica, después el periodo colonial, el tiempo posterior a la independencia, la revolución y hasta épocas recientes. El objetivo es presentar un contexto que permita comprender y ubicar los procesos sociales que surgieron en Calakmul en la década de los 70, cuando algunos campesinos choles decidieron emigrar de sus tierras en la zona norte de Chiapas y se dirigieron hacia el estado de Campeche.

4.1 Época prehispánica y periodo colonial.

García de León (1979a) plantea que el chol formaba parte del grupo lingüístico chontalano que convivió durante siglos y conformó una unidad hasta aproximadamente el siglo VIII, cuando paulatinamente se fue diferenciando en una amplia zona caracterizada por el ecosistema de la selva tropical. Las lenguas que surgieron a partir de dicha raíz son la chontal de Tabasco y Acalán-Tixchel, los choles del Acalán del Petén en Guatemala, los choltíes del Manché, los toqueguas-choles del río Chamelecon en la frontera entre Guatemala y Honduras, los chortís ubicados en la zona oriente en Guatemala, los lacandones ya desaparecidos de la selva del Usumacinta, y los choles que actualmente se ubican en la zona norte de Chiapas (ver Mapa 1).

García de León considera que estos grupos asentados en la selva pudieron haber constituido la base social de las poderosas ciudades-estado que dominaron el área maya durante el primer milenio, en el periodo clásico, con las que se relacionaban a través del pago de tributos, mientras su modo de organización continuaba alrededor de aldeas preclásicas selváticas (op. cit.: 239). Posteriormente, cuando vino el colapso del imperio, esas pequeñas aldeas siguieron con su modo de vida tradicional, manteniendo una limitada división social del trabajo.

Mapa 1. División lingüística del área maya central.



(Mapa extraído de De Vos, 1996: 488)

Cuando llegaron los españoles, algunos grupos estaban organizados en torno a señoríos (como los mayas yucatecos, los chontales de Tabasco, los tojolabales, chujes, quichés, tzeltales y tzotziles, entre otros), por lo cual fueron sometidos con más facilidad que aquellas aldeas que habían permanecido fuera de ese sistema. Luego de la invasión española a los territorios ocupados por los pueblos que se hallaban en el contexto selvático, muchos de ellos desaparecieron –algunos exterminados, o fueron menguados por las epidemias³³ otros fueron reubicados hacia zonas de más fácil acceso, como sucedió con algunos choles. Es así como actualmente sobreviven hablantes de la lengua chortí en

³³ Como algunos de los choles de la selva ubicados en la selva chiapaneca –algunos de los cuales aceptaron ser reubicados en la zona norte-, los choles de Acalán ubicados entre el río de la pasión y el río Chixoy de la selva de Guatemala, los choltí de San Miguel del Manché o los lacandones ubicados cerca de Miramar (idem: 236).

Guatemala y Honduras, chontal en Tabasco, y chol en la zona norte de Chiapas –además de aquellos que han inmigrado hacia la Selva Lacandona y la Península de Yucatán- (<http://www.inali.gob.mx/clin-inali/>).

Regresando a la época colonial, se sabe que en 1528 Tila ya estaba registrada como encomienda de Julián Pardo, quien residía en el vecino pueblo de Coatzacoalcos (Nájera, citada en Monroy: 25). Jan de Vos (1996) retoma un documento de 1537 consistente en una acusatoria de dos encomenderos de Chiapas donde se denuncian las atrocidades cometidas por Francisco Gil en el pueblo chol de Tila, lo cual permite aseverar que el asentamiento de dicho grupo en la zona norte de Chiapas es de origen prehispánico. En ese tiempo fueron perpetrados saqueos y asesinatos, mientras que parte de la población fue destinada al tráfico de esclavos. Más tarde, Tila formó parte de la Provincia de Chiapa, la cual estaba bajo el mando de Pedro de Alvarado. Por su parte, su lugarteniente Francisco Gil, bajo el encargo de extender los dominios de Ciudad Real, llevó a cabo acciones de mucha crueldad contra la población, masacró algunos, quemó a otros, extorsionó, y también se proveyó de esclavos (Monroy, 2004). Luego de mucha resistencia, el pueblo fue conquistado definitivamente por Pedro de Solórzano, quien pondría ese territorio bajo el régimen de la encomienda bajo las autoridades de Ciudad Real en 1542 (Breton, op. cit.: 297).

Las primeras reducciones de indios provenientes de la selva se ubican hacia el año 1550 (Monroy, 2004). Años después de los primeros hechos sangrientos comenzó la labor de evangelización³⁴ llevada a cabo por los dominicos, la cual pudo ser más profunda y duradera hasta que apareció en escena el fraile Pedro Lorenzo de la Nada –en la década de los 60-, quien fue en buena medida el artífice de la pacificación de la Selva Lacandona y de la zona norte. Él promovió la formación de poblados coloniales hacia los que condujo pacíficamente y después de convencerlas, a poblaciones habitantes de la selva que fueron reagrupadas hacia la orilla de ésta en la zona norte, específicamente los choles se ubicaron alrededor de en Tila, Tumbalá y Palenque; mientras que los tzeltales se trasladaron a Bachajón, Ocosingo, Chilón, Yajalón y Petalcingo (De Vos, op. cit.).

También durante ese periodo fue construida la iglesia de San Mateo de Tila, aunque no se cuenta con la fecha exacta. La tradición oral registra la edificación de dos construcciones

³⁴ Se tiene registro de la presencia de los dominicos en Ciudad Real desde 1545, quienes poco a poco se fueron desplazando por los poblados cercanos. Gudrun Lenkersdorf menciona que los religiosos llegaron a la zona veinte años después de la invasión española (Lenkersdorf, citada en Monroy: 35).

previas a la definitiva, pues el Señor de Tila en persona se aparecía e indicaba a los pobladores sus deseos al respecto. Primero se inició la construcción de su templo en Misija', aunque una vez terminado el Señor no se quedó en él, sino que regresó a la montaña; posteriormente, se edificó otro en Chulum Chico; sin embargo tampoco fue del agrado del Señor y decidió no permanecer en él. Finalmente, se construyó un templo en la parte superior del cerro donde se asienta la ciudad de Tila, sitio que fue de su agrado; sin embargo, todavía estuvo durante un tiempo en la cueva de San Antonio, ubicada en el cerro que está al frente. Antes de abandonarla, el Señor pidió que ahí se instalara una cruz; luego decidió quedarse en la iglesia como patrón de Tila, y fue entonces que poco tiempo después apareció la imagen de madera.

Respecto a la imagen, la parroquia de Tila indica que pudo haber sido llevada desde Guatemala y elaborada por el mismo autor de la imagen del Cristo de Esquipulas, por lo que oficialmente no se le atribuye algún carácter milagroso. Aunque Monroy indica que lo más probable es que haya sido creada por Antonio de Rodas, escultor guatemalteco (Monroy, 2004: 46).

Tiempo después, los dominicos dejaron el control de la región posiblemente debido a que se encontraba fuera de las rutas más transitadas, y la parroquia de Tila quedó a cargo del clero secular. En los años subsecuentes se tiene registro de que los sacerdotes maltrataban y explotaban a sus feligreses indígenas, llegando incluso a matar alguno a golpes. Este tipo de situaciones influyó para ir generando una situación de anticlericalismo por parte de los indígenas, pues a pesar de que contaron con la presencia constante de los miembros de la iglesia católica, ellos siempre guiaron su trabajo bajo la consideración de que los indios eran personas de "poca capacidad", tratándolos como niños a los cuales era necesario guiar (idem: 58) y con los cuales no estuvieron interesados en comunicarse en su propia lengua. Éstas eran las condiciones que imperaban cuando ocurrió la rebelión zendal de 1712, en la que los choles participaron activamente, en parte obedeciendo a las convocatorias y reconociendo el liderazgo proveniente de Cancuc.

En Tila, los alcaldes se convirtieron en los dirigentes del movimiento, situación que permite apreciar el alto grado de autonomía que tenían los pueblos de esa región en ese periodo, alejados del control español. Paralelamente al culto desarrollado en Cancuc, del cual eran seguidores algunos choles, surgió otro en Tila y uno más en las cercanías de la

ciudad; sin embargo, fueron controlados por los “soldados de la Virgen”. Cuando los españoles salieron victoriosos y tomaron control de Cancuc, los choles acudieron con cuatro “hechiceras” quienes trataron de impedir por medios mágicos que el ejército español tomara el pueblo, aunque no obtuvieron resultados positivos; asimismo, algunas personas tomaron la imagen del Señor de Tila e hicieron procesiones esperando que éste los protegiera de la catástrofe, pero cuando se vieron perdidos ocultaron la imagen.

Los indígenas fueron sometidos una vez más por el poder español. Aquellos que habían podido huir fueron conminados a dejar la rebelión bajo pena de serles quemadas sus milpas o ser degollados cuando fueran encontrados, amenaza que fue cumplida con algunos insurrectos.

El periodo posterior a la rebelión fue penoso para los indígenas asentados en la región, pues hubo escasez de alimentos que desencadenó hambrunas generalizadas, además de las epidemias y las plagas, por no mencionar la violencia que permanecía en la memoria como amenaza latente, además de la exigencia de tributos sumamente elevados (Monroy, 2004). Esta situación provocó que algunas personas decidieran volver a sus antiguas zonas de habitación, mientras que otras optaron por vivir en lugares retirados y poco accesibles. En particular, Breton (1988) analizó un documento en el que se presenta la forma de vida de algunos habitantes establecidos en las Tierras Bajas que se localizan hacia el sur de Tila y Tumbalá, en el tiempo que siguió a la insurrección indígena de 1712 a 1713. Ahí se muestra dicho territorio como zona de repliegue y de refugio para los habitantes de las localidades de las Tierras Altas, quienes habían sido castigados por las represalias que siguieron al movimiento.

Los cálculos estimados indican que, respecto a Tila, se podrían encontrar en dicho territorio de tierra caliente dos quintas partes de la población total, lo cual da una aproximación a la situación; lo que se encuentra es que las personas tienen dos residencias entre las cuales distribuyen su tiempo siguiendo el calendario agrícola. La zona ubicada al sur tiene un clima muy benévolo para la agricultura y cuenta con agua abundante pues diversos ríos se encuentran en la región, lo que promovía que las familias se instalaran a sus orillas. Se muestra una población que no sufría de hambre pues tenía sus graneros llenos de maíz, sus solares con árboles frutales y con animales de traspatio. Sin embargo, también se alcanza a apreciar a una colectividad poco organizada, fragmentada en pequeñas unidades familiares

que son víctimas del pillaje por otros grupos, lo cual permite apreciar un estado de vulnerabilidad en la región, de inseguridad experimentada por pobladores aparentemente abandonados a su suerte (idem: 307).

Respecto de los años que siguieron se tiene poca información, se sabe que continuaron bajo el régimen de encomienda en condiciones parecidas a la esclavitud. En los años cercanos a la independencia, las encomiendas habían desaparecido y los choles habitaban tierras comunales reconocidas por cédulas reales de la Corona. Así transcurrieron los años del movimiento de independencia, prácticamente sin cambios en las condiciones de vida de los indígenas (Morales Bermúdez, 1984).

4.2 El reparto agrario.

Antecedentes.

A mediados del siglo XIX, el gobierno liberal de Juárez promulgó diversas leyes³⁵ que declararon baldíos los territorios de las comunidades indígenas y afectaron las vastas tierras propiedad del clero, el objetivo que se perseguía con estas medidas era impulsar la pequeña y mediana propiedad, dando como consecuencia el acaparamiento de grandes extensiones de tierra en manos de escasos propietarios, generándose el despojo de los pueblos indígenas de sus territorios. En 1878, un decreto determinó suprimir las tierras colectivas, de tal forma que los territorios indígenas debían ser parcelados y otorgados a sus legítimos dueños; estas medidas afectaban de manera directa a los terratenientes, por ello se opusieron fuertemente al grado de lograr que dichas tierras no se acreditaran a los indígenas, sino que se vendieran al mejor postor; esto se estableció en la Ley de Ejidos, a través de la cual las tierras ejidales de los grupos indígenas se convirtieron en propiedad privada. Este periodo favoreció notablemente, a través de las acciones legalizadoras del gobierno, la acelerada conformación de latifundios (García de León, 1985).

En ese tiempo se vieron favorecidas con alrededor de 3 millones de hectáreas las compañías deslindadas,³⁶ lo cual es el equivalente al 40% del territorio del estado (Bellingueri y Gil, 1983; citado en Reyes, 1992:37). La forma de organización de la

³⁵ Ley de Desamortización, 1856; Ley de Nacionalización de los Bienes de la Iglesia, 1859; Ley sobre Ocupación y Enajenación de Terrenos Baldíos, 1863.

³⁶ Compañía de Terrenos de Chiapas México, Colonización Mexicana de Chiapas, Compañía de Terrenos y Colonización, Compañía Agrícola Colonizadora de Tabasco, Compañía Explotadora de Chiapas, Esperanza Timber Co., Rumano y Vulnes, Valenzuela, entre otras.

producción estaba basada en la fuerza de trabajo de peones acasillados que habitaban las haciendas en condiciones de esclavitud, ya que eran propiedad de los finqueros quienes los tenían cautivos a través de las deudas contraídas en tiendas de raya, que nunca lograban finiquitar (Rovira, 1997; Gómez y Ruz, 1992). Dado que la mayoría de los indígenas había perdido la posesión legal de sus territorios ancestrales, en su necesidad de supervivencia se había convertido en presa de la clase terrateniente; ésta les proporcionaba las viviendas al interior de la hacienda, y los empleaba en numerosas tareas que contribuían al mantenimiento de las actividades productivas, a cambio de un endeudamiento que no tenía fin. El finquero era el único favorecido por dichas medidas.

En ese contexto se crearon diversas fincas con capital estadounidense y alemán, especialmente para la producción de café en la zona del Soconusco y la Sierra Madre, además de la región norte de Chiapas, donde se realizó el despojo del territorio de comunidades zoques, tzotziles y choles (García de León, 1979b: 249).

En estas condiciones se encontraba el territorio chiapaneco cuando se llevó a cabo la Revolución. Reyes (1992) plantea la existencia de tres fases en el proceso de reparto agrario a partir de este movimiento social: Orientación política del reparto agrario, de 1914 a 1940; Orientación productivista del reparto agrario, de 1940 a 1970; Orientación social del reparto agrario. A continuación se revisa cada una de ellas.

1) Orientación política del reparto agrario. 1914 – 1940.

En Chiapas la lucha revolucionaria tuvo sus propios derroteros, ya que no surgió como un movimiento 'desde abajo', encabezado por campesinos locales inconformes, sino que se hizo visible a través de la imposición de las fuerzas rebeldes que, en 1914, habían accedido al poder federal. Desde el control del poder ubicado en la capital surgieron diversas leyes que pretendían modificar las condiciones de injusticia en que se hallaba sumergido el campesinado, fue así que el general Luis Castro -gobernador impuesto por la federación- promulgó la Ley de Obreros con la cual se decretaba abolir las deudas de los sirvientes, quitar las tiendas de raya, reconocer el derecho de los trabajadores a un salario mínimo, a un horario máximo de trabajo diario -10 horas-, a atención médica y medicinas, escuela para los hijos e indemnización en caso de accidente.

Al verse afectados, los grupos privilegiados se unieron en contra del poder central encabezado por Carranza. Los peones de las haciendas fueron quienes lucharon a favor de los terratenientes, quienes pretendían mantener el estado de cosas a su favor; su objetivo era obtener el poder estatal para mantener los privilegios que habían adquirido en otros tiempos. La lucha armada duró varios años, mientras tanto existieron simultáneamente dos gobiernos estatales, el carrancista y el mantenido por los terratenientes (pinedista y mapachista). En 1920 Álvaro Obregón decidió pactar con los dueños del capital aceptando como gobernador a un general de dicho grupo. Esta situación marcó el triunfo de la contrarrevolución y los afianzó en el poder, asegurando desde entonces una política antiagraria cuya base implicaba la no afectación de los latifundios y la conservación de sus derechos; luego de que su movimiento triunfó, su poder fue tal que lograron imponer sus intereses al resto de la sociedad (García de León, op. Cit.).

En este periodo existió una flexibilidad relativa a nivel federal que permitió que cada estado fijara sus propias políticas. Fue así como se decretó la Ley Agraria del estado en 1921, donde se fijó como extensión máxima permitida de 8000 hectáreas para la propiedad privada. Quienes se vieron afectados por esta medida aun pudieron elegir la extensión que tuviera mejor calidad, y pudieron vender los excedentes territoriales o fueron indemnizados por el gobierno. Estas medidas impidieron que los campesinos se vieran beneficiados, ya que las operaciones se convirtieron en exclusiva compra-venta entre terratenientes, pues los campesinos carecían del capital necesario para participar de estas operaciones.

El Reglamento Agrario de 1922 decretó que no podrían ser objeto de dotación ejidal las plantaciones de café, cacao, vainilla, hule y otras similares, siendo protegidas las grandes extensiones. Aun así, en la década de los 20s, más de 5 mil campesinos chiapanecos se vieron beneficiados con 30 dotaciones y una ampliación ejidal llevadas a cabo en 19 municipios (Reyes, op. cit.:51). Este reparto de tierras se realizó principalmente en la zona del Soconusco con el fin de arraigar a los campesinos en esta región para convertirlos en mano de obra cautiva para la producción de las fincas de la zona.

Posteriormente, durante el gobierno del presidente Cárdenas, se procedió a fortalecer de nuevo las acciones que provenían desde el gobierno federal con el fin de debilitar a los cacicazgos regionales, limitando las acciones de los gobiernos estatales para definir sus propias leyes (Salazar, 1988). Con el Código Agrario de 1934 se determinó que no se

podría legislar localmente sobre asuntos agrarios, sino únicamente a través de la vía federal; sin embargo, desde esa fecha los gobiernos locales se dedicaron a interpretar y orientar dichas políticas de acuerdo con las negociaciones efectuadas entre las fuerzas políticas y sociales locales en turno. En 1935 surgió el Decreto 43, que establece la extensión máxima de la propiedad rural en el estado y determina el fraccionamiento de las tierras excedentes; esta ley tampoco modificaba la tenencia de la tierra, únicamente fijaba un límite máximo de extensión de la propiedad de acuerdo con el tipo de tierra, y aun establecía que se podría llegar a exceder dichos límites siempre y cuando se comprobara que sus extensiones se utilizaran para producir caña, café, plátano, ganado vacuno, caballar o lanar. Cuando la propiedad se excedía de los límites, sería fraccionada y vendida a quien lo solicitara, y se continuaba manteniendo la indemnización como mecanismo para resarcir a los dueños de grandes extensiones.

En 1934 se aprobó el Decreto 155, a través del cual se crea el Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena, que tenía como objetivo incorporar a los indígenas a la sociedad moderna, pues eran considerados lastre y obstáculo que impedía el progreso del país. Con este Departamento se trasladó el problema de la reforma agraria hacia la idea de sacar a los indígenas de su atraso, para lo cual el procedimiento consistiría en “civilizarlos”, en lugar de enfocar la problemática hacia la marginación de que habían sido objeto por parte de grupos explotadores y acaparadores de recursos. Una de sus principales funciones era impulsar la organización obrera y campesina, convirtiéndose en intermediario entre éstas y el gobierno, instrumentándose así las políticas de corporativización del estado y fomentándose al mismo tiempo enfrentamientos con los dueños de la tierra.

Se publicó el Reglamento del Departamento, en el cual se comprometían a gestionar el pago del salario mínimo, sustituir la contratación individual por la colectiva, promover cooperativas de producción, asesorar organizaciones agrarias en la tramitación de dotaciones y restituciones de tierras, organizar peones acasillados para la obtención de parcelas, impulsar la conformación de sindicatos, entre otras. El gobierno federal promovió la creación de sindicatos, comités agrarios y ligas de defensa socialista que congregaron y dieron cuerpo a las movilizaciones del sector campesino y obrero con el propósito de tener el control de estos movimientos populares, por ello realizó el Congreso de Unificación

Campesina, a partir del cual se formaron las Confederaciones Obrera y Campesina de Chiapas, vinculadas directamente al gobierno (García de León, 1979b).

En el periodo de Cárdenas el gobierno federal definió la política agraria a partir de los siguientes aspectos:

a) El ejido sería el mecanismo para el incremento de la producción agrícola. Esta forma de propiedad sobre la tierra implica la presencia de células de organización social, la asociación de personas vinculadas mediante la tenencia de la tierra, y fue establecida por el artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en 1917. El ejido fue otorgado a colectividades que originalmente, hasta los cambios en la legislación agraria de 1992 llevados a cabo por el presidente Carlos Salinas de Gortari, impedían que dichas tierras pudieran venderse, rentarse, transferirse o embargarse, “por lo que quedaban al margen de las leyes del mercado” (Warman, 1985). El acceso individual a la tierra era reconocido a título de usufructo de una unidad de dotación, la cual coincide con la parcela y debe ser trabajada directamente; se podía transmitir por herencia a un solo sucesor (Gutelman, 1977).

Es pertinente mencionar las especificaciones que son necesarias para la constitución de los ejidos. La base del sistema ejidal lo constituye el núcleo de población solicitante de tierras. Para obtener las tierras, aguas y bosques que conformarán al nuevo centro de población ejidal, dicho núcleo debe haber existido cuando menos durante seis meses con anterioridad a la fecha de la solicitud respectiva, y tener no menos de 20 personas con derecho a recibir tierras por dotación. Los requisitos que deben cumplir los solicitantes para adquirir el derecho, son: ser mexicanos por nacimiento, tener edad mínima de 18 años, residir en el poblado solicitante por lo menos seis meses antes de la fecha de solicitud, trabajar personalmente la tierra como ocupación habitual, no poseer a nombre propio o a título de dominio tierras en extensión igual o mayor que la unidad de dotación, y no poseer un capital individual en la industria o comercio de 10 mil pesos o un capital agrícola mayor de 20 mil pesos (Restrepo y Eckstein, 1975).

En cuanto al procedimiento para obtener tierras, el primer paso que se lleva a cabo es hacer la solicitud de dotación de tierras para la conformación de un ejido ante la Secretaría de la Reforma Agraria; posteriormente esta Secretaría incorpora dicha solicitud en su propio registro. A continuación, realiza un censo agrario en el núcleo de

población solicitante, en el cual se registran todos los individuos que reúnen los requisitos para ser dotados con tierras ejidales. Una vez que se ha determinado que el núcleo de población cumple con los requisitos indispensables, se procede a la dotación de los recursos y al procedimiento de deslinde, brecheo y amojonamiento, determinando físicamente los límites dentro de los cuales se encontrará el ejido, así como los de cada una de las parcelas. Estos trabajos se llevan a cabo por ingenieros pagados por los propios ejidatarios de acuerdo con tarifas establecidas. Como último trámite, se formaliza la dotación definitiva (Registro Agrario Nacional, 1974).

Las dotaciones que pasan a pertenecer al núcleo de población, consisten en: 1) tierras de cultivo o cultivables, 2) terrenos de agostadero o monte, 3) la superficie necesaria para la zona de urbanización y 4) superficies comunitarias laborales para formar una parcela escolar correspondiente a cada escuela rural (Restrepo y Eckstein, 1975).

b) La organización y unificación del campesinado, a través del Congreso de Unificación Campesina donde surgió la Liga de Comunidades Agrarias y Sindicatos Campesinos del Estado de Chiapas.

c) La promoción del crédito rural a través del Banco Nacional de Crédito Ejidal.

d) Atención preferencial a los casos de dotación y restitución de tierras.

e) Afectación de tierras a los latifundistas (Reyes, 1992:60).

En la realidad, estas medidas no se llevaron a cabo con la misma fuerza y eficiencia como se describían en el papel, pues en gran medida muchos de los repartos agrarios llevados a cabo favorecieron a los finqueros, ya que a través de ellos se aseguraban de contar con la fuerza de trabajo necesaria para continuar manteniendo sus actividades productivas, sin proporcionar a los campesinos derechos que garantizaran la transformación de su situación de servidumbre (Salazar, 1988). Sin embargo, se beneficiaron a más de 20 mil campesinos solicitantes.

Hasta ese momento, la legislación agraria no había contemplado transformar la situación de los peones para convertirlos en solicitantes de tierra en sus lugares de origen, por el contrario, ellos no estaban capacitados para solicitar tierras de las haciendas. Esta situación cambió en 1937, cuando se modificó el Código Agrario de 1934, reconociendo a los acasillados como solicitantes legítimos de tierras de las haciendas; estos cambios

contribuyeron a reubicar a los peones como actores del proceso de reparto agrario, además de que contribuyó a la politización de la demanda de la tierra (Reyes, 1992: 63).

A pesar de que estos cambios fueron formulados legalmente, el sistema de acasillamiento no fue eliminado, ya que no existía la voluntad política para afectar realmente a las propiedades de ranchos y fincas. La solución que se dio implicó la dotación de tierras pero en zonas distintas a las de origen de los campesinos. Como respuesta a estas políticas los dueños de la tierra se organizaron en asociaciones ganaderas, cuya existencia estaba avalada por la Ley Ganadera del Estado de Chiapas, de 1940; una de sus funciones sería la de proteger la propiedad privada de quienes pertenecieran a estas asociaciones, con lo cual se creó una policía particular que se dedicó a reprimir cualquier intento de toma de tierras y de organización campesina, y son conocidas como 'guardias blancas'. Al final de la gestión cardenista el reparto de tierras había modificado muy poco la faz de la situación campesina, ya que el 76.97% de los propietarios eran dueños del 4.39% de las tierras, mientras que el 2.6% poseía el 63% de las tierras incluidas en el censo (Reyes, 1992: 65).

2) Orientación productivista del reparto agrario. 1940-1970.

En este periodo el reparto de tierras se dio en Chiapas de manera más sistemática, el principal objetivo era desarrollar la agricultura, y para ello la alternativa consistía en ampliar la frontera agrícola, principalmente hacia el trópico húmedo.³⁷ Para lograrlo se promovió a) la ocupación de tierras nacionales que habían permanecido sin cultivar, para la colonización de particulares y de grupos en ejidos, b) la apertura de vías de comunicación y c) se protegieron las economías locales vinculadas a la ganadería y a cultivos de exportación.

a) En 1933 se decretó la Ley de Aparcería Agrícola, la cual pretendía evitar que las tierras que no fueran trabajadas por sus dueños quedaran sin ser productivas, para ello se estipulaba que era obligación darlas en arrendamiento a quien lo solicitare. En 1939 se expidió el Reglamento de la Ley de Tierras Ociosas, el cual forzaba a los dueños de tierras que permanecían sin cultivar, a darlas en concesión a quienes las solicitaran para

³⁷ Recibe el nombre de *trópico húmedo* la región localizada entre los paralelos ubicados a los 23° 27' N y 23° 27' S, los cuales conforman una zona con características geográficas específicas que determinan la vida en ese lugar (flora, fauna y establecimientos humanos); en general se trata de una región muy fértil y con muchos recursos naturales. En México está conformada por los estados de Veracruz, Tabasco, Chiapas, Campeche, Yucatán y Quintana Roo (Barkin, 1978).

trabajarlas. Ambas medidas no pretendían la afectación de las propiedades en beneficio de los campesinos, es decir, no se trataba de un mecanismo de dotación de tierras, sino que se perseguía aumentar la productividad agrícola del estado.

En cuanto a la dotación de terrenos nacionales a campesinos, desde 1923 la Ley de Tierras Libres otorgaba derecho a cualquier mexicano mayor de 18 años a convertirse en dueño de dichos territorios por el simple hecho de notificar a la Secretaría de Agricultura y Fomento. En 1926 se expide una Ley de Colonización que estipula que todos los terrenos susceptibles de ser colonizados deben ser acondicionados previamente con infraestructura adecuada, estableciéndose también los límites de extensión de acuerdo con la calidad de la tierra. En 1946 se expidió una nueva Ley Federal de Colonización que pretendía dar preferencia a campesinos necesitados, estableciendo requisitos para poder ser colono y conservar los lotes, además de que planteaba que los terrenos ya ocupados no fueran afectados siempre y cuando estuvieran siendo explotados. En 1962, la nueva Ley estableció que la colonización se llevaría a cabo exclusivamente a través de la creación de Nuevos Centros de Población Ejidal (NCPE), es decir, incluyendo únicamente la colonización como un proceso colectivo y social³⁸ (Restrepo, 1986).

En la década de los 40 se repartieron tierras en municipios correspondientes a casi tres cuartas partes del estado. En los 50s la colonización campesina estuvo dirigida hacia el Soconusco con el fin de fortalecer con mano de obra que trabajara para las fincas y ranchos de dicha región, así como hacia la selva y la región fronteriza, ya que dichos espacios contaban con vastos territorios que habían permanecido ociosos; esto se llevó a cabo a través de acciones agrarias tales como dotaciones, ampliaciones de ejidos, NCPE y restituciones.

El Gobierno Federal ha llevado a cabo diversas políticas que han pretendido conciliar los múltiples intereses y necesidades que existen en torno al sector agrario; algunas han operado con éxito, otras no reunieron los elementos necesarios para que su resultado fuera satisfactorio. En la medida en que el tiempo transcurrió se fue evidenciando más tangiblemente el fracaso de las políticas hacia el sector rural, de forma que resultó

³⁸ La Ley de Terrenos Baldíos, Nacionales y Demasías, de 1950, establecía que dichos terrenos podían ser vendidos, regalados o rentados por el Estado a particulares, llegándose a distribuir en promedio 1626 hectáreas por cada particular; ese periodo dio prioridad al reparto individual sobre el colectivo, ya que el promedio de hectáreas por ejidatario era de 9.27 (Reyes, 1992: 75).

imposible soslayar la enorme contradicción que se había originado: por un lado, modernización agropecuaria concentrada en unas cuantas manos; por otro, la existencia de una agricultura tradicional de subsistencia, que incluía a la mayoría de la población campesina (Restrepo, op. cit).

Lo anterior pone de manifiesto algunos de los problemas más urgentes que se han presentado en el país hasta nuestros tiempos: por una parte, se concentraba la propiedad en pocas manos, había retraso en el proceso productivo y creciente importación de alimentos; por otra, en la agricultura tradicional había atomización y carencia de propiedad agrícola – provocando subocupación, desocupación y migración rural-, uso inadecuado de tierras aptas para el cultivo y disminución en el ingreso de la población rural provocado por la baja productividad de la tierra y de la mano de obra. Finalmente, el acaparamiento de la propiedad y la sustitución de la producción tradicional por la que incorporó tecnología moderna en algunas regiones, conllevó a la formación de un excedente de mano de obra, y a una cada vez mayor diversidad de problemáticas (Barkin, 1978).

Las dificultades que ha enfrentado México para alcanzar mayores niveles de producción no se deben, a decir de Restrepo (1986), a falta de recursos naturales y humanos, ni de capacidad técnica de los agricultores. Es el funcionamiento del sistema y el proceso que ha generado la expansión del sector moderno a costa del tradicional donde está la clave para entender una parte muy importante de nuestros problemas agrícolas; este investigador considera necesaria la puesta en marcha de procedimientos que permitan la construcción de una transición entre la agricultura tradicional y la moderna, consistentes con un mejor aprovechamiento de su potencial productivo y la elevación general del bienestar de la población.

b) La presencia de vías de comunicación era indispensable para lograr aumentar la explotación de la tierra en forma capitalista, lo cual constituía el principal objetivo planteado por el Estado. En parte, debido a la ausencia de estos medios, la comercialización de los productos estaba limitada. Poco a poco se construyeron caminos que fueron comunicando las distintas regiones del estado, creando un vínculo al interior y con el exterior; en los años 30 se construyeron carreteras pavimentadas, el ferrocarril panamericano se amplió lentamente en la primera mitad del siglo XX, llegando finalmente a casi todas las cabeceras municipales del estado; el ferrocarril del sureste se construyó en

los años 30, comunicando a Chiapas con los estados de Tabasco, Campeche y Yucatán. En los años 50 se terminó la carretera panamericana, hasta a la frontera con Guatemala.

A través de estas vías fue posible disminuir los costos de los productos y por lo tanto venderlos a precios más competitivos. Asimismo, su presencia ha facilitado la movilización espontánea de grupos de campesinos en búsqueda de tierras susceptibles de ser colonizadas y de ser adjudicadas en dotación, incluso en territorios distantes. Algunos de estos colonizadores son los mismos que habían participado en la construcción de estas nuevas vías de comunicación, algunos otros supieron de esta posibilidad a través de comunicación informal entre conocidos. De esta forma, grandes extensiones de los estados de Tabasco, Chiapas, Veracruz, Campeche y Quintana Roo fueron pobladas recientemente a través de estos mecanismos de movilización poblacional.

c) En este periodo se generaron medidas tendientes a proteger la propiedad privada, pretendiendo impulsar la ganadería y la producción agrícola extensiva. En 1942 se determinó que serían inafectables los terrenos dedicados a la ganadería que no excedieran de 300 hectáreas y hasta 50 mil en tierras de mala calidad. Aunado a esto, se estableció que las propiedades donde se hubiera mejorado la calidad de la tierra a través de cualquier inversión de los dueños no podría ser afectada, independientemente de su extensión territorial; asimismo se planteaba la posibilidad de juicios de amparo contra dictámenes adversos y se expidieron certificados de inafectabilidad que protegieron millones de hectáreas de producción agrícola y ganadera de cualquier posibilidad de reparto agrario, favoreciendo claramente la conservación de los latifundios desde la propia legislación (Salazar, op. Cit.).

3) Orientación social del reparto de tierras.

Desde 1960 se llevaron a cabo diversos procesos que provocaron el desplazamiento de miles de campesinos de sus formas tradicionales de reproducción sociocultural, pero no les fue ofrecida la posibilidad de integrarse nuevamente a otro tipo de relaciones de producción. En este tiempo numerosos territorios se integraron a la explotación capitalista a través de la explotación petrolera,³⁹ la construcción de presas hidroeléctricas,⁴⁰ el impulso a

³⁹ Se descubrieron mantos petrolíferos en el norte del estado, en los municipios de Reforma, Estación Juárez y Pichucalco; también en Trinitaria, Las Margaritas, Los Altos y en la selva Lacandona.

la ganadería,⁴¹ el desarrollo de zonas turísticas, el crecimiento de zonas urbanas, la explotación forestal; esto provocó el aumento de la presión sobre la tierra y el fortalecimiento y radicalización del movimiento campesino. Chiapas se convirtió en territorio destinado para la explotación de sus enormes recursos naturales; sin embargo, la población campesina afectada no encontró respuesta en las instituciones gubernamentales para poder reconstituirse, esta situación provocó un enfrentamiento directo entre ambos grupos, ya que el gobierno se convirtió en la instancia a través de la cual el campesino sería explotado y despojado, sin plantear alternativas de cambio.

Paralelamente a esta situación, como se mencionó en el anterior apartado, la creación de NCPE se convirtió en la alternativa para muchos campesinos, siendo una medida mediante la cual se dotaba de tierras a los solicitantes en lugares distintos a los de origen, incluso en otros estados del país. En la década de los 60 éste se convirtió en el principal mecanismo para resolver solicitudes de tierras,⁴² distribuyéndose los territorios de los estados del sureste que contaban con muy baja densidad de población; no obstante, esto ocasionó otros problemas, como aquellos derivados de la adaptación sociocultural y ecológica, pues los nuevos habitantes desconocían el manejo de los recursos que les proporcionaba el nuevo hábitat, además de que no contaban con la infraestructura mínima para poder establecerse y vivir dignamente.

En el caso de la colonización ejidal, el Estado buscó reorientar su propia inversión hacia estas zonas marginadas, otorgándola no sólo para la explotación económica sino también social y organizativa. El objetivo que se persigue colonizando esas regiones es la distribución de tierras baldías o redistribución de tierras con el fin de utilizar los recursos naturales no explotados para acelerar el desarrollo económico y social (Nelson, 1977; CIES, 1959). El gobierno usaba como fundamento la necesidad de aumentar las áreas productivas y la propia producción para así resolver los problemas derivados del crecimiento poblacional, entre los que se encontraba la presión demográfica sobre la tierra y la exigencia de una gran cantidad de familias campesinas que por diversas circunstancias se encontraban sin tierras propias donde trabajar para obtener su sustento (Barkin, 1978).

⁴⁰ La Angostura, Chicoasén, Malpaso, Peñitas, cuya existencia implicó la afectación de grandes extensiones de tierra dedicadas a la agricultura.

⁴¹ Chiapas se convirtió en uno de los tres estados con mayor producción ganadera.

⁴² De 1965 a 1976 se crearon casi el 70% de los NCPE.

En Chiapas, la Selva Lacandona en el municipio de Ocosingo ha sido el principal espacio destinado para la colonización, ya sea a través de la migración espontánea o dirigida por el gobierno; esto ha provocado la presencia de miles de campesinos provenientes de distintas regiones del país, que pertenecen a “diferentes culturas, diferentes lenguas, distintas experiencias según los lugares de origen”⁴³ (Pohlenz, 1985:72, citado en Leyva y Ascencio, 1996:19). Es así como se han gestado en este territorio procesos sociales muy complejos y particulares de sus propias condiciones sociohistóricas, por lo cual es considerada por Leyva y Ascencio como una unidad socionatural heterogénea. Con el paso de los años numerosos grupos familiares choles emigraron paulatinamente hacia la Selva Lacandona, específicamente a la zona de Marqués de Comillas, donde se encuentran actualmente algunos asentamientos; en la búsqueda de tierras libres para el cultivo, también se iniciaron las movilizaciones hacia el estado de Campeche, en particular Candelaria, Escárcega y lo que actualmente es el municipio de Calakmul.

Durante el proceso de colonización de la selva se contó con la presencia de los misioneros protestantes del Instituto Lingüístico de Verano, quienes acompañaron a los migrantes indígenas en su búsqueda de nuevas tierras, proporcionándoles apoyo moral y también material, pues en algunos poblados proveyeron de medicinas, formaron enfermeros, crearon pequeñas clínicas, alfabetizaron e intervinieron en la cuestión agraria, por lo que fueron muy útiles en dicho contexto. Los protestantes se dieron cuenta de que su proselitismo religioso tenía más éxito en las difíciles condiciones que vivían los indígenas durante la migración, además de que se encontraban desarraigados de sus comunidades de origen. La labor realizada por estos misioneros coadyuvó a que los indígenas en la selva transformaran su cultura tradicional y a que surgieran conflictos muy fuertes entre los mismos indígenas, ya que se construyó un contexto de polarización, donde algunos conservaban la religiosidad tradicional mientras que otros la cuestionaban fuertemente y llevaban a cabo prácticas nuevas, generándose enfrentamientos y rompiéndose el consenso comunitario. La presencia de diversos grupos culturales dentro del mismo territorio provocó que se fueran relacionando y mezclando poco a poco, acelerando el

⁴³ Entre 1955 y 1985 llegaron a la selva, para establecerse definitivamente, alrededor de 80 mil mayas , principalmente tzeltales, toztiles, choles y tojolab’ales; se crearon 350 nuevos poblados, la mayoría ejidos con un promedio de entre 500 y 700 habitantes (Lobato, 2003: 181).

distanciamiento de la cultura tradicional y aproximándose a la cultura compartida por la mayoría de la nación mexicana.

Poco a poco el gobierno comenzó a regularizar los numerosos asentamientos establecidos por los inmigrantes, otorgándoles la dotación definitiva, mientras que algunos otros estaban en proceso. Sin embargo en 1971, por decreto presidencial se creó la Comunidad Lacandona, conformada por 66 familias lacandonas a quienes se les adjudicaron más de 600 mil hectáreas, pasando por alto los trámites de legalización que se habían realizado con anterioridad y dejando en calidad de invasores a cientos de familias. Posteriormente en 1978 un nuevo decreto creó la Reserva de la Biosfera de Montes Azules, donde 331 200 hectáreas de la Comunidad Lacandona fueron destinadas a este fin (http://www.conanp.gob.mx/transparencia/doc/juridico/decretos/RB/Montes_Azules12ene78.pdf). Esta decisión afectó a miles de campesinos que se habían establecido en la región y que fueron amenazados con ser desalojados. Este tipo de medidas contribuyeron a incrementar la violencia y vulnerabilidad de aquellos que buscaban desesperadamente una opción territorial para establecerse y continuar con sus formas tradicionales de reproducción.

El gobierno propuso la reubicación de los centros de población que se encontraban adentro de la nueva reserva; no obstante, no todos estuvieron de acuerdo con el nuevo plan. Luego de complicadas negociaciones, algunos pueblos se reubicaron en los espacios que les fueron indicados, como los ocho poblados choles y quince tzeltales que se establecieron en la zona de Marqués de Comillas, conformando los ejidos de Frontera Corozal y de Frontera Echeverría respectivamente; una vez que se trasladaron fueron abandonados a su suerte, pasando hambre, careciendo de agua, de luz y de caminos que les permitieran establecer intercambios comerciales con otros poblados. Luego de fuertes y reiteradas movilizaciones llevadas a cabo durante años, poco a poco fueron consiguiendo que se les fueran instalando diversos servicios a los cuales tenían derecho (García Méndez, 2000).

Retomando la problemática global en el estado de Chiapas, a pesar de existir la posibilidad del reparto agrario a través de la dotación, no siempre ha existido la voluntad política para ejecutar estas disposiciones; esta situación encuentra su respaldo en la ley, ya que ésta no establece plazo para el otorgamiento de la posesión de la tierra una vez que ha sido

publicada la resolución presidencial.⁴⁴ Frente a la ineficacia del gobierno, las invasiones de tierras se dieron con frecuencia, generándose enfrentamientos entre los dueños de la tierra y los campesinos, sin olvidar que aquéllos contaban con la fuerza de las guardias blancas y defendían sus intereses a través de actos sumamente violentos⁴⁵ auspiciados por el ejército, quienes también intervenían a favor de los dueños del capital.

A partir de estos enfrentamientos, el gobierno definió su posición, considerando las invasiones como actos al margen de la ley que serían castigados, encontrando justificación legal a su posicionamiento a favor de los dueños de la tierra. Durante el sexenio del Presidente López Portillo se anunció el fin del reparto agrario en el estado debido a que las tierras susceptibles de ser repartidas se habían agotado. Las medidas adoptadas por el Presidente en el ámbito agrario se referirían en lo sucesivo a incrementar la producción de las tierras ya repartidas, imputándoles a los ejidatarios ineficiencia por no lograr mayor productividad con sus recursos, en lugar de plantear la existencia de un problema estructural en la distribución de la tierra.

De 1979 a 1982, el gobernador Juan Sábines implementó diversas acciones administrativas que tenían como objetivo resolver decretos presidenciales que no habían sido implementados; sin embargo, su principal política agraria consistió en que el gobierno decidió comprar tierras a los dueños de grandes extensiones y venderlas a los campesinos solicitantes. Como se aprecia, aun en estos momentos, cuando los enfrentamientos estaban siendo violentos y se requería de acciones eficientes del gobierno, prefirieron invertir recursos del estado para comprar tierras en lugar de afectar a los dueños de las grandes extensiones. Los campesinos recibieron créditos para poder acceder a estas tierras, así como también fueron beneficiarios de programas asistenciales que planteaban alternativas en el ámbito productivo;⁴⁶ sin embargo, los beneficiarios sólo fueron los agremiados a la Confederación Nacional Campesina (CNC) y el resto fueron marginados. Esta situación provocó la conformación de diversas organizaciones campesinas, como la Organización de Comuneros 'Emiliano Zapata' (OCEZ), la Central Independiente de Obreros Agrícolas y

⁴⁴ En Chiapas en 1984 existían 59 resoluciones presidenciales sin ser ejecutadas, además se tiene el registro de resoluciones que tardaron casi 70 años en ejecutarse (Reyes, 1992:100).

⁴⁵ Como el destrozo e incendio de viviendas campesinas, encarcelamientos, poblaciones que viven bajo el cerco militar, llegando hasta la masacre.

⁴⁶ Se les hizo entrega de semillas de alta calidad, fertilizantes e insecticidas; se les facilitó el acceso a tractores, yuntas de bueyes y mulas, así como también a bombas y desgranadoras; se les entregaron seguros de vida.

Campesinos (CIOAC), la Unión de Uniones, la Coordinadora nacional Plan de Ayala (CNPA), la Unión nacional de trabajadores agrícolas (UNTA), la CCI.

En 1984, el gobernador Absalón Castellanos planteó el Plan de Rehabilitación Agraria, el cual pretendía continuar con la compra de tierra pero para convertirla en terrenos ejidales. Los grupos beneficiados serían principalmente miembros de la CIOAC y de la OCEZ, ya que sus agremiados se encontraban en las zonas con más alto nivel de conflicto por la falta de tierras; por lo que los miembros de la CNC se opusieron fuertemente, generándose nuevas invasiones de tierras por integrantes de esta organización, e incluso enfrentamientos entre sus miembros y los de las independientes que se encontraban ubicados ya en sus nuevas tierras recién dotadas. Finalmente, los principales beneficiados fueron campesinos no pertenecientes a ninguna organización. La forma como el gobierno llevó a cabo la distribución de tierras agravó en lugar de solucionar el conflicto social, pues provocó enfrentamientos entre las diversas organizaciones que se encontraban en disputa.

A pesar de las leyes aprobadas a lo largo de las décadas, las condiciones de vida de los campesinos chiapanecos no mejoraron mucho, pues no existió la intención de resolver el problema agrario de manera estructural, es decir, afectando el acaparamiento que existía de la tierra. La política de reparto agrario que se efectuó a través de los años tuvo como objetivo en buena medida la conservación de las propiedades privadas y la expansión de miles de campesinos sobre terrenos nacionales, los cuales eran de baja calidad y se encontraban fuera de la ruta de los servicios públicos que les hubieran podido proporcionar mejores condiciones de vida.

En la zona norte del estado, frente a los cambios que aparecían en el panorama, los finqueros utilizaron todos sus recursos para frenar el reparto y evitar el cambio en las relaciones de producción con los mozos que estaban a su servicio. Sin embargo, gradualmente, los campesinos fueron adquiriendo conciencia de su papel dentro del proceso y se fueron organizando hasta llegar a tomar la justicia por su propia mano, a través de la invasión de las tierras de las fincas donde comenzaron a sembrar sus milpas, en otros casos quemaron los cafetales de los patrones, mataron al ganado o robaron la semilla del café para sembrarla por su cuenta, también se negaron a seguir trabajando en las fincas, desconocieron sus deudas y participaron en reuniones donde se organizaban para realizar los trámites que los dotarían legalmente de esas tierras (Alejos, 1999).

Siguiendo a García de León (1979b), en el contexto del reparto agrario, la zona norte tuvo dos momentos de clímax: el primero en 1936, cuando surgió una oleada de toma de tierras en toda la región chol, y el segundo de 1974 a 1979, periodo en que se dieron más de 16 desalojos de campesinos mediados por el exceso de violencia ejercida por pistoleros, cuerpos de seguridad y soldados. Durante ese periodo, se estuvo aplicando poco a poco el reparto agrario en la zona, el trabajo de las fincas fue desarticulado gradualmente⁴⁷ y su territorio fue fraccionado en múltiples poblados. Morales Bermúdez (1984) menciona que de la finca El Triunfo se formaron 12 ejidos, mientras que 16 fueron formados de las fincas Mazatlán y Zaquitel.

Luego del reparto de tierras, los choles se dedicaron a la producción del café a pequeña escala introduciéndose en el sistema capitalista de mercado y compitiendo en condiciones muy desfavorables; de ahí que García de León identifique bajo estas condiciones, la existencia de tres clases sociales: a) los campesinos ricos que pueden emplear el trabajo asalariado, cuentan con un aumento en la acumulación de medios de producción y tienen tendencia hacia la explotación típicamente capitalista; b) los campesinos medios que no viven de la explotación, tienen parcelas medianas, a veces trabajan ellos mismos como asalariados y tienen con el exterior un intercambio mercantil desigual; c) los campesinos pobres que para la producción utilizan el trabajo familiar, producen con déficit y suelen trabajar como asalariados, situación en la que se encuentra la mayor parte de la población rural de Chiapas (1979a: 254).

Los cambios que lograron los campesinos con la reforma agraria no fueron suficientes para transformar estructuralmente la situación de los campesinos, ya que como dueños de sus terrenos siguieron formando parte del grupo menos favorecido.

En este contexto de enfrentamiento, violencia y reparto de tierras nacionales, se encuentra el tiempo en que algunos choles habitantes del norte de Chiapas decidieron migrar a Calakmul en búsqueda de mejores condiciones de vida. En una primera aproximación puede resultar sorprendente o incomprensible que miles de campesinos procedentes de esta región montañosa, sumamente fértil y templada, hubieran decidido trasladarse a Calakmul,

⁴⁷ En la zona norte, varias de las fincas cafetaleras eran controladas por familias de ciudadanos alemanes, las cuales comenzaron a abandonar la zona poco a poco debido a los cambios que se generaron en la región, y también debido al fin de la segunda guerra mundial (Alejos, 1994 y 1999).

zona de selva a cientos de kilómetros de distancia, sin yacimientos superficiales de agua potable y sumamente calurosa. Sin embargo, los protagonistas de esta historia recuerdan perfectamente hoy el exceso de violencia de que fueron víctimas en aquellos años, cuando existía un enfrentamiento directo y cruel incluso entre los mismos compañeros de comunidad, divididos entonces por la imperiosa necesidad de luchar para conservar el pequeño espacio de tierra que esperaban heredar a sus hijos.

A continuación, presentaré la historia del municipio de Calakmul, el cual ha tenido una gran cercanía con la migración desde hace siglos, la cual culmina en el presente con el asentamiento de cientos de familias choles en la zona sureste –entre otras etnias y grupos-.

5. CALAKMUL, CONTEXTO HISTÓRICO Y REGIONAL.

Este capítulo tiene como objetivo ubicar la zona de estudio dentro de un contexto regional a través del abordaje de diversos ejes: histórico, socioeconómico, ecológico y político. La información que aquí se presenta genera una apertura hacia la comprensión de la problemática que viven las poblaciones choles que habitan el municipio de Calakmul de una forma más amplia e integral, ya que proporciona una mirada que excede la visión de los actores centrales de la investigación, en la medida en que ellos se encuentran ubicados en su actuar cotidiano desde el cual tienen una visión particular, en ocasiones limitada. Mi interés al presentar este capítulo ha sido poder complementar la perspectiva que tienen los actores choles dentro de su vida diaria, presentando información que habla sobre el entorno en el que habitan con el fin contribuir a contextualizar la complejidad de la problemática que se vive en dicha región, especialmente en cuanto a los aspectos relacionados con el proceso de salud-enfermedad, que son tratados en el cuerpo de este trabajo.

La información que aquí se presenta da cuenta del grado de pobreza y de marginación en que se encuentra la población que habita estas tierras, así como también permite asomarnos a las dificultades vitales que los han azotado desde su llegada a Calakmul. Es importante no perder de vista que estas condiciones se encuentran en un sentido más estructural, relacionado con el desconocimiento de las políticas y acciones de los gobiernos tanto el federal como los estatales hacia las poblaciones campesinas, en este caso específico, hacia las migrantes.⁴⁸ El objetivo de esta sección es integrar la perspectiva externa y regional a la interpretación que provee la cosmovisión chol sobre los aspectos que determinan su vida cotidiana, lo cual nos permite aproximarnos desde otra perspectiva a temas como la violencia, la salud o la enfermedad.

Como se mencionó en la introducción, ha sido un interés fundamental generar un esfuerzo de articulación entre los distintos niveles que integran los procesos, en este caso el individual-psíquico atendiendo a emociones, síntomas, sueños, percepciones, el comunitario-colectivo con sus dinámicas, significados e interpretaciones y el regional-

⁴⁸ Como ha sido reseñado anteriormente en el trabajo de García Méndez (2000) y Lobato (2003), quienes describen situaciones similares en poblaciones indígenas migrantes hacia la selva lacandona. Aunque también se pueden revisar a otros autores que tratan de la problemática con que se relaciona el tema de la migración, como Chenaut (1989, 1997), Fort (1979), Nelson (1977), Ponce Jiménez (1997), entre otros.

nacional con las políticas implementadas por los gobiernos y las dinámicas de facto que se generan entre los diversos actores. Las poblaciones indígenas son sensibles a las problemáticas que se generan en el ámbito regional y nacional, algunas de sus dinámicas cotidianas son reflejo de las tensiones que se generan a partir de la pobreza y de la exclusión, lo cual se relaciona con la problemática del cuerpo y de la enfermedad.

5.1 Perspectiva Histórica.

En este apartado se explorará la historia contemporánea de la zona de estudio, la cual comprende la región donde actualmente se encuentra el municipio de Calakmul. Uno de los principales ejes se refiere a los movimientos poblacionales, ya que a través de ellos es posible comprender y ubicar los procesos sociales que nos interesan, pues los choles llegaron a dicho territorio como una oleada más de todas aquellas que se han mudado al municipio.

El área que corresponde a Calakmul forma parte de la zona de influencia que tuvieron los mayas desde la antigüedad, aproximadamente desde el 600 AC y hasta el año 1420;⁴⁹ durante esos siglos surgieron muchas ciudades de las cuales se conservan algunos vestigios en la actualidad, como Becán (Peña, 1982; Webster, 1996; Campaña y Boucher, 2002), Chicanna (Mayer, 1988; Carrasco, 1994), Xpuhil (Piña Chan, 1985; Suárez et al, 2007), Hormiguero (Pascual, 1986; Martos, 1989) y Calakmul (Carrasco y Boucher, 1994; Carrasco, 1999).

Con el paso del tiempo la región se ha ido transformando dando lugar a nuevos procesos sociales. Esta región tiene una historia que en gran medida se explica a partir de las migraciones que se pueden identificar claramente desde mediados del siglo XIX con los desplazamientos generados por la guerra de castas, la cual provocó un intenso movimiento migratorio a ambos lados de la actual frontera de México con Guatemala y Belice, por ello algunos de los actuales habitantes de dichos países descienden de la población maya que buscó refugio en las tierras al otro lado de la frontera. Por otra parte, en el mismo periodo la región adquirió relevancia nacional pues se inició la explotación de los valiosos recursos naturales que en ella se encontraban -como maderas preciosas, especies exóticas de

⁴⁹ Excede el objetivo de este trabajo el abordaje de la historia antigua de Calakmul, sobre ella se han escrito numerosos artículos que pueden ser consultados, tales como: Marcus, 1987; Domínguez y Folan, 1996; Folan, 2001; Folan et al, 1995; Folan et al, 2001.

animales, o la extracción del chicle-, elemento que fue el motor de una importante industria (Vadillo, 1999). Siempre existieron, desde la guerra de castas, establecimientos humanos ubicados en esta región fronteriza, la que incluye el sur de los estados de Campeche y de Quintana Roo en la parte mexicana. Estos asentamientos se pueden sistematizar en tres grandes oleadas migratorias.

PRIMERA. La explotación de maderas preciosas y de chicle se inició en nuestro país durante el siglo XIX, principalmente en los bosques tropicales de los estados del sureste. Fue a mediados del siglo cuando tuvo lugar el auge de la explotación maderera y chiclera, pues comenzaron de forma sistemática las concesiones forestales otorgadas a compañías extranjeras o nacionales para la explotación de la selva.⁵⁰ Las zonas productoras más importantes se encontraban en los estados de Chiapas, Campeche y Quintana Roo (Heuer, 1945). En Campeche, la industria chiclera atrajo gran cantidad de personas que llegaron a trabajar como jornaleros provenientes de estados aledaños, con lo cual se inició la explotación a gran escala del árbol del chicozapote; al terminar la temporada anual, estos migrantes estacionales regresaban por unos meses a su lugar de origen o a los pequeños pueblos que se encontraban establecidos en la región.

El tipo de asentamiento que se estableció entonces consistía en una central maderera o chiclera ubicada cerca de la frontera, la que fungía como centro receptor tanto de provisiones -desde ella se abastecía a los chicleros- como de los productos obtenidos -madera y chicle-; los hombres se internaban en la selva donde se establecían los campamentos, cada uno compuesto por quince o veinte trabajadores, quienes cambiaban de lugar a medida que se agotaba la producción. Un aspecto importante que sucede en la actividad chiclera es que ésta integra rápidamente a la mujer al proceso productivo como una trabajadora más, ya que se convierte en parte valiosa y reconocida en la estructura del trabajo chiclero a través de sus actividades como cocineras de las centrales y hatos (Ponce, 1997).

Las condiciones de trabajo en la selva eran infrahumanas: jornada de trabajo excesivamente larga y alimentación pobre. Los accidentes laborales eran muy comunes, así como también las enfermedades propias de la miseria -tuberculosis, paludismo, anemia e infecciones intestinales-, agudizadas todas ellas por las condiciones climáticas. También gran parte de

⁵⁰ Para revisar el proceso que se llevó a cabo en Chiapas, ver de Vos (1996).

los trabajadores desarrollaron alcoholismo y sufrieron enfermedades venéreas producto de las condiciones en las que vivían: ocho meses en la selva, aislados totalmente de todo, con nulas posibilidades de higiene. Sin embargo, la montaña también significó para los trabajadores libertad y aventura, aspectos que sirvieron como atracción para iniciarse en dicha actividad (Heuer, 1945).

Hasta 1940, la economía de estos estados descansó en la actividad extractiva, primero fue el palo de tinte, posteriormente el chicle acompañado de las maderas preciosas. En la década de los 40 el número de trabajadores oscilaba entre ocho mil y diez mil, es decir: más de 10% de la población del estado trabajaba y vivía directamente de la chiclería. Esta actividad representó una economía de enclave típicamente caracterizada por la estrategia de explotación del trópico húmedo que desarrollaron los países de esa región a partir del siglo XIX; como en todos los casos, sólo se trataba de bonanzas económicas pasajeras producidas en la medida en que las riquezas naturales representan fuentes de materia prima para procesos industriales ubicados fuera de nuestras fronteras, principalmente en países desarrollados -el beneficiario más importante de esta industria era Estados Unidos- (Chenaut, 1997). A pesar de la importancia de esta actividad a nivel nacional, las ganancias fueron mínimas para los trabajadores, la industria no logró impulsar el desarrollo regional ni elevó la calidad de vida de los pobladores, por lo que una gran parte regresó a su lugar de origen; aunque no todos lo hicieron, algunos permanecieron y fueron los precursores de la colonización de la selva campechana, como lo veremos a continuación.

SEGUNDA. Esta segunda oleada de migración surgió a partir del otorgamiento de tierras ejidales, por lo cual campesinos sin tierra -muchos de ellos indígenas de diferente origen étnico- llegaron de distintos puntos del país -principalmente de distintas regiones de Campeche, Yucatán y Veracruz-, situación que ayudó a consolidar la colonización de esta región. El proceso comenzó aproximadamente en 1928 y durando hasta la década de los 70, aunque la mayoría de las solicitudes de dotación ejidal en la región se tramitaron entre 1928 y 1940. La dotación de tierras constituyó el primer paso para anclar a los campesinos a la tierra, ampliando la frontera agrícola y dinamizando las estructuras de funcionamiento de las poblaciones asentadas en esta región; sin embargo, no todas las personas que solicitaron tierra recibieron la dotación en ese periodo, sino que tuvieron que esperar varios años para que eso sucediera (idem).

La actividad chiclera existía con fuerza todavía a mediados del siglo XX, lo cual indica que la población trashumante que la caracteriza coexistía paralelamente con los primeros intentos colonizadores de la selva campechana, a pesar de que ambas formas de existencia puedan resultar antagónicas. Sin embargo, dado que la colonización de estas tierras se dio lentamente, lo mismo que la decadencia de la industria chiclera –poco a poco el chicle natural fue sustituido por uno derivado del petróleo–, algunos de los individuos que se habían dedicado durante años a extraer chicle tuvieron la oportunidad de elegir arraigarse a la tierra en la que habían transitado, solicitando al gobierno que les dotara de territorio para formar su propio ejido (Ponce, op. Cit.).

TERCERA. La colonización estipulada en la Ley correspondiente del año 1962 tenía por objeto crear una agricultura moderna y mecanizada a través de los Nuevos Centros de Población Ejidal (NCPE). Es por esto que en los años sesenta se incrementaron las vías de comunicación en el sur y sureste del país; asimismo, se impulsaron Planes Regionales de Desarrollo⁵¹ poniendo mayor interés en ciertos cultivos comerciales regionales y en la ganadería. En los setenta, la migración a esta zona aumentó notoriamente; el volumen de población atraída fue entonces mucho más del doble que toda la que llegó al lugar entre 1928 y 1970 (Nolasco, Molina y Bravo; 1990).

Desde que se implementaron estos programas de desarrollo, esta zona se convirtió, con el transcurso de los años, en lugar de recepción de campesinos que no tenían oportunidades de obtener tierras en el centro y norte del país, o en las mismas áreas pobres que limitan el trópico. Lamentablemente, no todas las tierras ubicadas en el sureste del país son aptas para la agricultura, en donde la demanda de la población sin tierra no quedó satisfecha (Szekely y Restrepo, 1988).

Como se explicó anteriormente, el estado de Campeche fue uno de los sitios elegidos por el gobierno para fomentar la producción agropecuaria, el objetivo era promover establecimientos permanentes; esto se desarrolló a partir de la distribución de la tierra en ejidos en diversas regiones del estado, entre ellas, Candelaria, Escárcega, Champotón y el actual municipio de Calakmul. En este último, el proceso de colonización fue largo y penoso, ya que miles de campesinos llegaron de manera espontánea a la región selvática y

⁵¹ Como el Plan Balancán-Tenosique, el Plan de desarrollo de la Chontalpa o en Río Hondo, Quintana Roo (Barkin, 1978; Casco Montoya 1979 y 1980; Chenaut, 1997; Revel-Mouroz, 1972).

tardaron mucho tiempo en recibir legalmente en dotación la tierra que habían estado trabajando; además a su llegada se vieron abandonados a su suerte por el gobierno, ya que éste tardó muchos años en hacerse presente y proporcionar los mínimos servicios. Cabe mencionar que la existencia de este municipio es muy reciente, pues fue creado en 1996 como una respuesta a la necesidad de la región de obtener capacidad de gestión y administración; el territorio elegido incluyó algunas localidades que formaban parte del municipio de Champotón y también de Hopelchén. La cabecera municipal es Xpujil (Mass y Erickson, 1998; SEMARNAP, 2000).

Campesinos de diversos estados de la República Mexicana, pero principalmente de Michoacán, Durango, Coahuila, Tabasco, Chiapas, Veracruz y Oaxaca, migraron hacia este municipio; algunos llegaron bajo programas de reubicación financiados por el gobierno; otros escucharon de la disponibilidad de tierras nacionales por medio de los rumores y de la comunicación informal, salieron del lugar donde vivían en ese momento en búsqueda de dicha oportunidad, y permanecieron en ellas hasta que su situación fue legalizada en la forma de ejidos.

Mapa 2. Municipios de Campeche



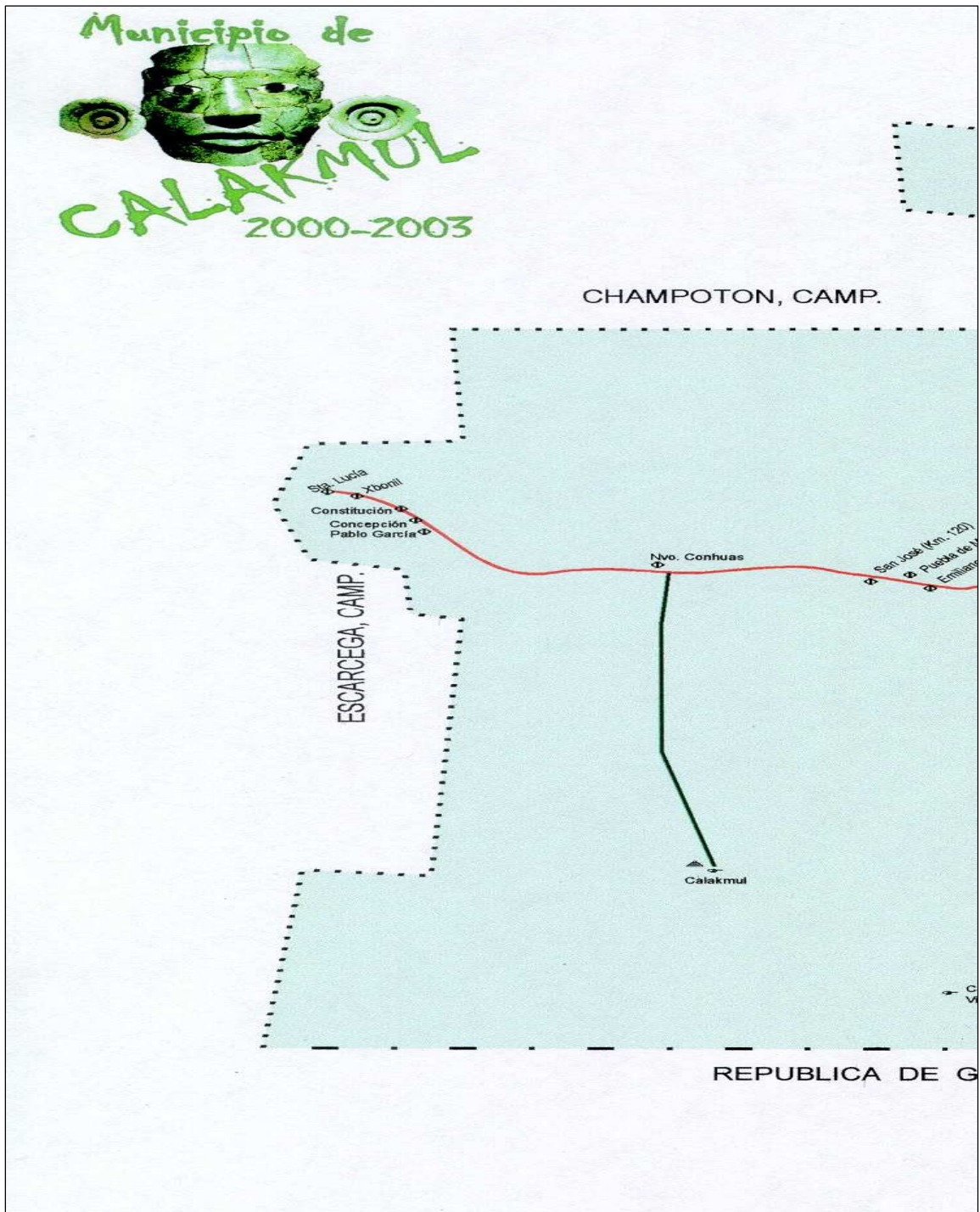
<http://www.portal.camp.gob.mx/C12/Mapa/default.aspx> (consultado en junio 2011).

En la década de los setenta, indígenas y campesinos del centro y norte del país que no habían podido ser ubicados en los márgenes del río Candelaria y en los terrenos de los municipios de Carmen, Champotón y Campeche, fueron asentados en el municipio de Hopelchén, actual municipio de Calakmul. El segundo proceso migratorio se dio en los costados de la carretera federal Escárcega-Chetumal y al sur de la región de Xpujil, donde, a partir de los años setenta y debido a los problemas agrarios de Chiapas, Veracruz y Puebla,⁵² se generó la llegada masiva de campesinos al sur de Campeche; en esta ocasión se asentaron cerca de la frontera con Guatemala y Belice, y en los límites con Quintana Roo. En los noventa, como resultado de los desplazamientos de indígenas de los altos de Chiapas y de Ocosingo, se establecieron al sur del municipio de Hopelchén. En 1990, se tenía el registro de la llegada de 900 migrantes por año (Gobierno del Estado de Campeche, 1997); esta tasa es bastante alta si se toman en cuenta las malas condiciones de vida que imperaban en la zona.

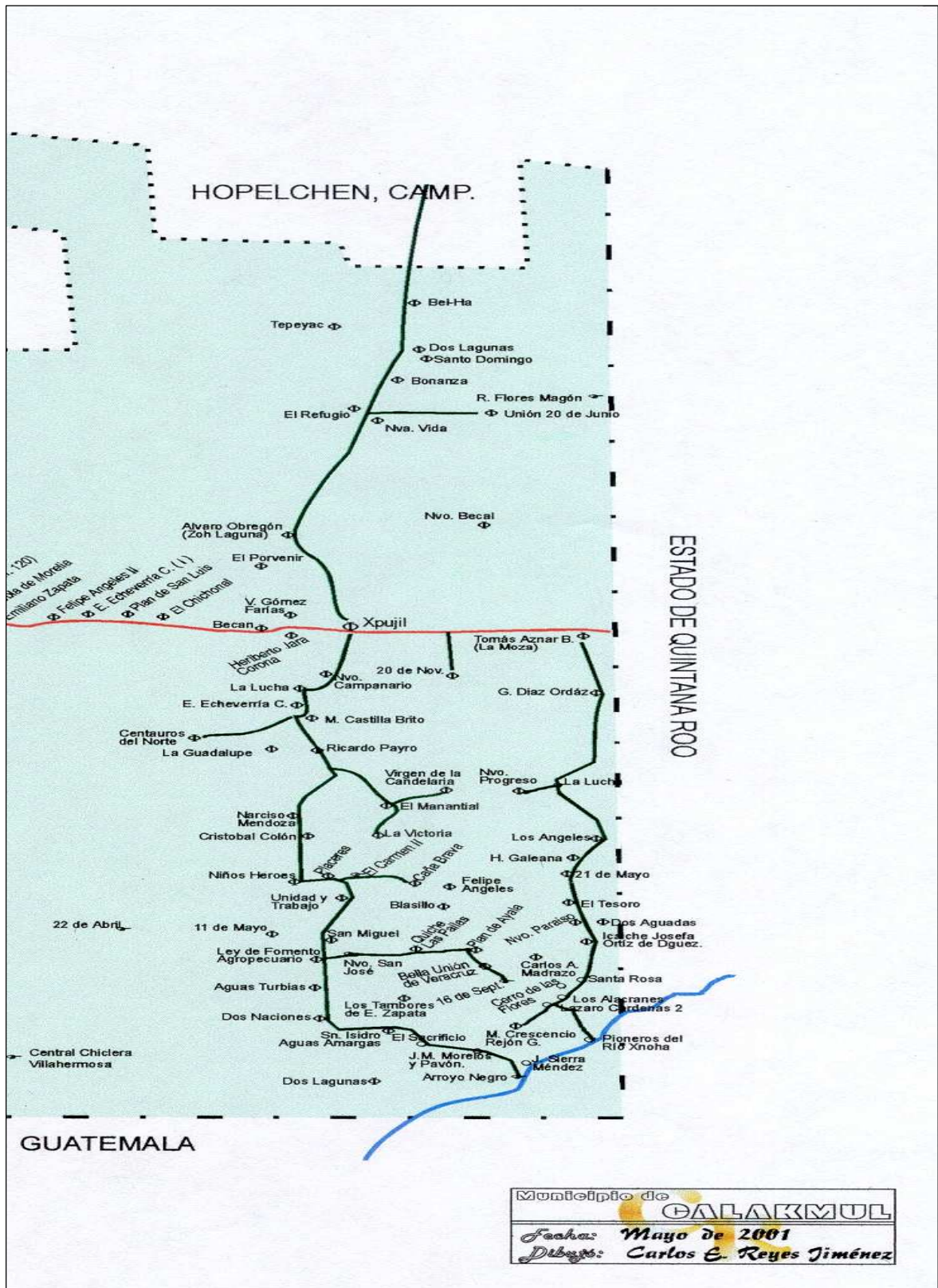
Los primeros asentamientos que se formaron fueron los ubicados en el norte de Calakmul, a principios de la década de los setenta; la zona sur, por su parte, fue colonizada también en los setenta y principios de los ochenta -principalmente por veracruzanos, algunos tabasqueños y choles provenientes del norte de Chiapas-. Dado que ahí se encuentran las comunidades más recientes, han sido las últimas en recibir los servicios básicos como agua entubada, luz eléctrica y teléfono, aunque hay algunas que todavía no reciben esos beneficios.

En la actualidad, según el último censo realizado en 2010, coexisten en Calakmul 26,882 personas, organizadas en 61 ejidos y 27 localidades no dotadas, con un promedio de 215 habitantes en cada uno (Información Calakmul, Campeche, INEGI, Censo de Población y vivienda 2010). El municipio cuenta con 1,680,580 hectáreas, y sus primeros pobladores provenían de 23 estados del país. Algunos de ellos contaban con una ruta migratoria que incluía su paso por varios lugares ubicados en diversos estados de la República antes de

⁵² Los principales problemas que se han identificado incluyen el deterioro ecológico de los territorios que habitan los campesinos por escasez, mala calidad y presión demográfica sobre la tierra, caciquismo, expoliación, conflictos políticos y sociales o falta de acceso a una tecnología apropiada (Simmons, Díaz-Briquets y Laquian; 1978).



Mapa 3. Municipio de Calakmul.



optar por algún asentamiento definitivo en Calakmul.⁵³ Dadas las dificultades, algunos de los colonos originales decidieron migrar a otro sitio (SEMARNAP, 2000).

Entre 1980 y 1995, la población se incrementó el 400%; en ese mismo periodo se regularizaron 60 poblaciones nuevas, y entre 1990 y 1995 se crearon otras 18. En la actualidad la mayoría de los ejidos presenta una disminución poblacional en el rango de los 18 a 30 años debido a la migración de jóvenes hacia Quintana Roo -especialmente Chetumal, Playa del Carmen y Cancún-, y también hacia la frontera norte de México y hacia Estados Unidos (Boege y Carranza, 2009).

Muchos ejidos se integran con pobladores de diferentes orígenes, tanto mestizos como indígenas. Existen algunos que cuentan de manera predominante con población indígena chol, los cuales están ubicados en el sureste del municipio, colindando con Guatemala y con el estado de Quintana Roo; algunos otros cuentan con mayoría de población maya yucateca, y se localizan en la zona norte. Los veracruzanos y tabasqueños se encuentran en diversos ejidos a lo largo de todo el municipio. En lo que se refiere a población indígena, el grupo chol es el más numeroso, se encuentra en 36 ejidos aunque no en todos es mayoritario; le siguen el maya yucateco y el tzeltal (Boege y Carranza, op. cit.).

5.2 Perspectiva ecológica

Como ha sido mencionado, el medio ambiente ha sido protagonista de los acontecimientos acaecidos en esta región, ya que cuenta con una enorme riqueza que ha sido explotada de diversas formas, pero también preservada a raíz del giro conservacionista que se dio en años recientes con el desarrollo de políticas a nivel mundial y también nacional. A través de éstas, se ha pretendido controlar a las poblaciones campesinas que habitan cerca de los espacios que contienen los últimos reductos naturales, modificando la relación que establecen con el entorno. Debido a la importancia del factor ecológico, en este apartado se describirán sus principales características.

El sureste de Campeche no es sólo una frontera agrícola, también es una zona de

⁵³ En un estudio realizado en el 2001 con 16 jefes y jefas de familia asentados en 8 ejidos, se encontró que estas personas habían intentado establecerse previamente en diversas zonas de los estados de Campeche, Chiapas, Puebla, Quintana Roo, Tabasco y Veracruz. En Campeche pasaron por Escárcega, Candelaria y otros ejidos del mismo Calakmul. En Chiapas por Palenque y Ocosingo, algunos buscaron asentamiento en la Selva Lacandona o en Marqués de Comillas. También pasaron por la Ciudad de Puebla. En Quintana Roo por Bacalar y Othón P- Blanco. En Tabasco por Balancán y Tenosique. En Veracruz por Minatitlán, Hueyapan de Ocampo, Gutiérrez Zamora, Poza Rica, Tres Valles, entre otros (Rodríguez, 2003).

amortiguamiento para la Reserva de la Biosfera de Calakmul. La Reserva fue creada por decreto presidencial el 23 de mayo de 1989, dentro del Sistema Nacional de Áreas Naturales de Reserva de la Biosfera. Su superficie consta de 16,805.98 km², la cual abarca el 43% del territorio de todo el municipio; comprende dos zonas núcleo y una de amortiguamiento. Las zonas núcleo son superficies no alteradas, que alojan especies de flora y fauna que requieren protección especial, por lo cual las únicas actividades permitidas son la preservación y la educación ecológica. Por su parte, la zona de amortiguamiento está dedicada a actividades productivas, educativas y recreativas, así como de investigación aplicada y de capacitación. La superficie total de la Reserva está compuesta por terrenos ejidales, terrenos baldíos y nacionales (Gobierno del Estado de Campeche, 1997 y 1999).

Existen diversos asentamientos humanos permanentes en algunas áreas de la Reserva, aunque la mayoría se encuentran en los alrededores y están conformados como ejidos o ranchos particulares. Debido a la cercanía con la Reserva -pues en realidad hay una continuidad territorial y de biodiversidad-, existe una interacción importante con las actividades humanas realizadas por los campesinos que viven en la región, tanto dentro como fuera del área protegida. Se ha intentado de diversas maneras modificar y conducir el impacto de las poblaciones humanas sobre la ecología de la región, es por ello que algunas instituciones –ONGs, centros académicos o de investigación, instancias gubernamentales y agencias de cooperación internacional- han participado a través de variados proyectos a lo largo del tiempo.⁵⁴ En particular me refiero a las principales actividades relacionadas con la subsistencia, como la agricultura, la ganadería y la cacería, las cuales implican ciertas prácticas que deterioran el medio ambiente.

A continuación se presentarán algunos aspectos sobre el entorno ecológico del municipio.

5.2.1 Descripción Geográfica

El Municipio Libre de Calakmul tiene una demarcación territorial comprendida entre los paralelos 19° 12' 00" de latitud norte y 17° 48' 39" de latitud sur, y los meridianos 89° 09' 04" de longitud este y 90° 29' 05" de longitud oeste, abarcando una superficie de 16 805.98

⁵⁴ En el apartado sobre La perspectiva política se procederá a enumerar las instituciones que trabajan en el municipio, así como también se describirán algunos de los proyectos que realizan.

km². Colinda en su parte norte y noroeste con los municipios de Hopelchén y Champotón, de los cuales se separó; al sur con la República de Guatemala; al sureste con el país de Belice, al este con el estado de Quintana Roo y al oeste con los municipios de Candelaria y Escárcega (Gobierno del Estado de Campeche, 1999).

5.2.2 Biodiversidad.

Calakmul forma parte del Corredor Biológico Mesoamericano, el cual integra cinco corredores ubicados en los estados de Chiapas, Campeche, Yucatán y Quintana Roo,⁵⁵ con lo cual forma parte de la región de selva tropical más importante de Norteamérica y participa del flujo de especies que comprende desde la Península de Yucatán y llega hasta el Istmo de Tehuantepec, integrando también al Petén guatemalteco, a Belice y al estado de Chiapas (Centro de Conservación Tropical, 2002).

La región cuenta con una enorme biodiversidad, entre la cual se encuentran 86 especies de mamíferos, 18 de éstas están incluidas en la Norma Oficial Mexicana de Ecología 059 (NOM-059-ECOL/1994), la cual determina especies y subespecies de flora y fauna silvestres, terrestres y acuáticas en peligro de extinción, amenazadas, raras o sujetas a protección especial. En Calakmul se encuentran presentes cinco de los seis felinos que existen en México: el jaguar (*Panthera onca*), el puma (*Puma concolor*), el ocelote (*Leopardus pardalis*), el tigrillo (*Leopardus wiedii*) y el leoncillo o jaguarundi (*Herpailurus yagouaroundi*), y seis de los ocho marsupiales, como el tlacuatzin (*Marmosa canescens*) y el tlacuache común (*Didelphis marsupiales*), además de los monos araña (*Ateles geoffroyi*) y aullador (*Alouatta pigra*), el tejón, el armadillo, el tepezcuintle,⁵⁶ el sereque,⁵⁷ el tapir (*Tapirus bairdii*), el pecarí de labios blancos (*Tajassu pecari*), el oso hormiguero (*Tamandua mexicana*), el venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*) y el

⁵⁵ Se trata de la Selva maya zoque y de la Sierra madre del sur en el estado de Chiapas, de la Reserva de la biosfera de Sian Ka'an a la Reserva de Calakmul en la parte campechana y en la parte quintanarroense, y la Costa norte de Yucatán.

⁵⁶ Animal de 60 cm. de largo y 30 cm. de ancho, de cuerpo abultado, color café con fajas blanquecinas a lo largo de su cuerpo; su cabeza tiene la forma de la tusa de orejas cortas, sus patas son tan bajas que parece arrastrar el abdomen en el suelo. Pertenece al orden de los roedores, se alimenta de frutas y de cereales que hurta de las milpas; es muy solicitado por su abundante y deliciosa carne. Habita entre cuevas o huecos grandes de árboles, es inofensivo (Pacheco, 1958).

⁵⁷ Nombre vulgar que en el sureste de México se da a una variedad del agutí, también llamado guaqueque, uco, agutí mexicano o tuza real. Es de color pardo oscuro con pintas blancas muy menudas (Barrera Vázquez, 1980).

temazate (*Mazama pandora*). También se han registrado 358 especies de aves, 113 de éstas se encuentran catalogadas dentro de la NOM-059, como el zopilote rey (*Sarcoramphus papa*), el águila elegante (*Spizaetus ornatus*), el pavo ocelado (*Agriocharis ocellata*), el hocofaisán, y diferentes tipos de loros. Por otra parte, existen 75 especies de reptiles, entre las que se encuentran las temidas serpientes de cascabel, la nauyaca y el coralillo; 18 de anfibios y 31 de peces. La flora cuenta con alrededor de 1,500 especies, el 10% son endémicas y se han identificado 73 orquídeas (Centro de Conservación Tropical, op. cit.).

La relación de los habitantes con la biodiversidad animal está mediada en buena medida por la cacería, la cual constituye una actividad importante de la que obtienen alimentos primordiales para su dieta cotidiana.⁵⁸ Existe continuidad en la diversidad animal que habita en la Reserva y en las zonas aledañas por lo que se trata de las mismas especies las que son consumidas por los habitantes, lo cual afecta el proyecto de conservación que inspiró la creación de un espacio protegido. A pesar de ello resulta complicado abstenerse de cazar, ya que los animales invaden las milpas y comen los frutos que proveen el sustento cotidiano, además de que Calakmul es una región sumamente pobre que cuenta con muy pocos recursos alternos para la sobrevivencia, situación que se discutirá más adelante.

Por otra parte, el municipio alberga zonas en gran parte cubiertas por selvas altas y medianas con baja densidad de población. La selva es en su mayor proporción bosque siempre verde. La selva alta subperennifolia cuenta con árboles que miden más de 30 metros, los cuales cubren una superficie menor a las 10 mil hectáreas. La selva mediana subperennifolia cubre aproximadamente 480 mil hectáreas, alberga especies que miden de 15 a 25 m, donde del 25 al 50% son árboles que pierden su follaje en la temporada de sequía. La selva baja inundable subperennifolia cubre 85 mil hectáreas, y tiene una altura entre 4 y 15 metros. (Morales y Magaña, 2001). A continuación presento la distribución de estos árboles en la región.

⁵⁸ El 80% de la caza es realizada por las comunidades y tiene como destino el autoconsumo, el resto tiene fines deportivos y se refiere a la cacería ilegal (México: Reserva de la Biosfera de Calakmul).

| BOSQUE USO DE LA TIERRA | PROPORCIÓN DE LA TIERRA EN CAMPECHE | PROPORCIÓN DE LA TIERRA EN CALAKMUL |
|---|--|--|
| Bosque siempre verde | 1% | 6% |
| Bosque medio | 49% | 20% |
| Bosque pequeño | 9% | 10% |
| Acahual | 22% | 43% |
| Campos agrícolas, cuerpos de agua, pastizales, poblados, etc. | 17.4% | 21% |

Fuente: Haenn, 1999.

Estos bosques ofrecen numerosas especies útiles, entre las maderables encontramos el guayacán, la caoba, cedro, palo de tinte, mora y coroz; algunas especies son industriales, como chicozapote y hule; también hay especies forrajeras, tal es el caso del ramón y especies frutales como zapote negro, nance, mamey, ciricote, xanixté y guaya (Gobierno del Estado de Campeche, 1997).

5.2.3 Agua.

El municipio está ubicado en un bosque tropical con marcados periodos de sequía, los cuales suceden aproximadamente cada cuatro años, causando con frecuencia problemas de escasez de alimentos. Además de esos periodos, cada temporada anual tiene su propio periodo de sequía, que dura tres meses. El suelo es poroso y absorbe rápidamente el agua de la superficie, sólo se encuentran algunos pequeños ríos distribuidos en la zona; esto, aunado a las precipitaciones tan impredecibles, ha provocado graves problemas a la población que ha intentado establecerse ahí, ya que suele carecer de agua la mayor parte del año. También se encuentra la Laguna de Alvarado, la de Noh y el Teniente.

Actualmente existen diversas fuentes para obtener este vital líquido. Por un lado, el agua de lluvia se colecta a través de canales instalados en las casas que desembocan en recipientes como tinacos o cisternas-. Por otro, cuerpos de agua o aguadas que se llenan durante la temporada de lluvias que se localizan en las depresiones o “bajos”, los cuales muy probablemente formaron parte del sistema de provisión de agua que utilizaron los antiguos mayas; las más pequeñas se van secando gradualmente hasta que desaparece el líquido y las aguadas más grandes llegan a contener gran número de especies animales. Algunos ejidos cuentan con jagüeyes a cielo abierto que recogen el agua de lluvia, los

cuales fueron construidos por instancias gubernamentales; dependiendo de la cantidad disponible, cada semana los comisarios municipales de los ejidos convocan a la población para que acuda a recibir la dotación de agua destinada a cada familia. Así mismo, a través de los años se han ido construyendo instalaciones de agua potable que se alimentan de la Laguna de Alvarado, que llegan a diversos ejidos; sin embargo, son muy pocos los que la han podido disfrutar realmente, y en general esto ha sido durante unos cuantos días al año; esto ha sucedido a pesar de que dicha situación ha sido utilizada con frecuencia como promesa de campaña por los candidatos, tanto a gobernador como a presidente municipal.⁵⁹ También es posible obtener agua a través de camiones cargados con pipas, las cuales pueden ser pagadas por particulares en las oficinas del palacio municipal.

En un documento titulado “La Monografía del Municipio de Calakmul” elaborado por el Ayuntamiento de dicho municipio se indica que la Comisión de Agua Potable y Alcantarillado del estado reporta que la población que habita la cabecera cuenta con dicho servicio, mientras que en la zona rural hay un déficit del 9.76% (Monografía del Municipio de Calakmul, 2008). Sin embargo, esos datos no indican a qué servicio específico se refiere, ya que la presencia de aljibes o de llaves para toma de agua no resuelven la necesidad de la gente, pues como he indicado en el párrafo anterior, la mayor parte de la población vive con agua racionada y también tomándola de los cuerpos de agua que suelen estar contaminados durante la mayor parte del año. En esta región la disponibilidad de agua ha sido un factor clave que ha inhibido el desarrollo de sus pobladores en todos los ámbitos, ya que las fuentes de agua son insuficientes; asimismo, este problema ha coadyuvado al surgimiento de importantes movimientos organizativos que han cambiado el escenario político, situación que será abordada más adelante en la perspectiva política.

5.2.4 Suelo.

Aproximadamente el 60% del territorio de Campeche es clasificado como selva, sólo 330,000 de sus 385 millones de hectáreas son consideradas productivas por las autoridades estatales. Los suelos de la región son generalmente delgados y pobres para el cultivo agrícola; al practicar los desmontes, estos suelos se empobrecen rápidamente y resulta muy

⁵⁹ El gobernador saliente llegó al ejido El Carmen II durante el periodo electoral. En un acto político inauguró la instalación de agua potable del ejido, abrió la llave y salió el preciado líquido. Sin embargo, al día siguiente los habitantes giraron de nuevo la llave y ya no volvió a salir nada.

difícil combatir las malas hierbas después de dos años de cultivar la misma parcela. Muy pocas tierras son aptas para la mecanización, y cuando se practica el monocultivo -como sucede con el chile- las plagas se desarrollan rápidamente (Boege y Carranza, 2009).

De acuerdo con el sistema de clasificación maya utilizado a lo largo de la Península, los tipos predominantes de suelo en esta región son el *Tzek'el* y *lu'um*, los cuales son de baja productividad. El *ya'ax-hom* contiene una capa superficial de humus que lo hace adecuado para la agricultura. Por otro lado, tanto el *ak'alche*, el *saskab* y el yeso son considerados suelos pobres para la agricultura, ya que sus propiedades no permiten a las raíces desarrollarse adecuadamente. El siguiente cuadro expresa la información con mayor claridad.

| TERMINOLOGÍA MAYA | CARACTERÍSTICAS | TIPOS DE VEGETACIÓN CULTIVOS |
|-------------------|---|--|
| Tzek'el | Tiene fragmentos de piedras calizas, gran cantidad de materia orgánica, drenaje muy eficiente y baja productividad. | Caoba, cedro, chicozapote, maíz, frijol, cítricos. |
| Pus lu'um | Drenaje eficiente, baja productividad. | Caoba, cedro, chicozapote, pastizales, cítricos, maíz. |
| Kan kab | Suelo fecundo, profundo, buen drenaje. | Vegetales, maíz, caña de azúcar, árboles frutales. |
| Ya'ax hom | Suelo fértil con una capa gruesa de humus, drenaje moderadamente bueno. | Maíz, frijol, chile, pastizal. |
| Ak'alche | Drenaje deficiente, inundaciones temporales y baja productividad. | Arroz, pastizal, caña de azúcar. |
| Saskab | Suelo amargo, quebradizo, con grandes cantidades de carbonato de calcio. | Ninguno; puede utilizarse para la construcción. |
| Yeso | Yeso | Ninguno |

Fuente: Haenn, 1998.

5.2.5 Clima.

El clima es subhúmedo, con una temperatura anual promedio de 25°C. Diciembre y febrero son los meses más fríos con temperaturas que llegan a los 2°C y con menos precipitación pluvial; sin embargo, una capa de niebla cubre el área muy temprano en las mañanas. Abril, mayo y junio son los meses más cálidos del año, con temperaturas mayores a los 40°C; en estos meses comienza usualmente la lluvia; no obstante, las precipitaciones son impredecibles (Centro de Conservación Tropical, 2002). Los periodos de sequía se alternan

con inundaciones provocadas por huracanes, ambas situaciones impactan en los ciclos agrícolas produciendo resultados muy inciertos, por lo que la zona es considerada de “alta siniestrabilidad”. La mayoría de los campesinos cuenta con muy pocos recursos tecnológicos para lidiar con las difíciles condiciones climáticas, por lo que es común que sufran graves pérdidas.

5.3 Perspectiva socioeconómica.

A continuación presento algunos datos que nos permiten aproximarnos a la grave situación económica que se vive en el municipio.

En relación con el Índice de Desarrollo Humano, encontramos los siguientes datos sobre el municipio: la tasa de analfabetismo en población con 15 años o más era, en 1995, de 28.6, y en 2000 de 25.8; mientras que la tasa nacional para esos mismos periodos era de 10.7 y de 9.5, respectivamente. La tasa de fecundidad en el 2000 y 2005 en Calakmul fue de 192.4 (por cada mil personas nacidas vivas) y de 168, respectivamente; por su parte, la tasa estatal para dichos periodos fue de 105.6 y 88.6, respectivamente. En cuanto a la tasa de mortalidad infantil, era de 42.2 en el año 2000 en Calakmul, mientras que la estatal era de 26.0 (<http://www.inegi.org.mx>). Por otro lado, el PIB per cápita del municipio (3689 dólares) es menos de la mitad del valor nacional (7493 dólares) y una cuarta parte del valor estatal (13,153 dólares). Finalmente, encontramos que Calakmul está clasificado en el lugar 1636 a nivel nacional en cuanto a Índice de Desarrollo Humano, es el último lugar dentro del estado y se encuentra muy lejos de Ciudad del Carmen, ubicado en el lugar 19 (Arreola et al, 2004). Lo que se aprecia a simple vista es que existe una brecha enorme entre los datos estatales, federales y municipales, pues las diferencias indican datos en una proporción que prácticamente duplica la tasa de mortalidad, de fecundidad y de analfabetismo presentes en Calakmul respecto de las otras.

En cuanto al perfil socioeconómico de la región, encontramos que el 72% de la población tiene ingresos mensuales que van de cero a un salario mínimo –lo cual los cataloga como en pobreza extrema-; el 21% entre uno y dos salarios –por lo que se ubican en el rubro de “pobreza”-; el 6% de dos a tres, y el 1% recibe de tres a cuatro salarios mínimos en promedio por año. Estos recursos incluyen la venta de productos, la producción para el

autoconsumo traducido a su equivalente en dinero y los subsidios del gobierno a través de los programas de Procampo y de Oportunidades (Boege y Carranza, 2009).

Arreola et al (idem) indican que Calakmul ha sido víctima de una inversión de recursos por parte del Estado Mexicano enfocada a combatir la marginación, más no a coadyuvar al desarrollo de la región y de la población que en ella habita, ya que depende de los aportes externos de capital para poder operar. Esta situación ha contribuido a fomentar actitudes de pasividad, pues la gente se ha acostumbrado a recibir los beneficios de programas gubernamentales sin obtener otros aprendizajes que mejoren sus condiciones de vida. En el año 2004 se invirtieron aproximadamente 44 millones de pesos, de los cuales el 24% estuvo dedicado a proyectos de apoyo a la producción, como Alianza para el Campo, Semilla Mejorada, Opciones Productivas o Fondos Regionales; el 30% para obras de infraestructura; el 35% se dedicó a subsidios, como Procampo, Oportunidades y Empleo Temporal; y 11% a proyectos relacionados con el medio ambiente; además de que el 45% del total de los recursos económicos que circulan en el municipio depende de los fondos que provienen del gobierno. Asimismo, indica que se observa bajo desarrollo tecnológico, deficiente infraestructura, falta de organización para la producción y comercialización, mínima reproducción de capital, desconocimiento del mercado, incipientes capacidades de gestión y de administración de procesos (idem: 5). Según el CONAPO, el municipio de Calakmul es considerado como de Alta marginación. Estos datos nos hablan de las graves condiciones de pobreza que imperan en la región, las cuales contrastan considerablemente con la riqueza con que cuenta el municipio, proveniente de sus recursos naturales.

5.3.1 Actividades económicas.

Las principales actividades económicas en el municipio se relacionan con el sector primario –agricultura y silvicultura-, las cuales se han orientado más hacia el mercado en los últimos 15 años; aunque recientemente ha habido un incremento de la actividad turística. Las actividades que mayor valor generan son: la ganadería con 40% del PIB,⁶⁰ la actividad forestal con 15%, el chile jalapeño con 6%, la apicultura con 2.5%, el sector

⁶⁰ Que incluye la cría de becerros y la porcicultura, aunque si se le agrega la avicultura de traspatio, el valor del PIB asciende a 56% (Arreola et al, op. cit.: 48).

comercio 5.3% y el de servicios 10.7% (Arreola et al, op. cit). A continuación se presenta información de las principales actividades económicas.

5.3.1.1 Agricultura.

La actividad agrícola es la principal fuente de recursos para la población de Calakmul (Boege y Carranza, op. cit.). El maíz es el cultivo que ocupa la mayor superficie cultivada, seguida por el chile jalapeño, principal cultivo comercial del municipio y por el frijol. La siembra del chile no está asociada con otros cultivos; generalmente se destinan de hectárea y media a dos hectáreas para su producción, la cual sufre complicaciones de diversa índole, como sequías, lluvias tempranas que no permiten la quema, o inundaciones, el desarrollo de enfermedades causadas por virus, hongos y plagas –especialmente la mosca blanca-, utilizándose para su control diversos tipos de herbicidas (Roldán, 2007). En la región se siembran alrededor de 5,500 hectáreas de este producto.

Las condiciones para la siembra de chile en los trópicos son muy adversas, pues se requiere mucha inversión de capital para comprar los agroquímicos necesarios y para invertir en mano de obra; por otro lado, debido a las condiciones climáticas imperantes -que incluyen la posibilidad de periodos de sequía o de inundaciones provocadas por huracanes-, los agricultores se arriesgan a perderlo todo en cada ciclo agrícola, además de que cuando hay buena producción los intermediarios bajan el precio, de tal forma que los productores siempre terminan perdiendo (Boege y Carranza, op. cit.).

Otro problema grave es la comercialización, situación que afecta a todos los productos, ya que se realiza a través de intermediarios o coyotes que recogen el producto en los ejidos y que determinan los precios de compra; cabe mencionar que existen muy pocos compradores, por lo general dos o tres que acaparan el producto de todo el municipio.⁶¹ Actualmente el precio que pagan los intermediarios por un kilo de chile es de aproximadamente \$3.50; sin embargo, en un estudio llevado a cabo por Poot (s/f), cuando el kilogramo de chile se pagaba en dos pesos a los productores, se encontró que ese mismo producto se podía conseguir en la cabecera municipal hasta en un 240% más de su precio

⁶¹ Cabe mencionar que hace algunos años había un intermediario más que pagaba ligeramente mejor por el producto, sin embargo tuvo un accidente en una de las carreteras del municipio. La gente comenta que pudo haber sido provocado por alguno de los competidores, debido a que el mercado es muy restringido, los compradores tienen mucho poder y no quieren tener competencia.

inicial, mientras que a nivel nacional el precio se disparaba muchísimo, pues tan solo en Mérida el precio excedía en más de 1000%. Esta situación podría cambiar muchísimo si los productores lograran organizarse para llevar sus productos directamente a los centros de comercialización, sólo que la organización social en Calakmul es incipiente pues está poco desarrollada y hasta el momento no ha habido alguien que logre articular esa iniciativa, además de que se ha sabido de casos de campesinos que han llegado con sus productos a la central de abastos en el Distrito Federal y les ha sido negada la oportunidad de venderlos, debido a que existen fuertes redes de poder que controlan esos mecanismos de mercado.

El municipio está habitado por familias de campesinos que en su mayoría trabajan directamente la tierra utilizando sus propios medios de producción con el fin de satisfacer directamente sus necesidades básicas; en algunas ocasiones deben vender parte de su cosecha, su fuerza de trabajo, o ambas cosas con el objeto de adquirir ciertas mercancías básicas, como sal, azúcar, aceite, ropa, café, arroz. Al interior de los ejidos las personas se suelen organizar en unidades pequeñas de producción –generalmente familiares- donde predominan las relaciones no salariales, aunque sí se acostumbra intercambiar fuerza de trabajo bajo la denominación de “mano-vuelta”. Sin embargo, también algunos trabajan como jornaleros en ciertas épocas del año, y tal vez pueden llegar a contratar mano de obra en otras. Sus posibilidades de acumulación son limitadas o nulas, y su fin principal es asegurar la sobrevivencia.

Forma de cultivo.

La técnica de cultivo utilizada en la parcela es la de roza-tumba-quema, que consiste en hacer un claro en el terreno para luego quemar la vegetación; antes de que inicien las lluvias se siembran las semillas en surcos poco profundos hechos con palos puntiagudos, llamados coas. Este sistema requiere mucha fuerza de trabajo que lo hace incosteable si tiene que competir con los precios del mercado. La producción media de maíz es de 700 kg. por hectárea, también se siembra chile pero con riesgos muy altos. La tierra pierde su fertilidad rápidamente cuando sólo se siembra maíz, debido a esto se suele utilizar la práctica de intercalar cultivos, la cual prueba su eficiencia para proteger al suelo de la pérdida de nutrientes y prolongar su vida útil. Con esto se logra también restringir el espacio robado a la selva; sin embargo, a los dos o tres años de uso de esta parcela se tiene

que abandonar, pues la agricultura de la zona es de bajo rendimiento por la baja fertilidad del suelo, además de que existen procesos de erosión y pérdida de nutrientes. El periodo de descanso es de 15 años aproximadamente (Pat y Ku, 2000).

El número de hectáreas que les fueron otorgadas en dotación a cada ejidatario varía entre 15 y 60 en los diferentes ejidos. Además, cada núcleo de población cuenta con una parcela para la escuela, otra para la Unidad Agrícola Industrial para la Mujer (UAIM), y un espacio para la zona urbana (Registro Agrario Nacional, 1974). La mayoría de las parcelas está ubicada a varios kilómetros de los poblados, el rango de distancia puede ser menor a un kilómetro o llegar a exceder los diez. Los medios de transporte con que cuentan para llegar a las parcelas son el caballo, la bicicleta o el acceso a pie. El tiempo que tardan en llegar puede ser de unos minutos a varias horas, por lo cual algunos campesinos deciden pernoctar en las parcelas para seguir trabajando al día siguiente, sobre todo en tiempo de cosecha, para cuidar los frutos de los animales depredadores.

Los principales cultivos de la región son el maíz –que se utiliza para autoconsumo–, y el chile jalapeño –que se comercializa en la región–. Hay campesinos que tienen diversificados los cultivos en sus parcelas, con productos tales como: maíz tornamilpa, tomate, frijol, yuca, camote, macal,⁶² diversos tipos de hongos, calabaza, ibes,⁶³ xpelón,⁶⁴ chihua,⁶⁵ guaya,⁶⁶ cultivos de cobertura, sandía, papaya, melón y arroz. Además, se siembran cultivos en los alrededores de la vivienda (solar) de los que se sirven para la alimentación o la curación de enfermedades comunes; entre estas especies encontramos principalmente frutales como plátano, diversos cítricos, yerbamora, papaloquelite, cilantro, caimito, mamey, guanábana, nonis, piña, tabaco, algodón, entre otros.

Por otro lado, los habitantes obtienen algunos recursos de la selva, como carne de diversos animales para el autoconsumo, madera para construir sus casas que también utilizan como

⁶² Planta de tubérculos o tallos comestibles. Puede tratarse de un bejuco (*Dioscorea bulbifera* L) o de una hierba de hojas grandes (*Xanthosoma malanga* L.) (Kay, 1979).

⁶³ Variedad de frijol (*Phaseolus lunatus*). Nombre común de una leguminosa cultivada en el sureste del país (Barrera Vázquez, 1980).

⁶⁴ Leguminosa de frutos comestibles parecida al frijol, se cultiva en los campos de la Península de Yucatán y del sueste de México; su nombre científico es *Vigna unguiculata* (Barrera Vázquez, op. Cit.).

⁶⁵ Tipo de calabaza de semilla grande (*Cucurbita argyrosperma* L) (Barrera Vázquez, op. Cit.).

⁶⁶ Árbol desde 20 cm. y hasta 20 m. Sus frutos son bayas de 1.5 a 2.5 cm. de largo, globosas, terminadas en punta aguda, verde amarillentas; contienen una semilla de 1 cm. de largo, ovoide, cubierta por un arillo carnoso amarillento de olor y sabor dulce. Especie restringida a la vertiente del Golfo de Campeche, Yucatán y Quintana Roo (Pennington, T. D. y Sarukhan, J. 1998).

leña, y también la palma de guano que se utiliza para colocarla en los techos de las viviendas. Asimismo, las personas mayores utilizan ciertos bejucos para la confección de cestas, o colectan cera para la elaboración de velas; además, en tiempo de escasez acuden a los frutos silvestres para proveerse de alimentos, como el fruto del árbol de ramón –*Trophis racemosa*-, el cual ha sido sustituto del maíz para la elaboración de pozol. Igualmente, en la selva se encuentran valiosas especies vegetales utilizadas por los médicos tradicionales. También se obtienen algunos otros productos que son comercializados, como la pimienta, el látex del árbol de chicozapote para elaborar el chicle,⁶⁷ la palma xiate que se utiliza para extraer pigmento de sus pequeños frutos, la pimienta, la palma de guano y de zacate que se utilizan para construir palapas y techos de casas.

5.3.1.2 Apicultura.

Otra actividad de la que se obtienen recursos económicos es la apicultura, donde Calakmul aporta el 3% de la producción estatal. En 1988 esta actividad era realizada en 33 de 114 comunidades, contando 345 productores y 362 apiarios (Arreola et al, op. cit.).

5 3.1.3 Migración.

El bajo nivel de desarrollo del municipio genera muy pocas fuentes de empleo para la población, por lo cual la migración tanto temporal como permanente ha provisto de importantes recursos. En un principio los calakmuleños optaron por trabajar en diversas temporadas en los ingenios azucareros que se encuentran rumbo a Chetumal; en la actualidad la mayoría de las familias tiene por lo menos a uno de sus miembros trabajando en alguna ciudad cercana (Xpuhil, Villahermosa, Chetumal, Cancún, Playa del Carmen, Mérida), o en Estados Unidos, con una tendencia migratoria mayor hacia el estado de Alabama. Al inicio la migración era únicamente masculina; con el tiempo las mujeres se han ido integrando a las corrientes migratorias, lo cual ha contribuido a la lenta transformación de los estereotipos de género predominantes.

⁶⁷ Esta actividad es practicada aproximadamente por el 8% de los pobladores, los cuales integran la Sociedad Cooperativa de chicleros; ésta forma parte de la Unión de Productores de Chicle Natural, que tiene sus principales compradores en Japón. La UPCHN opera tanto en Quintana Roo como en Campeche, aglutina 2171 productores. Un extractor de chicle puede obtener en promedio 35 kg. en una semana, y el precio aproximado por kilo es de 35 pesos (Arreola et al, op. cit.).

5.3.1.4 Aprovechamiento forestal.

Varios ejidos cuentan con aprovechamiento forestal, especialmente los de la zona norte habitados por población maya; en algunos de ellos parte de su superficie ha sido invadida, vendida a ganaderos, rentada a cazadores comerciales o a menonitas, o bien transferida a organizaciones conservacionistas. Asimismo, compañías estadounidenses están interesadas en rentar tierras para producir biocombustibles. Los recursos forestales constituyen también una fuente de ingresos para algunos ejidatarios de la región, dependiendo de qué especies conserven en sus terrenos y de que aparezca algún comprador. En la zona se encuentran maderas preciosas como caoba, cedro y guayacán, y también árboles duros como chechén, chacah, granadillo, cantemo, jabín, machiche, tzalam, ya'axnic, icatalox y pucté (Boege y Carranza, op. cit.).

5.3.1.5 Turismo.

En cuanto al ámbito turístico, los grandes atractivos con que cuenta el municipio son sus recursos naturales y las zonas arqueológicas, tales como Hormiguero, Xpuhil, Calakmul, Becán, Chicanná, Río Bec y Balamkú. El flujo de visitantes turísticos ha aumentado en los últimos años, pero aun así sigue siendo bajo. Calakmul cuenta con poca infraestructura turística y también se encuentra un poco alejado del principal circuito turístico de la región, el cual vincula Chiapas con Yucatán y la costa de Quintana Roo.

5.3.1.6 Cría de Animales.

La gran mayoría de los habitantes se dedica también a la cría de animales de traspatio, principalmente pollos, aunque también se encuentran pavos, conejos, patos y gansos. Estos animales son utilizados como alimento y ocasionalmente para la venta. Algunas personas cuentan también con ganado bovino, ovino, porcino y caprino; los animales viven en ranchos y son utilizados como ahorro, pues suelen ser vendidos para solventar alguna necesidad económica. La vocación ganadera de algunas personas se ha visto limitada por la falta de agua, pues además de dar de beber a los animales, se requiere regar el zacate que sirve para su alimento.

5.3.2 Vivienda.

Las casas en un principio eran mayoritariamente de madera con techos de guano y pisos de tierra; sin embargo, con el transcurso del tiempo y en la medida que el gobierno ha apoyado económicamente la zona a través de diversos programas, aquellos materiales han sido sustituidos gradualmente por techos de lámina y pisos de cemento,⁶⁸ aunque algunas habitaciones tienen todavía tierra alisada.⁶⁹ Algunas viviendas constan de una construcción independiente destinada para la cocina y otra de habitación; otras casas son construcciones únicas donde se albergan ambas. Las viviendas varían de acuerdo a la capacidad económica, el uso y el origen étnico de los habitantes. Entre los familiares de migrantes a Estados Unidos es posible encontrar casas de “material” o cemento.

La calefacción se obtiene por medio de leña, la cual se consigue principalmente en los propios terrenos o en espacios convenidos por cada comunidad; los habitantes de la región se surten de este recurso, por lo general varias veces a la semana, aunque algunas familias cuentan con capacidad de almacenaje. Recientemente, algunas familias han comprado estufas de gas, por lo cual tienen que comprar el tanque para dicho combustible en alguna ciudad cercana y esperar a llenarlo en alguna de las escasas incursiones que hacen los camiones surtidores, o ir a la cabecera municipal a buscarlos directamente los días que transitan por ahí.

5.3.3 Servicios.

5.3.3.1 Energía eléctrica.

Todos los ejidos cuentan con energía eléctrica; sin embargo, el servicio es deficiente, pues con frecuencia se corta la corriente y puede tardar días en restablecerse.

5.3.3.2 Medios de comunicación y transporte.

⁶⁸ En el año 2009 algunos ejidos recibieron el apoyo en forma de cemento y de la mano de obra para instalarlo, en espacios que contaran con 4 paredes y un techo de cualquier material.

⁶⁹ En los tabulados básicos del Censo general de población y vivienda 2005 se consigna que el 66.89% de las viviendas cuenta con piso firme o de cemento y el 31.74% con piso de tierra (Monografía del Municipio de Calakmul, 2008).

La infraestructura de apoyo se ubica en dos ejes carreteros principales y una red de caminos rurales, que son utilizados por camionetas de transporte público o ‘combis’ que pertenecen a algún individuo de cada comunidad. El servicio comienza muy temprano, aproximadamente a las cinco de la mañana salen las combis de cada comunidad, llegando a la cabecera municipal –Xpuhil- a las seis o seis y media, o a Chetumal entre siete y ocho; el retorno comienza desde las 10 de la mañana y aproximadamente hasta las dos, cuando regresa la última combi, o por las tardes cuando vuelven de Chetumal, aunque en los últimos tiempos algunas combis hacen el recorrido varias veces al día. Asimismo existe un sitio de taxis que ofrece servicio a todos los ejidos del municipio, cobrando precios altos si consideramos los escasos ingresos de los pobladores –en la noche se encarece el servicio, los precios van de 100 pesos hasta 500 en los ejidos más alejados-.

Muy pocos habitantes de las comunidades tienen su propio vehículo, que suele ser utilizado también para dar fletes a precios muy elevados cuando se requiere, sobre todo en situaciones de emergencia relacionadas con cuestiones médicas. En cuanto a los caminos, éstos suelen estar en malas condiciones debido a la alta precipitación pluvial y al deficiente saneamiento de los mismos. La distancia de las comunidades a las ciudades más próximas (Xpuhil y Chetumal) puede ser relativamente corta o incluso tomar más de una hora; esto depende de qué tan lejana esté, de los medios de transporte con que se cuente, y de las condiciones en que se encuentren los caminos, dado que en época de lluvias suelen quedar devastados, pues se inundan y quedan con enormes baches, llegando incluso a ser intransitables para los vehículos que no cuentan con doble tracción.

En la región opera una radiodifusora concesionada a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas identificada como “La voz del corazón de la selva” (Gobierno del Estado de Campeche, 1999).

Como se han incrementado los migrantes en Estados Unidos, en los últimos años se establecieron en Xpuhil varias casetas telefónicas que se dedican también a transferir las remesas que envían los migrantes. También se cuenta con oficinas de Telecomm Telégrafos.

En cuanto a las instalaciones telefónicas, el ya mencionado documento titulado “Monografía del Municipio de Calakmul” (2008) indica que se cuenta con 82 sistemas de telefonía instalados en todo el territorio, algunos son satelitales, de Radio Acceso Múltiple

del Gobierno de Campeche, de Telmex o de servicio a celulares. Diversos ejidos cuentan con un teléfono satelital que se localiza en una vivienda encargada de dar el servicio a toda la población; sin embargo, muchos de ellos no sirven, en parte porque han sido objeto de descuido.

5.3.3.3 Salud.

El municipio cuenta con dieciséis unidades médicas -quince corresponden al primer nivel de atención y una al segundo nivel-; once están integradas al Instituto Descentralizado de Salud Pública (INDESALUD); un hospital y cuatro unidades rurales pertenecen al sistema IMSS-Oportunidades, una a la Secretaría de la Defensa Nacional y una al DIF. También se cuenta con 47 casas de salud ubicadas en diversos ejidos, y con 107 Promotores Asistentes rurales de Salud y 79 parteras (Arreola et al, op. cit.).

No todas las comunidades cuentan con una clínica; las que la tienen dan servicio a las comunidades aledañas. También existen brigadas integradas por personal médico de la Secretaría de Salud que recorren las comunidades frecuentemente. De no contar en las clínicas con los recursos necesarios, se traslada al enfermo al hospital de Xpuhil o a Chetumal. Por otro lado, en algunas comunidades se encuentra muy arraigado el uso de la medicina tradicional, principalmente en las comunidades que tienen integrantes indígenas, quienes conservan la consulta de curanderos, hierbateros o parteras. En cuanto a la actividad de las parteras, con el tiempo ésta ha disminuido mucho, y también el reconocimiento social en la región, en buena medida por los programas que, desde hace algunos años, lleva a cabo la Secretaría de Salud, donde el tema de la mortalidad materna es prioritario y se trabaja para disminuirlo. Se ha desarrollado un programa para certificar a las parteras en coordinación con la Secretaría, para lo cual se les ha invitado a participar en la ciudad de Campeche a jornadas formativas, lamentablemente son muy pocas las que han acudido.

La atención médica en el municipio resulta insuficiente y poco apta para resolver las necesidades de la población. Xpuhil tiene un hospital que cuenta con equipo escaso y especialistas insuficientes, debido a ello la población debe acudir a ciudades lejanas para atenderse, ya sea en el hospital de Escárcega, Hecelchacán, Chetumal, Campeche o Mérida. Es común que las enfermedades consuman el pequeño patrimonio de las familias y que

adquieran deudas importantes. Asimismo, en el 2004, el 97.57% de la población no estaba asegurada por ningún sistema de salud (idem). A pesar de que el Seguro Popular está destinado precisamente a la población más vulnerable del país y para ello han sido invertidas grandes cantidades de recursos del Presupuesto de Egresos de la Federación, la situación que se vive en Calakmul no se ha visto modificada en esencia, además de que hasta la fecha es bajo el nivel de afiliación que se ha alcanzado en la zona con dicho Seguro.

5.3.3.4 Educación.

Todas las comunidades tienen escuela inicial, preprimaria y primaria; pocas cuentan con telesecundaria y sólo hay cuatro Colegios de Bachilleres en el municipio.⁷⁰ Por lo general, los jóvenes que terminan la primaria tienen que trasladarse a las comunidades que cuenten con instituciones que ofrecen mayor nivel educativo; en algunos casos lo hacen diariamente y en otros de manera temporal, ya que se quedan a vivir en dichos lugares normalmente sólo de lunes a viernes y los fines de semana regresan a sus ejidos, esto mientras dura el ciclo escolar. Otra forma de recibir instrucción es mudándose a los internados que se encuentran en comunidades cercanas, cuyos costos son elevados para la mayor parte de la población.

A pesar de que el sur del municipio cuenta con un elevado porcentaje de habitantes hablantes de la lengua chol, la educación no se encuentra enfocada hacia esta población; por el contrario, dado que Campeche es una zona de habla maya yucateco, los maestros enseñan esta lengua a los estudiantes en una materia como parte del programa de educación bilingüe, y el resto del currículum se enseña en español, pasando por alto las características particulares de la zona. Esto provoca que la educación de los indígenas sea sumamente deficiente, ya que los niños aprenden el chol como primera lengua y se ven forzados a edades muy tempranas a aprender el español pero en condiciones adversas. En el nivel de secundaria y bachillerato se mezclan alumnos de todos los orígenes culturales, ya que son unas cuantas comunidades las que cuentan con este servicio, además de que la educación siempre se da en español.

⁷⁰ En Xpuhil, José María Morelos y Pavón – Civalito, El Tesoro y El Carmen II.

La calidad de la educación en Calakmul es deficiente debido a diversos factores, entre los que se encuentra que no existe un enfoque intercultural que se dirija realmente a las poblaciones campesinas que habitan la región; la mayor parte de los profesores viaja cada semana a sus lugares de origen para visitar a sus familias, lo que resta horas de clase; las familias no tienen suficiente capacidad económica para mantener a todos sus hijos en la escuela; no existen mecanismos eficientes para canalizar las quejas de los padres de familia respecto del cumplimiento de los maestros, por lo que se dan casos de maltrato o negligencia que permanecen sin sanción. Al parecer, existe una insuficiente capacidad de resolución de problemas en el ámbito educativo por parte de la institución encargada, pues se dan casos de ausencias prolongadas de maestros que no son subsanadas, ocasionando que los jóvenes pierdan clases además de que nadie asume la responsabilidad de lo que sucede mientras tanto, pues los alumnos deben seguir acudiendo a las aulas.

Las siguientes cifras nos permiten aproximarnos a la problemática. La tasa de deserción a nivel de bachilleres es de 27.24% en Xpuhil, 8.91% en Civalito y 20.41% en El Carmen II; en cuanto a la eficiencia terminal, es de 46.84%, 33.96% y 67.89% respectivamente. Por otra parte, sólo el 10% de los estudiantes de bachilleres obtienen una calificación de 7.5 o superior en el examen de evaluación nacional CENEVAL, situación que expresa el grado de desventaja que tienen estos alumnos para competir por un lugar para poder continuar sus estudios (idem). De por sí son muy pocos los que intentan continuar, y muchos menos quienes lo logran.

5.4 Perspectiva política.

A continuación, realizaré un breve recuento histórico sobre la forma como se fue desarrollando el proceso organizativo de la población asentada en el municipio, el cual desencadenó movilizaciones que obtuvieron logros importantes y que derivaron en la creación de organizaciones que han participado de la actividad política de la región. Asimismo, se presentan a los principales actores sociales que han participado en dichos movimientos organizativos.

5.4.1 Historia organizativa.

Como se explicó anteriormente, una parte importante de la población asentada en Calakmul arribó a la región en calidad de inmigrante buscando tierras para el cultivo. Poco a poco los grupos familiares fueron eligiendo los lugares donde establecerían sus asentamientos, buscando territorios fértiles y fuentes de agua para poder sobrevivir. A pesar de que la movilización campesina estaba motivada en cierta medida por las iniciativas gubernamentales que habían planteado esta estrategia para combatir los problemas agrícolas, una vez que la población se asentó en el nuevo territorio fue abandonada a su suerte por el Estado, el cual desapareció de la escena durante varios años al no invertir en la infraestructura indispensable para la sobrevivencia de la población.

Como ha sido planteado, las condiciones de vida en la selva son duras, especialmente para gente que proviene de otros ecosistemas y que no conoce el hábitat. La falta de agua es una realidad que ha confrontado fuertemente a la población que ha transitado por el territorio, además de que ha constituido un factor que ha frenado fuertemente el desarrollo de la región. Los habitantes hablan con frecuencia del sufrimiento que padecieron los primeros años, cuando tenían que recorrer grandes extensiones de selva a pie cada determinado tiempo, cargando sobre las espaldas los kilos de maíz que esperaban vender a cambio de unos cuantos pesos que les permitieran comprar los víveres básicos, como azúcar, sal, petróleo para alumbrarse, instrumentos para el trabajo –machetes principalmente-, ropa, aceite; insumos que regresaban cargando de la misma manera, caminando durante días, atentos a los peligrosos animales que silenciosamente se mueven a lo largo del hábitat selvático, con una botella de pozol y otra de aguardiente de caña, en grupos de tres a cuatro hombres. Esas mismas distancias tuvieron que recorrer cuando alguna persona enfermaba de gravedad, pues la tenían que llevar hasta el hospital en Chetumal o a Escárcega.

Poco a poco se fueron generando cambios. En un principio, la región tenía carácter de H. Junta Municipal y formaba parte de los enormes municipios de Hopelchén y Champotón, por lo cual la zona recibía muy poca atención gubernamental. Por otra parte, en la primera mitad de la década de los 80, se fue gestando un importante movimiento social a partir de la actividad de un sacerdote católico llamado José Martín del Campo, el cual pertenecía a la

corriente de la Teología de la Liberación,⁷¹ quien fomentó que surgieran comunidades eclesiales de base que “impulsaron importantes procesos autogestivos al interior de las comunidades rurales, mismos que fueron el motor de una coordinación a nivel regional sin la cual sería imposible comprender ciertos fenómenos organizativos que con posterioridad se forjaron en la región” (Ochoa, 2005:83).

Ochoa manifiesta que estas actividades contribuyeron notablemente a la organización interna de cada comunidad en tiempos tan difíciles como los de la colonización, además de que provocaron intenso intercambio entre los habitantes de distintos ejidos. Cada comunidad nombró representantes llamados ‘animadores’, quienes articulaban lo local con lo regional teniendo como centro la parroquia de Xpuhil. Las actividades religiosas estaban vinculadas con la reflexión sobre las precarias condiciones sociales y económicas en que se encontraban inmersos, por lo que la iglesia se convirtió en un centro de discusión sobre las principales problemáticas que aquejaban a los ejidos; sin embargo, asienta la autora que la intención del sacerdote Martín del Campo no era la de conformar un proceso organizativo que tuviera fines políticos. Las comunidades eclesiales de base contribuyeron entonces a lograr una identificación regional que fue más allá de lo religioso, lo cual “marcó un precedente de organización que años más tarde motivaría algunas de las más relevantes protestas y organizaciones sociales en la región” (Ochoa, op. cit.).

Por otro lado, el 23 de mayo de 1989 se estableció por decreto presidencial la Reserva de la Biosfera de Calakmul, la cual constaría de 723,185,125 hectáreas pertenecientes a los municipios de Champotón y Hopelchén –superficie que actualmente conforma parte del municipio de Calakmul-, con el fin de proteger sus vastísimos recursos naturales. A raíz de este nuevo *status* cambiaron algunas normas para el aprovechamiento de los recursos naturales así como dinámicas agrarias de la población, también fueron ignorados los

⁷¹ La Teología de la Liberación acude al método social de análisis genético estructural de las condiciones de desigualdad y subdesarrollo que padecen numerosas comunidades del Tercer mundo; para lograrlo incorpora elementos del marxismo, como la lucha de clases en tanto objetivo social, el capital como trabajo enajenado y la ideología como perspectiva condicionada por los intereses de clase; busca encontrar una salida práctica para que el pueblo pobre y oprimido logre su liberación a través de métodos pacíficos y de lucha, sin excluir la fuerza como último recurso. En Chiapas el obispo Samuel Ruiz fue el principal artífice de este movimiento religioso que contribuyó fuertemente, desde los años 60, a la lucha por la transformación de las condiciones de explotación de que eran víctimas los grupos indígenas. El método utilizado era arraigar la acción pastoral en las comunidades a través de la apropiación de la palabra, elaborando colectivamente una catequesis liberadora; para ello se formaron catequistas y diáconos indígenas que podían conducir la reflexión comunitaria en este sentido (Krauze, 1999).

procesos de colonización de la región, pues fueron reubicados algunos asentamientos ejidales que de pronto se encontraron formando parte de la zona núcleo de la Reserva. Estas transformaciones provocaron que el municipio recibiera recursos destinados a resolver problemas específicos de la zona, además de que atrajeron la inversión de diversos programas de investigación y apoyo financiados en gran medida por gobiernos y fundaciones extranjeras; sin embargo, esto mismo provocó la corrupción de las autoridades impidiendo que “realmente se sentaran las bases para generar un desarrollo acorde con las exigencias de conservar y proteger los recursos naturales, y crear las condiciones para la reproducción campesina bajo satisfactores básicos, en un ámbito de participación activa de todos los actores sociales” (idem: 98).

Poco a poco fue surgiendo la necesidad de crear una organización regional que fuera capaz de distribuir los recursos que eran destinados por el gobierno a la zona, fue así como surgió el Consejo Regional Agro-Silvopecuario y de Servicios de Xpuhil (CRASX), el cual muy pronto se convirtió en el brazo operativo del PRI, de tal forma que todos los proyectos y apoyos dirigidos hacia Calakmul dependían directamente de ellos (idem: 101). Lamentablemente, esta institución realizó un mal manejo de su cuota de poder dejando a los campesinos sin los beneficios proyectados para ellos. El sentimiento de una parte de la población es que el gobierno -municipal y estatal- a través de sus distintas instituciones ha incurrido en prácticas corruptas que han impedido el mejoramiento real de las condiciones de vida de la gente, pues se sabe de la existencia de múltiples recursos económicos a ellos destinados que jamás han llegado a sus manos.

Teniendo como marco estas cuestiones políticas, luego del continuo trabajo organizativo y de intercambio que se siguió suscitando a través de las comunidades eclesiales de base, llegó un momento en que surgió una movilización que alcanzó dimensiones regionales al haber logrado la participación coordinada de personas de la mayoría de los ejidos. En los primeros días de mayo de 1995, en medio de un largo periodo de sequía, cientos de campesinos organizados llevaron a cabo una marcha que comenzó en el ejido Dos Lagunas –cercano a la frontera con Guatemala- y culminó con un plantón en Xpuhil, cerrando la carretera que va de Escárcega a Chetumal. El objetivo era cobrar visibilidad ante las autoridades gubernamentales. La demanda consistía en obtener los servicios públicos básicos, principalmente el agua, coincidiendo en la fecha con la principal fiesta indígena

relacionada con la petición de lluvias a las entidades sobrenaturales, la fiesta de la Santa Cruz. Luego de una primera negociación se logró que acudiera a Xpuhil el entonces gobernador en turno del estado de Campeche, quien dialogó sólo con los líderes, pero debió hacerlo directamente con 200 personas -campesinos representantes de los ejidos-. En una reunión donde el gobernador se encontraba en el centro, tomó el agua sucia que le ofrecieron los campesinos. El gobernador propuso la creación de una organización que se convirtiera en su interlocutora, con lo cual se formó el Consejo Regional Indígena y Popular de Xpuhil (CRIPX), con representantes de diversos ejidos.

Lamentablemente, lo que siguió para la organización con el paso del tiempo ha sido la desconfianza, pues se ha visto atacada y disminuida progresivamente en la participación campesina, siendo objeto de suspicacias y dudas cada vez más arraigadas por algunos grupos.

Posterior a estos acontecimientos, se creó el municipio de Calakmul por decreto presidencial, el 31 de diciembre de 1996, por lo que sólo ha tenido cinco presidentes municipales contando a Miguel Gutiérrez Sánchez que gobierna actualmente, cuyo periodo es del 2009 al 2012. La mayoría de ellos ha formado parte del PRI, con la excepción de Luis González Camaal que pertenecía a la coalición PRD-PT y que gobernó de 2006 a 2009. Él fue elegido dentro de la coyuntura de las elecciones presidenciales, donde Andrés Manuel López Obrador era una figura muy conocida por la población campesina, pues llegó a ir hasta Xpuhil y prometió cambios importantes en caso de ser elegido presidente.

5.4.2 Instituciones.

Entre los principales actores, se encuentran los campesinos habitantes de los ejidos, los cuales son representados por los comisarios ejidales y municipales elegidos democráticamente por las asambleas comunitarias. Éstas autoridades hasta el momento no han tenido poder real para superar los problemas que afectan su vida cotidiana, tales como el grave problema de la comercialización de sus productos o la escasez de agua, los cuales han limitado fuertemente el desarrollo local.

Por otra parte, las diferentes iglesias tienen un papel discreto pero de gran influencia. Se reconocen seis grupos con presencia importante: católicos, Testigos de Jehová, Bautistas, Evangélicos y Pentecosteses. Arreola et al (op. cit.) catalogan a los primeros tres como los

de mayor influencia, y a los últimos dos como de baja influencia, mientras que los Evangélicos tienen una influencia media. La presencia de estos grupos se registra desde los años 90, provocando importantes divisiones y conflictos al interior de los ejidos; sin llegar a registrarse situaciones violentas como las que han sucedido en Chiapas.

Otras organizaciones sociales que se han ido conformando a través del tiempo – además de la CRASX y el CRIPX- son la Sociedad Cooperativa *Säkajel ti matyel* -Amanecer en el Campo-, los Fondos Indígenas, además de organizaciones sectoriales como las productoras de miel, pimienta, chicle y picante (Arreola et al, op. cit.:14).

Asimismo, numerosas instituciones de diversa índole han realizado trabajo en la región, desarrollando proyectos involucrados en diversos ámbitos. En relación con el trabajo arqueológico de los sitios del municipio se encuentra el INAH y el Centro de Investigaciones histórico sociales de la Universidad Autónoma de Campeche.

Diversas Asociaciones Civiles desarrollan proyectos de educación ambiental, alternativas productivas, agroforestería, apicultura, cultivos de cobertura, abono verde, letrización, ecoturismo, Unidades de manejo y aprovechamiento sustentable de la vida silvestre (UMAS). Tales como: Naturaleza Compartida AC - NACOM, Centro de asesoría interdisciplinario para el apoyo rural y urbano - CAIPARU, Pronatura, Biocenosis AC o la Fundación Mac Arthur con proyectos de manejo sostenible, cacería cinegética, monitoreo y estudios de poblaciones. Se encuentran también Organizaciones sin fines de lucro, como Servidores Turísticos de Calakmul y Bosque Modelo. Asimismo, Conservación Internacional participa con proyectos enfocados en el desarrollo sustentable (Arreola et al, 2004).

Por otra parte, la Dirección de la Reserva ha desarrollado proyectos de conservación e investigación relacionados con la prevención de incendios forestales, educación ambiental y difusión, investigación y monitoreo biológico, apoyo al proyecto sobre el jaguar, desarrollo social, planificación eco-regional de manejo de tierras, agricultura orgánica y reforestación, algunos de ellos con fondos otorgados por la Fundación Ford.

También los centros académicos que han realizado investigación en la región son el Centro de Investigaciones Científicas de Yucatán (CICY), el Colegio de la Frontera Sur (Ecosur), la Universidad de Clark, la Universidad de Stanford, la UNAM, las Universidades de Quintana Roo y de Campeche (México: Reserva de la Biosfera de Calakmul, 2002).

El diagnóstico realizado por Arreola, Delgadillo, López y García (2004) indica que existe fuerte desconexión entre los proyectos desarrollados por las diversas instituciones que trabajan en la región, además de que no se han generado alianzas entre los diversos actores participantes, por lo que no existen acciones coordinadas que coadyuven al desarrollo local. No se cuenta con un plan estratégico de desarrollo que permita a los actores “adoptar nuevas estrategias de gestión que superen la dependencia de las ofertas erráticas de inversión de las instituciones, que identifique los recursos externos que se necesitan sobre la base de los recursos propios y los oriente en la generación y el fortalecimiento de capacidades tecnológicas, administrativas, de planeación, gestión y organización” (idem: 71).

5.4.3 Organización política del municipio.

El territorio que comprende el municipio está organizado a través de cuatro Centros Integradores, ubicados en los ejidos de Constitución, Josefa Ortiz de Domínguez (Icaiché), Ley de Fomento Agropecuario y José María Morelos y Pavón (El Cibalito); todos ellos tienen escuela secundaria, biblioteca, centro de salud con un médico de planta, una ambulancia y una patrulla; y se espera que en poco tiempo cuenten también con un centro de desarrollo comunitario, un parque, cancha de usos múltiples, campo deportivo, cementerio, basurero y oficinas de gobierno. El objetivo de los Centros es que a través de dicha infraestructura se atienda a la población de los ejidos más cercanos, así como también tener un control más certero de lo ocurre en ellos. Existen otros ejidos que también cuentan con infraestructura importante para la atención de otros ejidos alrededor, tal es el caso de El Carmen II o de Ricardo Payró Gene, los cuales tienen también centro de salud, telesecundaria o Colegio de Bachilleres.

Hasta el momento se ha presentado la primera sección del trabajo que corresponde a los diversos contextos: el histórico, regional, de discusión teórica y etnográfica. A continuación se presentará la segunda parte que corresponde al análisis etnográfico de los datos obtenidos durante el trabajo de campo con los choles.

SEGUNDA PARTE.
CONTEXTO ETNOGRÁFICO.

6. EL TIEMPO CHOL.

Con este capítulo da inicio la parte dedicada al análisis etnográfico, el cual ha sido realizado principalmente en el ejido El Carmen II, aunque también se ha pretendido construir una perspectiva regional que integre a los ejidos de la región que cuentan con población chol.

Uno de los cuestionamientos que ha guiado este trabajo se refiere a los contenidos del conocimiento en la sociedad chol de Calakmul, los cuales tienen una dimensión social, cultural e histórica ineludibles, pues existen en la medida en que son experimentados y contruidos a través de la experiencia colectiva y dentro de la vida cotidiana de un grupo en particular, ubicado en un contexto específico. Como gran parte de los trabajos etnográficos que anteceden éste, comenzaré presentando las dimensiones fundamentales que estructuran y organizan la experiencia humana, las cuales se refieren al tiempo y al espacio; posteriormente continúo introduciendo las características principales de la persona chol y las relaciones que ésta establece con el resto de seres que habitan el cosmos.

El objetivo de este capítulo tiempo es acceder a la experiencia del tiempo vivido entre los choles, la cual es en buena medida intersubjetiva pues está mediada por la cultura, por la construcción colectiva que se realiza de ella a través de la vida cotidiana. Al respecto, Maurice Halbwachs menciona que “el tiempo no es real excepto en la medida que tiene un contenido, es decir, que ofrece una materia de eventos al pensamiento. Es limitado y relativo, pero tiene una realidad plena” (2004: 129). Es así como la experiencia existencial está relacionada directamente con los eventos que cobran vida teniendo como fondo la dimensión temporal. A continuación presento los principales ejes que operan como marcadores temporales en la vida cotidiana chol.

El transcurso del tiempo en la vida cotidiana chol está marcado en buena medida por la relación con la naturaleza, la cual se manifiesta con relativa estabilidad, por lo que es posible identificar ciclos que se repiten periódicamente y que determinan las actividades de

la gente, dedicada en gran medida a la agricultura y con menor frecuencia a la cacería.⁷² A pesar de que a través del tiempo los ciclos agrícolas se han visto trastocados pues el medio ambiente se ha ido mostrando en un fuerte proceso de transformación probablemente debido al cambio climático y a la acción humana en general, la gente identifica esas regularidades que le permiten tener cierto control sobre lo que sucede en su entorno, basándose en buena medida en el profundo conocimiento que tienen sobre sus diversas manifestaciones a lo largo de los ciclos de cambio y renovación,⁷³ aunque especialmente a partir del vínculo que procuran establecer con las entidades sobrenaturales que habitan el mundo chol,⁷⁴ a partir del principio de reciprocidad, de donde es posible tener ciertas expectativas respecto de lo que puede suceder en las circunstancias inesperadas y negativas que se suelen presentar. Considero que estos dos factores marcan de forma muy importante el sentido del tiempo que tienen los choles, y agregaría también un tercero, que se refiere a momentos y circunstancias específicas que marcan los ciclos de vida de las personas. A partir de estos elementos la gente va construyendo el sentido de su mundo y toma decisiones pertinentes que tienden al aprovechamiento de los recursos de su medio ambiente de la mejor manera posible, así como también los lleva a realizar ciertas actividades –principalmente rituales– en momentos específicos con el objetivo de relacionarse adecuadamente con las entidades sobrenaturales y obtener beneficios.

Respecto al primer punto, me refiero al conocimiento sobre los tiempos y espacios donde es posible encontrar las distintas especies animales que habitan la selva, los ciclos reproductivos de éstas, los rastros que dejan a su paso (sonidos, olores, huellas en la tierra),

⁷² La agricultura constituye la principal actividad de subsistencia; sin embargo, la cacería también es desarrollada de forma constante por una buena parte de los miembros de la comunidad llegando a proveer de carne los hogares. Se trata de una actividad masculina desarrollada por quienes se sienten inclinados a realizarla; es posible que se internen en solitario en la selva acompañados por un rifle o una carabina, tanto de día como de noche dependiendo del animal que estén persiguiendo, aunque también ocurre con frecuencia que se organizan varias personas en una batida, integrada principalmente por miembros de una misma familia o por amigos cercanos. Otra forma de obtener presas es a través de la realización de trampas. Los choles saben en qué tiempo es posible encontrar qué tipo de animal, situación que se relaciona en parte con el ciclo agrícola, pues los animales acuden a los sembradíos esperando consumir los frutos de las cosechas, y si los campesinos no están alertas pueden ver seriamente depredados sus campos. Los animales que se pueden obtener son: puercos de monte, venados, tepezcuintles, tereques o agutíes, armadillos, chachalacas, pavos de monte, faisanes, loros, e incluso culebras de cascabel que también llegan a ser ingeridas por algunas personas.

⁷³ Cabe mencionar que no se le otorga mucha importancia al conocimiento que han desarrollado los choles sobre el funcionamiento del mundo, pues no se le otorga poder; el poder está colocado en los seres sobrenaturales.

⁷⁴ Las características de estos seres será analizado en el próximo capítulo, titulado “El espacio o los habitantes no humanos del mundo”. Mientras que las características del mundo chol se irán volviendo explícitas en el transcurso de todo el texto.

sus necesidades y peculiaridades alimenticias, así como también las características que tienen los animales que son reproducidos en el solar. También distinguen los lugares donde viven las distintas variedades vegetales que existen en su hábitat y las características de éstos, las propiedades útiles que tienen para las personas.⁷⁵ Respecto a las variedades que se encuentran en sus solares o milpas, saben cuándo es el tiempo para la siembra, para la limpia y para la cosecha.

Llevan a cabo la observación del cielo diurno, pues distinguen los distintos tipos de nubes, aquellas que traen la lluvia, las que traen el frío o el *uch*;⁷⁶ perciben el transcurrir del día por la posición del sol en el firmamento, y el transcurrir del año por la intensidad de su calor; sobre el cielo nocturno su referente lo constituyen particularmente las fases de la luna. También observan los periodos del año en que aparecen los vientos –con diferentes intensidades-, la lluvia, los rayos o los truenos; algunas manifestaciones de su mundo cuando se encuentra cobijado bajo el manto de la noche, especialmente algunos sonidos que denotan ciertas presencias.

En cuanto a la relación con las entidades sobrenaturales, dentro del calendario anual existen períodos específicos que marcan los momentos donde las personas católicas se relacionan con ellas, ya sea a través de celebraciones con participación colectiva, u otras más de índole privada y familiar, pero que son realizadas de manera simultánea por el colectivo. En este sentido, el transcurrir del tiempo se encuentra aparejado con la celebración de las fiestas o *k'in*, las cuales se relacionan con los ciclos reproductivos manifiestos en todo lo viviente. Cabe mencionar que la palabra *k'in* también significa día y sol, con lo que se hace referencia al transcurrir del tiempo.

A continuación, describiré de forma general cómo se desarrollan las actividades durante el año en una secuencia temporal a partir de los elementos recién planteados, entretejiendo unos con otros en un intento por plantear un panorama más completo.

⁷⁵ Tales como medicinales, para la construcción de casas, como alimento de personas o animales, para ornato, leña, cestería, entre otras.

⁷⁶ Para mayor explicación, ver nota de pie de página número 98.

6.1 El calendario anual, la agricultura y las fiestas.

Tomo como punto de partida el mes de diciembre, pues es cuando se comienzan a preparar los terrenos que serán aprovechados para sembrar la próxima milpa y también el próximo chilar.

El maíz es el alimento base en la dieta chol⁷⁷ y constituye la sustancia de que están formados los hombres.⁷⁸ El maíz es ingerido de manera cotidiana en forma de tortilla –*waj-*,⁷⁹ pozol –*sa'*-,⁸⁰ atole –*ul-*,⁸¹ tamal –*waj-*,⁸² elote –*wajtan-*.⁸³ El chile jalapeño es el principal cultivo comercial –y en la mayoría de los casos es el único-,⁸⁴ por lo cual constituye un ingreso importante para las familias en la medida en que se le puede intercambiar por dinero, el cual se utiliza para comprar cosas que se necesitan y que no se pueden producir.⁸⁵

⁷⁷ Morales Bermúdez (1984) menciona que “no es casual que el ciclo de su vida –de los choles- esté ordenado por el maíz: tiempo de rosadura, tiempo de siembra, tiempo de limpia, tiempo de cosecha; fiesta del maíz nuevo, fiesta del sembrar y el cosechar. El alimento es el maíz” (idem: 116).

⁷⁸ En el Popol Wuh se menciona que los humanos actuales fueron creados a partir del maíz: “He aquí que se conseguía al fin la sustancia que debía entrar en la carne del hombre construido, del hombre formado; esto fue su sangre; esto se volvió la sangre del hombre; esta mazorca entró en fin (en el hombre) por los Procreadores, los Engendradores” (1986:101).

⁷⁹ Además de las tortillas de maíz, se hacen combinaciones con frijol. Cuando se trata de familias grandes, diariamente las mujeres dedican buena parte de su tiempo a la elaboración de este alimento, pues tienen que preparar el maíz nixtamalizado, luego lo muelen, lo tortean para darle la forma redonda y lo cocinan en el fogón. Cuando por alguna razón la gente no puede acompañar sus alimentos con tortillas, consideran que ha faltado algo y que no han comido bien.

⁸⁰ El pozol se obtiene del maíz molido que se disuelve en agua; puede ser dulce (*tsaj*) o agrio (*paj*); puede prepararse sólo o combinado con cacao (*xäbäl sa'*) o con camote (*ajkum sa'*)

⁸¹ El atole sólo se prepara con maíz nuevo, el primero que se obtiene de la cosecha y que todavía está tierno.

⁸² Hay tamales que se hacen mezclando la masa con frijol tierno (*xajku*), otros rellenos de la carne de algún animal, como pollo, puerco o guajolote. Generalmente los tamales son preparados durante el tiempo de alguna celebración, como la fiesta de muertos o el cumpleaños de alguna persona, aunque también se preparan en otras ocasiones.

⁸³ Los elotes se suelen cocinar hervidos, asados directamente en el fogón o cocidos lentamente entre las cenizas conservando sus hojas como envoltura, también se suelen ingerir en los caldos, alimento preferido de los choles.

⁸⁴ La producción de miel constituye otra fuente de ingresos para la región, sin embargo son pocas las personas que se dedican a esto en comparación a la abrumadora mayoría que se dedica a sembrar chile jalapeño. Algunas personas mencionaron que tienen miedo a los ataques de las abejas y por eso no se dedican a ese negocio; otras comentaron haber tenido panales durante algún tiempo, aunque por descuido o falta de recursos dejaron de alimentar a las abejas y éstas terminaron escapando.

⁸⁵ En realidad la mayoría de la gente obtiene pocos ingresos de la cosecha de este producto, pues el kilo no suele pasar de \$3.50. Mientras que el agricultor tiene que pagar a las personas que recogen el producto -aproximadamente \$40 pesos por arpilla-, y cuando el chilar se encuentra lejos de la carretera también paga a una camioneta para que lo traslade al ejido a donde lo recoge un tráiler, con lo que paga entre \$20 y \$25 por arpilla.

El trabajo comienza con la roza o chapeo del terreno (*chobal*), aunque se realiza con poca intensidad debido a que se llevan a cabo numerosas fiestas en diciembre,⁸⁶ además de que está concluyendo el ciclo del chile jalapeño⁸⁷ y el del maíz tornamilpa está en proceso,⁸⁸ situaciones que les han requerido de esfuerzo constante durante los últimos meses. El chapeo es una actividad muy demandante físicamente por lo cual aprovechan los meses fríos para realizarla, de lo contrario, en la medida en que avanzan los meses del año el calor se va haciendo presente llegando a temperaturas bastante elevadas, y el desgaste físico también va en aumento. Se puede comenzar con esta actividad en diferentes momentos dependiendo del tamaño del terreno que se piense sembrar, de qué tan alto se encuentre el monte en ese lugar y de qué tan lejos esté el terreno elegido respecto del pueblo,⁸⁹ pues es posible que requiera de mayor o menor inversión de trabajo.

Aproximadamente a partir de los once ó doce años de edad, los muchachos comienzan a sembrar sus propios chilares, por lo cual deben hacerse cargo de todas las partes implicadas en el proceso. En cuanto a la milpa, ésta se empieza a sembrar con regularidad cuando el hombre se convierte en cabeza de familia; sin embargo, antes de que eso suceda, el joven también acompaña y ayuda con regularidad a su padre en esta tarea desde que cuenta con seis u ocho años de edad aproximadamente, por lo que paulatinamente va adquiriendo conocimientos al respecto. Es así como al comenzar el nuevo ciclo cada varón elige el terreno donde quiere sembrar dentro de las hectáreas de su posesión o las de su padre - aunque también se llegan a prestar terrenos entre familiares o amigos- y se dirige todos los días desde muy temprano a realizar su trabajo durante varios meses. En algunas ocasiones, los hombres de una misma familia y también aquellos con quienes se tienen buenas relaciones, se ayudan e intercambian días de trabajo, los cuales se contabilizan rigurosamente para ser devueltos.

⁸⁶ Se realiza la fiesta de la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre con su respectivo novenario previo, más tarde se organizan las 9 posadas, la fiesta del 24 y del 31, las cuales son reuniones donde se comparte con la familia extensa, se consume mucho alcohol y termina hasta el día siguiente.

⁸⁷ Para este tiempo muchas personas han realizado ya el tercer y último corte de chile, o quienes han decidido vender el fruto ahumado se dedican a cocerlo en grandes hornos ubicados en los mismos solares. Con esto, sólo resta recolectar los últimos frutos para extraerles las semillas (*p'o' ich-* capar chile) y utilizarlas en el siguiente ciclo.

⁸⁸ Dependiendo de las lluvias, se puede sembrar en noviembre o diciembre.

⁸⁹ Todos los ejidatarios recibieron 40 hectáreas como dotación, de las cuales dos se encuentran muy cerca del centro de población ejidal, mientras que el resto se encuentra a distancias variables, que pueden llegar aproximadamente hasta los ocho kilómetros, ya cerca de la mensura con los ejidos vecinos.

Por otro lado, el 15 de enero se lleva a cabo una de las celebraciones más importantes en el calendario festivo religioso, se trata de la fiesta del Señor de Tila, quien es un Cristo negro que habita en el Santuario que lleva ese mismo nombre,⁹⁰ ubicado en la cabecera del municipio de Tila en la sierra norte de Chiapas. Su fiesta se realiza de forma monumental pues se congregan peregrinos provenientes de diversos lugares, algunos indígenas y otros mestizos. Los choles cuentan que cuando vivían en Chiapas siempre celebraban esa fecha, y desde que se establecieron en Calakmul se han esforzado por continuar realizándola en el nuevo territorio, aunque no siempre lo han logrado. Hace unos cuantos años – aproximadamente en el 2005-, en medio de un periodo prolongado de sequía que ya había durado varios ciclos, los *tatuchob*⁹¹ de varios ejidos⁹² se encontraban reunidos en la fiesta de la Virgen de la Candelaria, en el ejido de ese mismo nombre, cuando comenzaron a discutir sobre la razón que podría subyacer a los acontecimientos tan adversos, y llegaron a la conclusión de que el motivo era que se estaban alejando de la tradición heredada por sus anteriores, habían dejado de hacer algunas fiestas pues la gente había perdido el interés, además de que varias familias se habían convertido al protestantismo, por lo que las entidades encargadas de proporcionarles la lluvia también estaban respondiendo de acuerdo a ese abandono y desinterés.

“Cuando llegamos a Campeche ya empezamos a hacer lo que es el fiesta ya, cada año, cada año. Entonces como cuando llegamos, primer no había sequía. Todo el tiempo siempre llueve cada año. ¡Pero productos cómo crecen!, frijoles, maíz, chihua, siempre pega todo, no había plaga como ahorita. Ahorita ya hay mucha plaga para el cultivo, anterior no, es que siempre ha llovido bastante. Hasta que lo vimos que cuando ya empezaron a formar otra religiosa, entonces la gente ya no se junta, ya no hacen la fiesta como debe ser, como anterior, ya llega la gente muy poco”.

⁹⁰ Para comprender la importancia del Señor de Tila en la historia chol, ver Monroy Valverde (2004) y Manca Cerisey (1994), las cuales están reseñadas en el tercer y cuarto capítulo de este trabajo.

⁹¹ Ancianos encargados de encabezar las fiestas colectivas; ellos inician en la madrugada un ritual que se llama *otsan nichim* o “meter promesa”. En él enumeran las peticiones del colectivo y con sus rezos se dirigen directamente a las entidades sobrenaturales para pedirles, de acuerdo con las necesidades de su grupo. También se nombran *ñoxob* –ancianos- o *pasaros*. Sobre el papel de estos personajes se tratará a más profundidad en el capítulo titulado “Especialistas en el tratamiento de las enfermedades”.

⁹² Los ejidos que suelen participar en la organización de la fiesta son Manuel Castilla Brito, La Virgencita de la Candelaria, El Manantial, Niños Héroe, El Carmen II, Nuevo San José, Tambores de Emiliano Zapata, Dos Lagunas Sur, Dos Naciones, Guillermo Prieto y El Sacrificio.

Los ancianos concluyeron que debían retomar las celebraciones colectivas, por lo que iniciaron una campaña de movilización y concientización de la gente a lo largo del territorio chol en Calakmul, y lograron una participación insólita de numerosos ejidos que decidieron financiar el viaje de los ancianos a Tila para meter promesas con el fin de comunicarse directamente con el Señor que ahí habita, presentándole una por una las peticiones de sus compañeros, especialmente en lo referente a la agricultura y a la salud. Desde el tiempo en que se retomó de nueva cuenta la celebración de la fiesta en Tila –en el año 2005- hasta la fecha, se ha seguido realizando de la misma manera, e incluso se extendió el mismo procedimiento para la celebración de la fiesta de la Santa Cruz, el 3 de mayo, y los choles aseguran que la lluvia los sigue visitando.

Unos días antes de la fiesta, los *tatuchob* se reúnen de madrugada para iniciar sus rezos en la capilla adjunta al Santuario, encendiendo velas que han sido compradas en Tila con los recursos de la colectividad; también llevan incienso y varias ofrendas que son encargadas específicamente por algunos habitantes de Calakmul. Algunas personas que acompañan a los viejitos se encargan de leerles los nombres de las personas que han apoyado el viaje, para que pidan específicamente por las necesidades de cada uno de ellos. A la madrugada siguiente se vuelven a reunir para subir el cerro que está frente al Santuario, donde se encuentra la cueva de San Antonio y una enorme cruz donde realizan de nueva cuenta el ritual. En el cerro tienen más libertad de acción, ya que no son restringidos por los encargados de la iglesia, quienes no permiten que la gente tome trago al interior y tampoco les deja prender velas frente a la imagen principal de la iglesia, pues temen que se ponga negra con tanto hollín generado por las velas quemadas.

El ascenso al cerro comienza aproximadamente a las 5 de la mañana, cuando aun no amanece. Los ancianos se detienen en cada una de las cruces que encuentran en su camino para besarlas, tocarlas y en seguida tocar sus propias cabezas, llevándose así la bendición que emana. También aprovechan para azotarse el cuerpo levemente con ramas de ruda, especialmente las piernas, pues dicen que eso les sirve para evitar el cansancio generado por la subida. En la cumbre está una cruz enorme que domina todo el panorama. Ahí se detienen a ofrendar sus rezos largamente, vaciando trago al suelo para dar de beber a Nuestra Santa Madre Tierra, también llamada Bendita Tierra –*lak ch'uj ña*-. De nuevo dirigen sus plegarias, dando nombre tras nombre y encargo tras encargo de las personas que

se los han pedido, lo mismo en relación a la cosecha o a la salud de los miembros de la familia. Posteriormente, ya ebrios, acuden a la cueva que se encuentra a un costado del cerro un poco más debajo de la cruz, donde hablan sin tapujos a la deidad y vacían todo el dolor de su corazón.

De regreso llevan algunas de esas mismas velas a medio uso para prenderlas en Calakmul y terminar la celebración en la comunidad que ha sido elegida, en medio de una congregación multitudinaria con personas provenientes de los diversos ejidos participantes. Junto con la fiesta colectiva, la gente participa del viaje de los ancianos con una cooperación que también tiene expectativas en el ámbito privado y familiar. El mes de enero son realizados diversos rituales encabezados por los *tatuchob*, los cuales comienzan en la iglesia de los ejidos y terminan en los altares de los hogares, en algunas ocasiones se realiza con velas que han sido traídas de Tila, pero si esto no ha sido posible se realizan con velas compradas en la localidad. La gente se dirige a los ancianos y les comenta sus necesidades específicas respecto de cada uno de los miembros de la familia, de sus actividades particulares, de sus animales, de sus cultivos y demás posesiones, en una especie de comunicación a través de la cual piden permiso para las actividades que realizarán durante el año, y también piden protección.

Por su parte, los ancianos se comunican con el Señor de Tila a través de rezos, le comentan y le piden que los escuche, que les de lo que piden. Los choles consideran que esta protección se tiene que renovar cada año, siendo el mes de enero el tiempo privilegiado para ello, en la medida en que varios ciclos están comenzando por esas fechas y se espera que se desarrollen de manera propicia.

“Mejor es hacerlo cada año, cada año, en enero, cuando estamos preparando la tierra pa’ la siembra, pal maíz y el chile. Si metemos la promesa, así ya estamos pidiendo que nos cuide, que no haya enfermedad, que no haya problema”

Durante el tiempo que dura la fiesta, está prohibida cualquier actividad en el monte. También existen algunas prohibiciones para las mujeres al interior de sus casas, como la de lavar ropa. Si la gente no hace caso es posible que sobrevenga algún castigo en forma de un percance durante el trabajo, como un palo que se caiga encima de la persona, una caída, o una cortada con el machete. Esta prohibición constituye una regla para todas las fiestas que se realizan durante el año.

Posteriormente, en marzo o abril se hace la celebración de la semana santa, según caiga la fecha en el calendario. Dependiendo de quienes estén dirigiendo la parroquia de la iglesia católica ubicada en Xpuhil –cabecera municipal-, se da un mayor o menor acercamiento de los sacerdotes respecto de las celebraciones que llevan a cabo las personas en los ejidos. Por ende, se da una mayor o menor influencia en lo que cada comunidad realiza para esas fechas. Cuando no hay presencia de los sacerdotes católicos la gente se organiza para hacer un novenario de rosarios previo a la celebración, y el viernes santo el catequista encabeza la ceremonia emulando el ritual católico, salvo en la parte de la consagración de la hostia y de su repartición entre los presentes, pues no tiene la investidura para hacerlo. Sin embargo, cuando algún sacerdote ha llegado a estar presente, se realiza una ceremonia muy elaborada con la representación de las estaciones que siguió la pasión de Cristo cargando su imagen en procesión a través de un circuito que recorre las calles principales de los ejidos. En ambos casos la fiesta siempre termina con una comida colectiva, en la cual las familias de todos los participantes contribuyen para la procuración y preparación de los alimentos. De nueva cuenta durante la fiesta existe la prohibición de acudir al monte, pues podría sobrevenir algún castigo.

Respecto del ciclo agrícola, una preocupación importante durante ese periodo es alcanzar a quemar el terreno antes de que comiencen las primeras lluvias, pues de no hacerlo así las hierbas que han sido arrancadas ya no se quemarán bien y entonces no podrán sembrar como lo habían pensado, pues la semilla no produciría frutos como es debido; es por eso que la gente se tiene que apurar para terminar de rozar. Aproximadamente desde mediados de abril y hasta mediados de mayo se realiza la quema de los terrenos; a lo largo de los kilómetros del municipio se miran fuertes humaredas dispersas todos los días. También las autoridades municipales establecen un periodo para la quema, el cual debe ser respetado para no ser merecedores de una multa.

En los días previos al mes de mayo, los *tatuchob* de varios ejidos se dirigen a Tila para meter promesas de nuevo⁹³ con el fin de hacer peticiones específicamente respecto de los ciclos del maíz y del chile que están por comenzar. La preocupación principal se refiere a si caerá la lluvia justa para que los cultivos sobrevivan la temporada completa -es decir, si no

⁹³ Previamente, se realizan reuniones con cierta periodicidad donde acuden los representantes de los ejidos participantes -que son los mismos que acudieron a la fiesta del Señor de Tila-, y se ponen de acuerdo sobre los pormenores de la fiesta, además de que colectan la cooperación de la gente.

habrá sequía o lluvias desmedidas-, si se generarán frutos sanos y en cantidad adecuada para las familias. Luego de hacer el ritual en el Santuario y en la cueva de San Antonio, regresan a Calakmul y concluyen la fiesta de la Santa Cruz el 2 de mayo en un ejido previamente definido donde se realiza la concentración de los distintos ejidos. El mero día de la fiesta los católicos de cada ejido hacen una celebración particular dentro de los límites de su territorio, acercándose a los yacimientos de agua o a las cuevas que ahí se encuentren, para lo cual se ocupan las velas que han sido encendidas en Tila y que han sido adornadas con flores rojas para la ocasión.

“La fiesta de mayo es muy importante, siempre tenemos que ir a pedirle a nuestro Señor que nos dé lluvia para nuestro maíz, para nuestro frijol, nuestro chile. Ahora los viejitos se van hasta Tila para meter nuestras promesas, después vienen y acá terminamos la fiesta. Los que saben dicen que se le debe pedir poquito, sólo un vaso o dos, porque si se le pide una cubeta, entonces cae mucha lluvia y mata nuestra siembra, la acaba con la lluvia, con el huracán. Así sabe la gente de antes”.

En el ejido El Carmen II, esta fiesta se suele llevar a cabo en la iglesia y se concluye en el arroyo, aunque últimamente se ha concluido en un yacimiento de agua que fue encontrado a partir de una excavación realizada por un tractor, acción que formó parte de un proyecto de riego por goteo. Como la gente vio que no se secaba, comenzó a darse cuenta de que estaba vivo y que ahí vive el dueño del agua. En la fiesta se pide la bendición para las semillas de maíz y de chile que pronto serán sembradas, se llevan también otras semillas y frutos y se colocan frente al altar; también se pide lluvia suficiente y oportuna para que culmine favorablemente el ciclo agrícola, que no aparezcan las plagas y tampoco los huracanes. Asimismo, los ancianos realizan desde muy temprano un ritual en torno de una cruz de cedro ubicada afuera de la iglesia; ahí dan de beber trago a la tierra que se encuentra alrededor de la cruz, también le ofrecen incienso, flores y prenden velas de cera de monte; al interior de la iglesia se realiza otro tanto. Los rituales que llevan a cabo los *tatuchob* están destinados a los dueños que habitan el espacio -el cosmos chol-; la relación entre los humanos y los dueños será tratada en el próximo capítulo.⁹⁴

⁹⁴ Page Pliego (2002:134) menciona que “la Santa Cruz es considerada como un pasadizo o puerta, punto de comunicación y acceso entre los espacios sobrenaturales y el espacio temporal humano”. Por su parte, Pitarch (2006: 112) menciona que “aquello que pasa a través de la cruz es la sustancia inmaterial de los alimentos, lo

La siembra de maíz (*pak'*) inicia una vez que han comenzado las primeras lluvias, cuando la tierra se suaviza y está húmeda de nuevo; esto sucede aproximadamente a finales de mayo e inicios de junio, y tiene que coincidir con los días en que la luna está creciendo o está llena, pues esa situación potencia los procesos de crecimiento y garantiza que la milpa crezca de forma adecuada.⁹⁵ Los miembros de las familias se suelen poner de acuerdo sobre el día en que realizarán la siembra, ya que procuran llevarla a cabo en un solo día y requieren ayuda. Debido a esto, días antes comienzan a circular las invitaciones entre los miembros de la familia o las personas más allegadas esperando que accedan a colaborar; el favor les será devuelto cuando reciban la ayuda en su propia siembra de maíz. Terminada la tarea, los dueños de la siembra ofrecen comida y trago a los trabajadores como pago en agradecimiento. El día de la siembra, los hombres implicados en dicha actividad tienen prohibido comer carne de res y de borrego, pues de hacerlo el maíz no lograría crecer. Junto con el maíz, en el mismo terreno, también se siembran distintas variedades de frijol (*bu'ul*), como el *pech bu'ul*,⁹⁶ *machit bu'ul*⁹⁷ y el *kaxlan bu'ul*.

Luego de que han caído las primeras lluvias y se ha sembrado, es posible que “se pare la seca”, como dicen los choles, en cierta medida aludiendo a la presencia inclemente del sol que se detiene en el firmamento y quema todo lo que ha sido recién sembrado,⁹⁸ además de que deja de llover por un periodo prolongado. Ellos mencionan que la sequía no sucedía años atrás cuando llegaron a vivir a Calakmul, sino que comenzó a suceder cuando parte de la población se convirtió al protestantismo, pues se dejaron de hacer las fiestas conjuntamente por toda la población y algunas personas se comenzaron a burlar de las prácticas tradicionales. Aunado a esto, también se tiene registrado en la memoria que cada

ch'ul” –o sagrado-, refiriéndose a los elementos que son ofrecidos para alimentar a las entidades sagradas durante los rituales, es por ello que “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 incienso, el vapor del alcohol...” (idem: 221)

⁹⁵ La observación de los ciclos de la luna es muy importante en la agricultura. El tiempo de luna creciente es considerado propicio para sembrar cualquier cultivo, y cuando está llena es el periodo ideal para la siembra del maíz. Cuando la luna es menguante no se recomienda sembrar nada, pero aun menos cuando es nueva, pues se piensa que los cultivos crecerían muy altos pero sin fruto. Respecto de la relación de la luna con las personas, se cree que los niños que están en periodo de crecimiento, cuando son estirados en periodo de luna creciente –sus cuerpos son jalados literalmente por los dos extremos- pueden crecer más. En cuanto a los animales, éstos son capados en luna llena esperando que así engordarán con más facilidad.

⁹⁶ *Pech* - pato. Variedad de frijol cuya hoja tiene forma de pato.

⁹⁷ *Machit* – machete. Variedad cuyo fruto es alargado, como un machete.

⁹⁸ La temperatura que se genera durante el día en ese periodo de tiempo no es menor a los 40°C. La gente piensa que como no ha llovido suficiente, no alcanza a bajar de temperatura de la tierra, por lo que está sumamente caliente, secando y quemando a su vez a las plantas que recién han comenzado a crecer. El calor proviene del sol, pero las pequeñas plantas lo reciben también de la hirviente tierra.

cierta cantidad de ciclos agrícolas suceden periodos de sequía que pueden durar varios años, lo cual provoca que los cultivos no produzcan el alimento que se requiere para sobrevivir.⁹⁹

Algunas personas esperan de nuevo las lluvias que suavicen y humedezcan la tierra, así como la presencia de la luna llena e intentan volver a sembrar posteriormente, pero generalmente esos años son de carestía pues los cultivos no se alcanzan a recuperar. Aunque el reverso de la moneda aparece con los huracanes, los cuales se forman principalmente en los meses de agosto, septiembre y octubre, llegando a anegar las milpas o los chilares, provocando la pérdida total de los cultivos. En cuanto al chile, idealmente el tiempo de siembra es del 20 de mayo al 10 de junio, pues de lo contrario los campesinos se arriesgan a que en octubre llegue el frío y mate las plantas sin que se haya concluido el ciclo de la cosecha.

Aproximadamente en julio se forman en el cielo unas nubes llamadas *uch*,¹⁰⁰ zorro. Son grises y se piensa que están formadas de algo parecido al humo. Su presencia se relaciona con el calor inclemente de la tierra, cuya temperatura provoca que se caigan las hojas del chile, aunque una vez que se han ido, los chiles se recomponen. También en ese periodo de mediados de julio a mediados de agosto aparece la canícula, la cual es considerada un tiempo donde “pasa” la enfermedad *-lajmel c'amäjel-*, pues mucha gente se enferma de tos, vómito, diarrea y tiene alta temperatura. Es decir, es un tiempo en que la enfermedad sólo llega por un tiempo y después se va; aunque también puede aparecer en los cultivos, por lo que la gente está muy pendiente para fumigar en el tiempo oportuno.

⁹⁹ En la memoria colectiva está resguardado un periodo de sequía que duró mucho tiempo, cuando todavía no contaban con aljibes ni tenían la posibilidad de exigir al gobierno municipal que les proveyera con pipas de agua. Dicen que se tenían que bañar con la poca agua sucísima que permanecía en las aguadas y en el arroyo, también llegaron a ingerir ese líquido cuando no contaban con la ayuda de un ventero que tenía una camioneta y que los ayudaba a acarrear agua proveniente de unos pozos que había en el ejido Cibal, junto a la frontera con Guatemala. Cuando narran estas circunstancias, se preguntan cómo es que pudieron sobrevivir ese tiempo tan duro y con tanto sufrimiento.

¹⁰⁰ Se trata de nubes que aparecen de mediados de julio a mediados de agosto, las cuales son oscuras pues se cree que están formadas de polvo; marcan el tiempo de la canícula y de la caída de las hojas de los chiles que están en proceso de crecimiento. León Portilla (1986: 152-153) menciona que en el calendario que rige a los indígenas de Oxchuc en la comunidad de Yochib existe un mes llamado *Chin-Uch* (pequeño zorro) que va del 20 de mayo al 8 de junio; si durante el último día “aparece en la atmósfera una especie de humo, entonces, debe entenderse que el *Chin-uch* quemó su casa y por lo tanto habrá sol adecuado para el buen desarrollo del maizal; de no ser así, el futuro se vuelve ominoso, pues indica que habrá demasiada humedad y que la milpa podría malograrse”. Por su parte, Figuerola (2010) plantea que para los tzeltales de Cancuc, existen dos meses *Uch* -tlacoache-, el pequeño *Ch'in uch* (del 5 al 24 de mayo) y el grande *Muk'uch* (del 25 de mayo al 13 de junio) (idem: 113).

Un momento importante dentro del ciclo del maíz es cuando aparece el *jajx*, es cuando apenas se está formando el elote pues está sumamente tierno. Este fruto es muy apreciado por su sabor dulce, y se come crudo directamente recién cortado en la milpa; su presencia genera alegría pues constituye el preámbulo de una nueva cosecha exitosa, así como también de los elotes tiernos que traen el maíz nuevo. Cuando la mayoría de los productores de maíz ya cuentan con elote en sus cultivos se lleva a cabo la fiesta de agradecimiento por los primeros frutos de la cosecha o *k'in wajtan* (fiesta del elote),¹⁰¹ donde la gente se reúne en la iglesia y lleva al altar diversos frutos –como sandía, frijol, cebollín y calabaza-, pero sobre todo costales llenos de elotes con maíz nuevo, los cuales son ofrecidos y consumidos con posterioridad de manera colectiva.

“En la fiesta participamos todos. Estamos alegres ya porque tenemos maíz tierno, atole, tortilla para comer todos los días. Nos ponemos muy contentos, y vamos a agradecerle a nuestro Señor que nos haya dado esa bendición”.

El primer día, el catequista encabeza la fiesta durante la tarde con una celebración muy parecida a la misa católica; cuando termina, la gente se queda hasta altas horas de la noche preparando los alimentos que serán consumidos al día siguiente. En la madrugada siguiente, los ancianos meten promesas de agradecimiento por los frutos concedidos, ofreciendo los alimentos, las velas, incienso y flores. Posteriormente, la gente consume los alimentos que han sido elaborados: tortillas, atole y tamales elaborados con maíz tierno – *chuyu waj-*. En las casas, la gente se reúne para comer gran cantidad de elotes cocinados en enormes ollas, tal vez hervidos o asados a las brazas (*ch'e k'ajk*), con chile, queso y mayonesa, así como también disfruta del atole que sólo se puede elaborar con elote tierno. Mientras crece el maíz en las milpas, aparecen también sus depredadores. Uno de ellos es el tepezcuintle, el cual es muy apreciado por su deliciosa carne, también el puerco de monte y diversas aves. Durante el tiempo que tarda la gente en recoger el maíz que se encuentra en la milpa para ser consumido, la gente suele salir de cacería o prepara trampas para proteger sus cultivos, específicamente contra tepezcuintles y armadillos, las cuales son

¹⁰¹ Algunos investigadores que han realizado trabajo etnográfico en la zona chol en Chiapas (Manca Cerisey: op. cit.; Meneses López, op. cit.; Pérez Chacón, op. cit.) mencionan que la fiesta de agradecimiento por los frutos de la cosecha coincide con la fiesta de Santa Rosa, el 29 de agosto. En realidad yo no he identificado esa relación, sin embargo eso puede deberse a que en Calakmul el tiempo de la cosecha suele caer en el mes de septiembre, por lo que ahora la *k'in wajtan* parece ser una fiesta independiente ya no asociada con el santoral católico.

elaboradas haciendo un agujero en la tierra y colocando dentro un trozo de maíz, el cual una vez que es alcanzado por el depredador, acciona un mecanismo que provoca que le caiga una pesada piedra en la cabeza y lo mate. La gente suele estar pendiente de estas trampas pues las presas caen con frecuencia. Otro depredador del maíz es el puerco de monte y el sereque o agutí.

En octubre, se dobla el maíz y también se realiza el primer corte de chile. El maíz se seca poco a poco y se traslada gradualmente a las casas donde se almacena y se consume según es requerido por la familia. En cuanto al chile, se realizan 3 cortes del fruto con un intervalo aproximado de 3 semanas entre uno y otro, aunque eso depende de que llueva para que la planta vuelva a florear y pueda crecer el fruto, y también de los intermediarios, pues ellos deciden en qué días pasarán a recogerlo en sus tráilers.

Mientras tanto, una vez concluido el primer ciclo del maíz, a finales de octubre y los primeros días de noviembre se realiza la fiesta de muertos o *k'in sancto*, donde cada familia espera con ansia la llegada de las almas de sus difuntos.¹⁰² Para ello se preparan previamente con un novenario que se realiza en la iglesia y concluye con el inicio de la fiesta; asimismo, como está prohibido salir del poblado durante los días que dura la celebración y dirigirse a las milpas, los días previos las familias se proveen de alimento para el tiempo que durará la fiesta, el cual debe ser en abundancia pues esos días se come mucho, ya que se genera un fuerte intercambio de alimentos y de visitas entre la gente de la comunidad, además de que se instala el *pante'* para los muertos, que es una ofrenda que se coloca en un altar construido ex profeso donde se colocan imágenes de diversos santos, de Jesucristo y de la Virgen de Guadalupe, y se les rodea de mucha comida.

Los días anteriores al inicio de la fiesta los hombres de cada familia católica se organizan para instalar el *pante'*, por lo que tienen que buscar en el monte palmas de xate (*Chamaedorea sp*), así como también flores amarillas llamadas *ti jon*, las cuales son cultivadas en las milpas o en los solares, y buscan la corteza de un árbol llamado amapola para extraer *ch'ajan*, que es una fibra muy resistente ubicada en la corteza con la que amarran los palitos de madera sobre los que se sostiene toda la estructura. Tanto hombres como mujeres buscan en sus milpas y solares gran variedad de frutos para la ofrenda,

¹⁰² En chol se denomina *ch'ujel* a esta entidad anímica que forma parte de la persona, la cual será abordada en su debida complejidad en el capítulo titulado “La persona en el mundo chol”.

agregando todo lo que encuentran en ellos¹⁰³ –costales de naranja, pencas de plátano, sandías, camotes, cañas, chayotes, calabazas, bultos con maíz, chiles, cebollines, diferentes variedades de frijol, yuca o papaya-; otros insumos son comprados en alguna tienda –como dulces, pan, galletas, refresco, aguardiente de caña, velas, incienso, cacahuates, peras o manzanas-; en algunas casas se agregan pedazos de carne de algún animal de monte que ha sido cazado recientemente –venado, tepezcuintle, armadillo o puerco de monte-; también los *tatuchob* preparan velas de cera de monte y las prenden en esa ocasión en sus altares familiares o en el cementerio; y otros elementos más son preparados especialmente para la ocasión –café, masa de pozol simple o mezclado con cacao, tostadas, tamales, tortillas, agua de alguna fruta, caldo con carne de algún animal (se estila matar pavo o puerco)-. Un día antes de que comience la fiesta, la ofrenda ya está lista con todos los alimentos presentes para ser consumidos por los visitantes, los de carne y hueso y también las almas. En el *pante'* debe permanecer prendida una vela para que los muertos tengan luz en su camino de llegada y de regreso.

El 30 de octubre se espera la llegada de los angelitos, es decir, de las personas que murieron sin haber formado una familia, por lo que generalmente se trata de niños. Ese día se colocan en la ofrenda los alimentos preferidos en vida por estas personas muertas, y la fecha sólo es significativa para quienes tienen alguien de esa edad a quien esperar. A partir de ese día, si se sale del poblado, es posible tener un encuentro con los *ch'ujlelob* de los muertos, los cuales tienen la apariencia de los cuerpos que tuvieron durante sus vidas, aunque no se trata de sus cuerpos reales; si se llega a dar ese encuentro puede resultar fatal para la persona pues lo más seguro es que muera rápidamente.¹⁰⁴ El primero de noviembre llegan los demás muertos, independientemente de que su deceso haya ocurrido en Chiapas, pues la gente está convencida de que las almas pueden encontrar el camino hacia la casa donde los espera su familia, aunque no hayan estado ahí nunca durante sus vidas. En la actualidad sólo algunas personas permanecen velando hasta altas horas de la noche,¹⁰⁵ con

¹⁰³ Las ofrendas pueden ser más o menos ricas en alimentos, dependiendo de los recursos de los que disponga cada familia.

¹⁰⁴ Figuerola (2010) menciona que, para los cancuqueros, la simple visión del *ch'ulelal* o alma de los muertos podría enfermar a una persona debido al gran temor que esa situación provocaría, mucho más si le dirigiese la palabra o si la llegara a tocar (idem: 71).

¹⁰⁵ Me comentan que eso era practicado por todas las personas cuando vivían en Chiapas, pero ahora sólo unas cuantas lo realizan en Calakmul. También ha cambiado el hecho de que anteriormente se ayudaban unos a otros para la instalación del *pante'* en las distintas casas, por lo que durante los días previos a la fiesta era

las puertas abiertas para no molestar a las visitas, esperando no enviarles el mensaje de que no son bienvenidas; asimismo, durante el día no se utiliza la entrada principal como espacio de tránsito –se utilizan las entradas paralelas-, pues seguramente las almas lo están ocupando y no se les quiere molestar ni chocar con ellas mientras comen.

Paralelamente los hombres de las familias también han realizado una instalación en el cementerio parecida al *pante'*, con palmas de xate y flores *ti jon*. Por su parte, las mujeres pasan la mayor parte de esos días cocinando los alimentos que serán ofrecidos en la ofrenda y también los que serán consumidos por la familia y sus múltiples visitantes: compadres, hermanos, sobrinos, nietos, primos, ancianos y demás. Por lo general un día se consume principalmente caldo de verduras con la carne de algún animal (que proviene del monte o del solar) y el otro día se privilegia la ingesta de tamales (con carne del mismo animal del caldo o de otro, dependiendo de la disponibilidad).

El dos de noviembre la gente se congrega en la iglesia para realizar una celebración encabezada por el catequista, posteriormente cada uno se dirige a su casa en busca de “regalos” –*majtan*¹⁰⁶ para dejar en las tumbas de sus muertos, y después se dirigen hacia el cementerio. Una vez ahí la gente se dirige primeramente a los sepulcros de sus familiares fallecidos, donde prende velas, les deja frutas, dulces, pozol o refresco en envases; posteriormente distribuye otra parte entre el resto de tumbas que se encuentran en el mismo lugar, de tal forma que ninguna se queda sin su regalo, ni siquiera las que no han sido visitadas por sus familiares pues pertenecen a alguna religión protestante. Terminando este ritual, las personas se visitan unas a otras en sus casas, donde se ofrecen de comer los insumos que tienen en sus respectivas ofrendas –los cuales son consumidos gradualmente, en la medida en que se supone que ya han sido probados por las almas visitantes-, acompañados de aguardiente. Desde el día que inicia la fiesta es posible encontrar hombres borrachos en las calles, pues se comienza a tomar desde temprano. Este tiempo de fiesta suele describirse como triste (*chäjyem*), y lo refieren a que son días nublados, con mucho

común observar los ires y venires de los hombres entre las unidades domésticas. Yo lo observé en una estancia de campo realizada en el 2005; sin embargo, ya no se realizó en años posteriores. La gente menciona que algunas prácticas han ido cambiando con el tiempo, aunque también considero factible que en alguna celebración posterior se pueda volver a practicar esta misma costumbre por algunas personas, puesto que existe en la memoria y la gente tiene claro que se trata de prácticas importantes que no deberían abandonar.

¹⁰⁶ Todas las ofrendas son denominadas *majtan*, que se suele traducir como “regalo”.

viento,¹⁰⁷ donde no se nota la presencia de la gente pues ella se encuentra en silencio¹⁰⁸ para no perturbar las almas que están de visita, lo que genera una atmósfera especial.¹⁰⁹ Algunos terminan la fiesta el 3 de noviembre, pues dicen que ese día las almas visitantes andan por ahí lavando su ropa, preparándose para irse.

“Todos los años nosotros esperamos a nuestros muertos, ellos llegan a nuestras casas los días de la fiesta, ahí los esperamos. Por eso nos preparamos, buscamos comida en el solar, en el monte, buscamos lo que tenemos en las milpas, lo que a ellos les gusta. Les preparamos su café, llevamos galleta, si podemos matamos un puerco, o un pollo, así lo que haya”

Regresando al ciclo agrícola, dependiendo de la humedad que haya en la tierra, se comienza a sembrar el segundo ciclo del maíz en noviembre o diciembre. De nueva cuenta la gente espera que haya condiciones propicias, para lo cual observa el cielo diurno –las nubes que traen la lluvia, las cuales se comienzan a distinguir de las que sólo traen el frío- y el nocturno –los ciclos de la luna-. Por lo general este tiempo cuenta con mucha humedad pues baja la temperatura, se percibe la neblina por la noche y temprano en la mañana, las nubes llegan a estar muy bajas y la tierra conserva la humedad puesto que ha bajado la temperatura del ambiente. A finales de diciembre o principios de enero, se realiza el tercer corte de chile y se recolectan los frutos de los que será extraída la semilla para el siguiente ciclo. También enero es el tiempo de la cosecha del *pech bu'ul* -una variedad de frijol conocida como ibes que ha sido sembrada junto con el maíz- y de la presencia de diversos animales que se acercan para depredar la planta del maíz que se encuentra en crecimiento; de nueva cuenta la gente puede comer con frecuencia el delicioso tepezcuintle.

Una vez más nos encontramos en el inicio de un nuevo ciclo. Los hombres que chapean sus terrenos se muestran muy entusiastas y dicharacheros respecto a lo que les depara el siguiente periodo agrícola. No paran de mencionar los planes que tienen respecto a los terrenos que están chapeando, sobre lo que esperan obtener en ellos, sobre el por qué del tamaño y de la localización que han elegido. Aunque el ciclo anterior haya sido decepcionante y escasamente hayan obtenido frutos, no pierden la esperanza y la alegría al

¹⁰⁷ Alguien comentó que el fuerte viento que circula durante esos días hace que las almas bajen al mundo.

¹⁰⁸ De por sí cuando utilizan el adjetivo *chäjjem* –“triste” en español- suelen hacer referencia al silencio.

¹⁰⁹ Cuando se generan estas mismas condiciones durante el año, la gente menciona sentirse como si estuviera cerca la fiesta de muertos.

volver a involucrarse una vez más en una actividad que han repetido en muchas ocasiones – dependiendo de la edad del campesino-. La relación que establecen con la tierra desde muy pequeños es algo que determina sus vidas de manera muy profunda; muchos campesinos y campesinas, cuando se levantan día con día, no pueden estar tranquilos si no van a visitar su milpa o su chilar, si no ven cómo ha crecido su frijol, su chayote o su calabaza. Su alegría está ligada con ver florear sus cultivos, con verlos crecer sanos, con disfrutar los frutos, con ver caer la lluvia que alimenta la vida sobre la tierra; así mismo, su tristeza se manifiesta cuando los ven secarse, con plagas, o anegados con tanta lluvia.

6.2 La reproducción constante de la vida. La sexualidad.

Vinculado a su relación con la tierra existe otro elemento muy importante que marca el transcurrir del tiempo, y es el hecho de que en todo momento se está generando vida, tanto en el seno mismo de las mujeres como en el entorno, en el mundo animal y en el vegetal. En algunas circunstancias los choles intervienen directamente en ese proceso a través de sus acciones, mientras que en otras sólo son testigos de ello. La manifestación de la vida en toda su potencia sucede todo el tiempo de la cotidianidad y sin ninguna intermediación en tanto está a la vista de todos; esto habla de ciclos que se cumplen, aunque en cuanto culminan ofrecen posibilidades para la regeneración de otros nuevos pero bajo diferentes condiciones: un nuevo ciclo agrícola siempre trae alegría y esperanza de lograr, ahora sí, los recursos que les permitan mejorar las condiciones de vida de la familia;¹¹⁰ un embarazo es la promesa de un hijo que pueda cumplir con las expectativas de los padres y que traiga alegría a la casa. Es así como en cuanto culmina un ciclo comienza uno nuevo, y luego le sigue otro y otro, mientras la gente se hace mayor y envejece, pero también mira cómo su paso por el mundo va generando frutos que darán continuidad al ciclo interminable de reproducción.

¹¹⁰ Existen unas cuantas personas que han dado el ejemplo de que se pueden invertir adecuadamente los excedentes de una buena cosecha de chile, en lugar de consumirlos sin ton ni son, sobre todo comprando alcohol, por lo que su estrategia se ha convertido en una aspiración para mucha gente. Estos individuos han podido comprar una camioneta –idealmente de doble tracción- que se convierte en un negocio considerando que existen pocos medios de transporte, por lo cual cobran caro los “fletes” donde trasladan a otras personas en condiciones especiales, principalmente cuando hay enfermedad pues se tienen que dirigir a otro ejido a consultar algún curandero o van a la cabecera municipal, y también cargan los productos de las parcelas hacia la carretera, o trasladan leña a los hogares, por lo que cobran una buena cantidad de dinero por cada servicio.

En buena medida, la existencia de las personas está íntimamente relacionada con la generación constante de la vida, pues la mayor parte de su tiempo transcurre en actividades relacionadas con la producción u obtención de insumos para la subsistencia de la progenie, que suele ser grande. Me refiero a la siembra y cuidado de diversas especies vegetales en el solar, en la milpa o en el chilar, a la cacería, al cuidado de la reproducción de animales en el solar.¹¹¹ Cabe mencionar que la agricultura sigue siendo la actividad central de los grupos humanos asentados en estos territorios calakmuleños –ya se trate de personas mestizas o indígenas-, a pesar de que recientemente se han generado unas cuantas posibilidades de trabajo asalariado en otras actividades debido principalmente al crecimiento que ha tenido la cabecera municipal, la cual llega a ocupar gente aunque por lo general no de forma permanente, así como también a partir de que algunos ejidos se han convertido en Centros de la CDI, por lo que ahí se encuentran concentrados servicios que son ofrecidos a varios ejidos a la redonda. Me refiero a una clínica IMSS-Oportunidades, al Colegio de Bachilleres y un albergue para que permanezcan los estudiantes durante la semana de clases, también ahí se pagan cada dos meses los recursos del programa Oportunidades.¹¹²

Sin embargo, aunque alguna persona trabaje de lunes a viernes como empleada en Xpuhil¹¹³ –por lo general se trata de los jefes de familia, aunque también algunos jóvenes lo han llevado a la práctica- o en el mismo ejido, el resto de la familia se dedica cotidianamente a trabajar la tierra, y los días de descanso quien ha estado fuera regresa para integrarse a la dinámica familiar de trabajo. Algo similar sucede con la mayoría de los jóvenes que acuden a la escuela, pues distribuyen su tiempo entre el estudio y el trabajo en el campo, dependiendo del momento que se esté viviendo en el ciclo agrícola, pues la

¹¹¹ Principalmente pollos, puercos y pavos, aunque a la gente le gusta atrapar animales que viven en libertad y conservarlos en su solar mientras crecen, se reproducen y los pueden consumir. Esto ha llegado a suceder con las palomas, chachalacas, venados, tepezcuintles, entre otros.

¹¹² Debido a esto, se han generado algunos empleos en las localidades que son Centros de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). En el caso de El Carmen II, en el albergue se requirieron dos mujeres para que fueran cocineras y un hombre como encargado; la clínica también ha dado trabajo en distintos momentos, pues 3 personas han trabajado ahí como enfermeros -2 hombres y una mujer-, en el Cobach también ha surgido una oportunidad de trabajo como secretaria del director.

¹¹³ Algunas personas trabajan como vendedoras, otros son encargados de manejar las pipas que surten de agua a los ejidos del municipio, manejan los tractores que hacen obras públicas, o dan mantenimiento a las instalaciones del gobierno municipal, entre otras.

intensidad de la actividad fluctúa, además de que el tiempo efectivo de clases puede llegar a ser irregular pues algunos maestros no son muy constantes ni formales.¹¹⁴

Mientras tanto, la vida reproductiva de las mujeres suele comenzar a edad muy temprana. Aunque ha ido cambiando el número de hijos con las generaciones pues han tenido acceso a métodos anticonceptivos,¹¹⁵ también han tenido contacto con ideas provenientes del exterior que hablan de una vida mejor cuando se trata de una familia pequeña, y que existen otras fuentes de ingreso que coadyuvan al sostenimiento de la economía familiar junto con la agricultura. Sin embargo, en la mayoría de las familias prevalece la necesidad de tener muchos hijos e hijas que puedan repartirse el trabajo en cuanto vayan creciendo, y en esa medida poder obtener los alimentos necesarios, por lo que algunas mujeres tienen hijos de manera continua y terminan cuando su cuerpo les marca el límite con la menopausia. Asimismo, cabe mencionar que la mortalidad infantil ha sido una realidad que también ha marcado la tasa de fecundidad de las mujeres, aunque en los últimos años ésta ha disminuido con la cercanía de servicios médicos.

Una familia es considerada rica y objeto de envidia cuando tiene varios hijos varones, pues eso implica que no requerirán la contratación de mano de obra para llevar a cabo las tareas agrícolas, y también en la medida en que trabajen para ello obtendrán los insumos necesarios para el sustento de la familia.¹¹⁶ En cuanto a las mujeres, cuando son trabajadoras,¹¹⁷ ellas se encargan de que se reproduzcan los animales del solar, así como también de acudir a los campos de cultivo en momentos específicos –como la limpia de las matas o la pizca de los frutos–, de lavar la ropa de los hombres de la familia, de preparar los alimentos –lo cual incluye una importante cantidad diaria de tortillas, actividad que les

¹¹⁴ Las actividades escolares comienzan el lunes y terminan el viernes temprano, pues los maestros se retiran a sus casas para pasar el fin de semana, aunque continuamente tienen reuniones fuera del ejido y los muchachos se quedan sin clases. También sucede con relativa frecuencia que hay cambios de maestros y los alumnos se quedan un largo periodo de tiempo sin alguien al frente, esto ha pasado especialmente en la primaria y la telesecundaria, no en el Colegio de Bachilleres.

¹¹⁵ Actualmente varias mujeres jóvenes han decidido tener sólo dos o tres hijos.

¹¹⁶ Algo similar es mencionado por Holland (1978) sobre Larráinzar en el sentido de que las personas con muchos hijos fuertes son consideradas ricas, pues mientras vivan en casa de sus padres nunca faltará ayuda. Eso mismo indica Page Pliego (2002) respecto a Chamula y Chenalhó y Guiteras (1996) sobre Chenalhó en un trabajo realizado varias décadas atrás. Por el contrario, para algunas familias choles la presencia de numerosas hijas es considerado un motivo de desgracia. Observé el caso de un hombre que intentó suicidarse porque su esposa dio a luz a su tercer hija; mientras un hombre comentaba que deseaba buscar otra mujer como esposa pues la que tenía acababa de dar a luz a su quinta hija.

¹¹⁷ Debido a que dependen en suma medida del esfuerzo cotidiano de los miembros de la familia, el trabajo constituye un valor fundamental que es muy apreciado en las personas.

requiere de mucho tiempo-, de cuidar a los hermanos y sobrinos pequeños. Sin embargo, cuando una familia sólo tiene descendientes mujeres se considera sumamente desdichada, ya que se piensa que el trabajo de la mujer carece de valor en comparación al realizado por los hombres.

La reproducción constante de la vida se relaciona estrechamente con la sexualidad, en particular de los animales y de los seres humanos; justo en este aspecto se manifiesta con mayor fuerza la potencia de la vida, la vitalidad de los seres. Pareciera que las personas se sincronizaran con lo que el entorno manifiesta de forma tan clara, por lo que la vida sexual surge como un elemento central de la vida social; pareciera que para que se puedan reproducir al ritmo que se requiere es menester de una actividad constante en este sentido. La vida sexual suele ser evidente en la vida cotidiana en la medida en que se observa libremente en los animales y en ocasiones también entre las personas, ya que existe un margen muy estrecho para la privacidad –en un sentido de distribución del espacio-,¹¹⁸ además de que a la gente le gusta mucho hablar del asunto. El tema de la sexualidad es omnipresente en la vida cotidiana y aparece en muchas conversaciones, tanto de hombres como de mujeres y de la familia cuando está reunida, donde se describen acciones y situaciones de personas concretas.¹¹⁹

Dentro de los contenidos que circulan entre la gente de la comunidad, se escucha con frecuencia que los hombres mencionan si tienen o han tenido relaciones sexuales con animales, con otros hombres o con mujeres, si saben de algún otro que lo haya realizado o que haya hecho alguna propuesta. Algunos hombres y mujeres mencionan en qué posiciones efectúan este acto, la frecuencia con la que lo realizan, si les gusta o no, o cómo les gusta, describen las partes del cuerpo de sus amantes o de mujeres a quienes han espiado, si han atestiguado relaciones sexuales entre personas de la comunidad;¹²⁰ se comenta sobre la promiscuidad de hombres y mujeres casados, además de que

¹¹⁸ Debido a la forma como está organizado el espacio al interior de las viviendas y de cómo éstas están distribuidas en el territorio del ejido, es difícil que suceda algo entre dos personas sin que sea visto por alguien más, o sin que se pueda deducir a partir de ciertos elementos cuáles han sido las actividades que han sido realizadas en determinado momento.

¹¹⁹ Guiteras (1996) menciona que en Chenalhó se suele hablar abiertamente de temas sexuales, los cuales también son con frecuencia evidentes al interior de las familias en la medida en que resulta prácticamente imposible tener cierta privacidad.

¹²⁰ Sucede con frecuencia que la gente tiene relaciones sexuales en algún lugar cercano a la comunidad -en el monte-, por lo que se arriesga a ser observada por cualquier persona que vaya pasando cerca de ahí, lo cual tiene una alta probabilidad de suceder.

constantemente se dan propuestas directas de tener relaciones sexuales o situaciones donde se manifiesta la excitación y el deseo. Debido a todo esto, varias personas cuentan con apodosos relacionados con el tema. La mayoría de la gente entra al juego transmitiendo los mensajes, haciendo eco de un placer morboso al enterarse o al mirar, aunque no todos desean que el resto de la gente esté enterada de sus intimidades, por lo que algunos hacen todo lo posible por ser muy discretos respecto a sus asuntos personales.

En la medida en que estas cuestiones se convierten en *vox populi*, se prestan para influir en la construcción del prestigio o desprestigio social de las personas, ya que se pueden inventar muchos chismes al respecto,¹²¹ tanto para demostrar el atractivo sexual que algunos dicen tener sobre otros, como para ejercer control social sobre alguien que se considera que transgrede ciertas normas establecidas por su comunidad –no necesariamente en el ámbito sexual-; es decir, es un terreno fértil para la manifestación de relaciones de poder entre los habitantes.

6.3 El tiempo y los procesos degenerativos.

Así como el tiempo se relaciona estrechamente con la vida, también tiene una relación importante con la muerte. De manera paralela a la regeneración, existen fuertes amenazas que tienden hacia la desintegración de los seres. El tiempo está marcado por ciclos de vida y muerte, manifiestos estos últimos principalmente en la enfermedad, en la violencia,¹²² la sequía o la inundación. La memoria colectiva guarda en su seno, en un lugar privilegiado, las situaciones donde se manifiesta la vulnerabilidad de la gente, donde los grupos humanos se enfrentan trágicamente a sus propios límites –lo cual puede ocurrir en cualquier momento, por lo que se trata de un peligro latente-. Es así como se suelen recordar y transmitir las condiciones que desencadenaron la muerte de las personas, el camino que las condujo a su deterioro físico, así como también el tratamiento terapéutico que recorrió el enfermo junto con su familia para llegar a curarse, la agonía que se vive cuando surge violencia entre compañeros, los largos y extenuantes periodos de sequía, o los de carestía y aislamiento luego de copiosas inundaciones.

¹²¹ Sobre este tema se hablará en el capítulo 9, titulado Interpretación de los signos de la enfermedad, en el apartado denominado Conflicto en las relaciones interpersonales.

¹²² Las personas originarias de Chiapas tienen inscrita en su memoria la violencia que vivieron en sus territorios originarios, la cual las condujo a la migración necesaria hacia Calakmul.

Dado que se trata de una sociedad agrícola, el impulso vital marca el camino hacia la continuidad de los procesos, sólo que en ocasiones el tiempo marca intervalos de conflicto que amenazan dicha secuencia, además de que eventualmente cada persona concluye su ciclo con su propia muerte. En la medida en que aparecen esos acontecimientos, la gente se cuestiona seriamente sobre el papel que han podido tener sus mismos compañeros para llegar a esa situación, ya que las personas choles se otorgan un papel preponderante para que sea posible la reproducción del orden en el cosmos así como para la anulación del mismo. A pesar de que se sabe que la muerte forma parte de la vida, nunca es bienvenido el fallecimiento de una persona, ni tampoco es considerado como algo natural, por el contrario, remite al conflicto social o al conflicto con las entidades sobrenaturales, las cuales siempre terminan cortando la vida antes del tiempo que la persona tenía de por sí para desarrollar su vida.

6.4 El tiempo mítico.

La vida cotidiana de los choles transcurre vinculada con diferentes temporalidades, las cuales se pueden ir deduciendo a partir de las referencias a las que acuden durante lo que experimentan y expresan en su vida cotidiana. Por un lado se encuentra “aquel tiempo”, “el tiempo de nuestros anteriores”, *wajalix*, donde fueron creadas las normas que ahora rigen su mundo actual.¹²³ Se trata de un tiempo que nadie de los que ahora nos encontramos vivos pudo mirar, se ubica donde comienza la memoria del ordenamiento del mundo chol. Durante el tiempo en que he permanecido en el municipio de Calakmul en la zona chol no he escuchado muchas historias que hagan referencia al tiempo mítico directamente, me refiero a narraciones donde se describa el origen del mundo y de sus características. No obstante, existen algunos relatos en los que es posible encontrar referencias a ese origen, a esa temporalidad privilegiada que aun hoy continúa ordenando el mundo; sin embargo, estas referencias suelen aparecer mezcladas con acontecimientos ubicados en la realidad sociohistórica relativamente reciente, y suelen ser evocados en circunstancias particulares como un discurso que espera legitimar los valores deseables para la sociedad: “si fueron dictados por nuestros anteriores, es nuestra obligación continuar reproduciéndolos”, pues

¹²³ Morales Bermúdez (1984) habla del tiempo originario como *on*, al que hacen referencia las narraciones míticas. Los choles carmelitas me comentaron que *oniyix* es equivalente a *wajalix*, aunque ellos suelen utilizar este último.

de esta reproducción depende que se mantenga el orden cósmico. Aquello que fue dictado “en aquel tiempo”¹²⁴ aun hoy tiene vigencia, e idealmente continúa determinando las formas de relación que establecen los hombres choles con las diversas entidades que pueblan el mundo.

Como quedó establecido, el tiempo mítico hace referencia a un orden fundante el cual siempre es generado por las entidades sobrenaturales que trascienden a los seres humanos. Uno de los primeros ordenamientos temporales que es posible identificar es el que divide el día de la noche y que hace referencia a la presencia alternada del sol y la luna. En particular en la sociedad chol existe un ordenamiento práctico muy importante en torno de estos periodos, lo cual se irá viendo con el transcurso del desarrollo de este texto. Además de los datos etnográficos, el lenguaje también nos proporciona elementos de análisis: el astro que determina la presencia del día y el fin de la noche es nombrado *lak ch’ujtat* –nuestro padre sagrado-, me refiero al sol,¹²⁵ y la luna es nombrada *lak ch’ujña* –nuestra madre sagrada-;¹²⁶ estas dos denominaciones también se utilizan para nombrar al Dios católico y a la Virgen, traslapándose claramente ambos ordenamientos.

Morales Bermúdez menciona que *ch’ujtat* se encontraba en el origen:

“Antes... pero muy antes nada había; nada. No había corazón del mundo. Ni el café ni el cedro, ni otro árbol; nada había. Ni el mico ni el tepezcuintle; nada; ni un animal vivía. La *lukum*,¹²⁷ el tacuatz, los pájaros, nadie, nadie su nido tenía, ni su escondite ni su cueva. No había la tierra, ni el cielo, el agua. Sólo vacío; todo vacío, oscuro, oscuro... oscuridad ¡Negro! Pero estaba *Ch’ujtat*, el que se formó él solo, el que siempre ha vivido y estará siempre. El de gran corazón, el de gran poder. El señor del cielo, *Ch’ujtat* era su nombre”.

Tiempo después *Ch’ujtat* crea a *Ch’ujña*, quien aparece con su hijo *Askun*,¹²⁸ más tarde aparece *Itzin*,¹²⁹ quien es objeto de envidia del hermano mayor, por lo que éste intenta

¹²⁴ Así se refieren a esa temporalidad cuando lo hacen en español, su equivalente en chol es *wajalix*.

¹²⁵ Otra forma de nombrarlo es *k’in*, palabra que también puede significar fiesta. Considero que *k’in* es un denominador que indica temporalidades específicas, las cuales pueden ser el tiempo de las fiestas pero también el tiempo de la presencia del sol, es decir, el día, o también el tiempo que dura la vida, pues también esta palabra se utiliza para denominar el tiempo que dura la vida de la gente.

¹²⁶ La otra forma de nombrarla es *uw*.

¹²⁷ Culebra

¹²⁸ Hermano mayor.

¹²⁹ Hermano menor.

asesinarlo en varias ocasiones pero fracasa en los intentos. Posteriormente Itzin mata a Askun para darle una lección y de su cuerpo crea todos los animales:

“Mil pedazos se hizo el árbol y mil pedazos también se hizo Askun. Y de los mil pedazos de Askun, Itzin hizo los animales. Todos los animales los hizo: chicos y grandes. Todos. De la lengua de Askun, Itzin hizo los pájaros cantores; de su pecho lo hizo el pájaro negro que se llama Wuakuay, que tiene su pico blanco porque es de sus dientes de Askun. Con su sangre el Askun, Itzin lo hizo todos los pescados y del mero corazón formó el Ts’usnium¹³⁰ que es muy bonito pajarito porque es vida de Askun: carne y sangre de su corazón Askun”.

Tiempo después, *Itzin* determina que él y su madre se tienen que mudar:

“-Madre mía, ya es hora en que nos tenemos que partir de aquí. Ya no hay por qué tenemos que quedarnos otro tiempo. Toma pues tus cosas que quieras y ya nos vamos”.

Ch’ujña sólo se llevó un conejo grande y blanco que le había regalado su hijo. Ambos se fueron brincando, y en cada brinco se elevaban más y más, accediendo a la punta del árbol, después a la punta del cerro y después llegaron hasta el cielo. “Cuando llegaron en el cielo, Itzin ya se hizo sol y *Ch’ujña* ya se volvió como es, luna” (idem: 67-91). Con ello quedaron establecidos los periodos correspondientes al día y la noche.

López Austin habla de una “geometría del universo” ordenada en torno de “una oposición dual de contrarios que segmenta el cosmos para explicar su diversidad, su orden y su movimiento”, situación que comprende “a la integridad corporal del hombre, a la enfermedad, a los alimentos y a las medicinas, se proyecta, aun en nuestros días, en la división de lo frío y lo caliente, al considerarse al ser humano formado por ambos principios, armonizados en un estado de equilibrio” (2004: 59-60). En esa dualidad encontramos los principios hembra/macho, frío/calor, oscuridad/luz, noche/día. En el relato chol sobre el origen, el sol se refiere a la parte masculina-caliente-luminosa-diurna, y la luna a la parte femenina-fría-oscura-nocturna; de esta forma se procede a ordenar el universo, a través de principios que trascienden a otras esferas de la vida.

¹³⁰ Se refiere al colibrí. Los choles en Calakmul lo llaman ts’uñun.

6.5 El tiempo en Chiapas.

Otra importante marca temporal para la vida chol es la que se refiere al tiempo de vida que desarrollaron en Chiapas, hasta antes del momento en que decidieron modificar su lugar de vivienda y se establecieron en Calakmul. Sus narraciones hacen referencia continuamente a ese otro tiempo –*wajalix*- donde la vida era distinta en muchos sentidos, en algunos era mejor y en otros peor. La relación que establecen con esta temporalidad resulta relevante para el tema de la enfermedad, ya que en algunos contextos los límites temporales son borrados y pareciera que existe una continuidad en cuanto a los efectos que pueden tener en las personas los eventos que sucedieron en ese espacio. Esto se observa especialmente en los sueños y en la relación que establecen con sus muertos, donde los acontecimientos de su pasado chiapaneco pueden tener consecuencias en el presente pues nunca pierden vigencia. Las narraciones donde hablan sobre el tiempo vivido en Chiapas pueden llegar a tener tintes míticos, ya que se confunde el tiempo histórico en que sucedieron ciertos acontecimientos, con la línea ilimitada del tiempo, hablando de ciertos acontecimientos, como si su validez o legitimidad estuviera basada en que sucedieron *wajalix*, en un tiempo anterior.

Chiapas se encuentra presente en la memoria de las personas y constituye un referente muy importante para comprender los procesos sociales que se llevan a cabo en Calakmul. No todos los habitantes choles de Calakmul han tenido una experiencia directa con ese entorno cuna de la cultura chol; sin embargo, absolutamente todos han escuchado un sinnúmero de referencias sobre dicho espacio. Cuando las personas mayores se reúnen para platicar, muchas de sus conversaciones terminan en Chiapas, ya sea porque extrañan su entorno maravilloso lleno de comida por ellos conocida;¹³¹ por sus hermosos ríos atravesando los pueblos, donde podían bañarse de manera cotidiana; por los familiares que se quedaron en ese otro lado del mundo y a muchos de los cuales no han vuelto a ver, por los años de vida que se encuentran enraizados en ese sitio, donde han vivido alegrías y tristezas, donde han

¹³¹ Se refieren a las variedades vegetales y animales con las que crecieron, que disfrutaban y extrañan pues muchas de ellas no se desarrollan en el ecosistema calakmuleño, aunque –en el caso de las plantas- ellos han intentado una y otra vez sembrarlas o las han buscado por todos lados, encontrando escasamente algunas en pequeños pedazos de selva. La tierra de cada solar y de cada milpa es distinta, por lo que, aunque han sembrado diversas variedades vegetales en sus terrenos –sobre todo las que son utilizadas con fines terapéuticos-, muy pocas familias han conseguido reproducirlas, por lo que están muy identificadas por el resto de la población y pueden llegar a ser requeridas en momentos de urgencia médica.

enterrado a sus muertos, que la memoria sólo trae como añoranzas de algo irremediablemente perdido.

Aunque también aparece una versión negativa, pues en los años precedentes a su salida se enfrentaron con la violencia en su manifestación más cruda. Las referencias a ese periodo están llenas de personas que fueron asesinadas por vecinos del mismo pueblo o de pueblos aledaños, enfrentados por gran cantidad de motivos. Existían rencillas acumuladas por años que terminaban en asesinatos, porque algún animal que pertenecía al vecino había invadido el solar propio, porque un curandero culpaba a otro de haber producido alguna de las graves enfermedades de los habitantes a través de brujería, o por la escasez de tierra libre para el cultivo que producía fuertes disputas entre personas que habían sido compañeros durante muchos años. Lo que describen es un tejido social muy lastimado, con heridas muy profundas que difícilmente podían sanar.

La perspectiva de descomposición les permitía plantearse pocas opciones. Afortunadamente para ellos existió la posibilidad de colonizar un espacio prácticamente virgen, donde pudieron refundar el mundo y su sociedad, establecer de nuevo las reglas, de tal forma que existiera la opción de hacer las cosas de otra manera para no vivir de nuevo la misma violencia. A pesar de que intentaron por todos los medios llevar la mayor parte de los recursos conocidos al nuevo espacio, tanto simbólicos como sociales o materiales, existen muchas diferencias respecto de aquel entorno, y la nueva historia que se escribió no volvió a ser la misma que habían conocido; además de que Chiapas siguió su propio camino, diferente del que aquellos choles migrantes conocieron.

Las condiciones de violencia en Chiapas se extendieron durante largos periodos, y los choles calakmuleños difícilmente volvieron a sus antiguas comunidades por temor a ser agredidos durante su estancia por sus antiguos enemigos. Actualmente, aun existe temor de ir, es por ello que cuando lo hacen, no suelen salir de las casas de sus familiares, y sólo se quedan un día.

“Si nosotros vamos a Chiapas, por ejemplo mi jefe que se fue allá, ¿usted cree que salió a visitar otra familia? No, allí donde llegó, ahí está, encerrado, están platicando, y no pudo salir, porque si se va, ahí lo agarran también, a pedradas, no sé qué, pero la cosa es que sí no puede salir... aunque su hermano vive ahí, no los quieren ver, no los quieren ver”.

Referencias de la población indican que algunas de sus anteriores comunidades chiapanecas han vivido procesos de gran transformación, ya que las religiones protestantes han penetrado muchos ámbitos de su cultura, afectando los procesos de organización social, las creencias sobre las prácticas médicas y el cuerpo, entre muchas otras. Algo similar ha sucedido en Calakmul; sin embargo, es posible identificar aun una gran fuerza en las prácticas y creencias tradicionales, las cuales se encuentran articuladas a lo largo del territorio chol en Calakmul.

6.6 El colapso del mundo.

Existe también una tendencia a considerar el tiempo de manera cíclica, no sólo a partir de los acontecimientos que se suceden dentro de cada ciclo agrícola, dentro de cada año solar. Durante el tiempo que he permanecido conviviendo con los choles he descubierto que existe la idea de que el mundo próximamente llegará a su fin, pues “ya estamos muy entrados en el tiempo”, es decir, ya hemos pasado del año 2000 y el mundo se encuentra en un periodo de decadencia que culminará con su destrucción. Es por ello que han aparecido muchas plagas entre los cultivos, que casi no llueve y hay periodos muy largos de sequía. Esta creencia se vuelve vigente cuando suceden acontecimientos que rompen la cotidianidad de la población y que son interpretados como mensajes funestos, tal es el caso de algún temblor o eclipse, inclusive aquellos que suceden en otros países, de los que se enteran a través de las noticias.

De esta forma fue interpretado un temblor que sucedió durante la madrugada en el mes de octubre de 2009 en la Península de Yucatán, evento que dicen nunca haber experimentado antes. A la mañana siguiente, la gente estaba esperando que el mundo llegara a su fin, es por eso que quienes tenían un poco de dinero acudieron a las tiendas para gastarlo comprando víveres, para que la muerte los encontrara habiendo agotado el disfrute de todos sus recursos. En los tiempos que siguieron, luego de los temblores de Haití y de Chile, la gente comenzó a discutir que el fin del mundo había comenzado a llegar a aquellas personas, considerando que no tardaría en llegarnos a nosotros. El fin del mundo llegará como castigo porque nos hemos alejado de Dios; sin embargo, consideran que después de ese acontecimiento es posible que comience un mundo nuevo poblado por otras personas,

menos pecadoras. Es aquí donde aparece claramente la presencia de las creencias católicas que conviven junto con otras de raíces probablemente precoloniales, de origen mesoamericano.

7. EL ESPACIO O LOS HABITANTES SOBRENATURALES DEL MUNDO.

El espacio también es una construcción cultural, relativa a prácticas, creencias y experiencias, ubicadas dentro de una cosmovisión que les da coherencia y sentido. La concepción del espacio en este caso está relacionada directamente con la discusión sobre la distinción entre la naturaleza y la cultura, la cual forma parte de la tradición racionalista de occidente que los considera como ámbitos separados. Sin embargo, esta dicotomía ha sido cuestionada desde la Antropología, ya que se han identificado otras formas de relación entre estos dos ámbitos en otras culturas, donde no son considerados como excluyentes. Los trabajos de Viveiros de Castro (1996, 1998, 2004) y de Philippe Descola (2001, 2002) proveen de interesantes aportes a esta cuestión. Asimismo, considero que el análisis etnográfico de la cultura chol también proporciona interesantes datos que abonan a este mismo tema, ya que no se encuentran distinciones radicales entre dos universos inconmensurables, sino interesantes relaciones que plantean continuidades entre el espacio humano y el no humano.

Como ha sido planteado en el capítulo anterior-, la existencia de los choles se encuentra condicionada fuertemente por la relación que establecen con el entorno ecológico; la peculiaridad de éste es que es concebido y experimentado como el lugar de existencia de entidades sobrenaturales que determinan en buena medida el destino del mundo y de todos los seres que lo habitan, ya que se les reconocen poderes que exceden las capacidades y posibilidades humanas. Su presencia marca un orden en el cosmos que fundamenta y explica la disponibilidad cíclica y la reproducción de los recursos indispensables para la vida humana -tales como la lluvia y los alimentos-, la salud y la enfermedad, el bienestar o la desgracia, ya que ellos son considerados como los responsables de estos acontecimientos pues cuentan con capacidad de agencia, es decir, pueden tomar decisiones con base en una voluntad y en una conciencia propias.

Phillipe Descola (2001, 2002) analiza las formas de clasificación de los seres que habitan el mundo según las diferentes culturas, para lo cual se basa en lo que éstas identifican como diferencias y semejanzas entre las personas humanas y los demás seres; esta capacidad es

considerada como un mecanismo cognoscitivo fundamental para lograr el establecimiento de las relaciones sociales con la alteridad. Las diferencias y semejanzas se sintetizan en dos categorías básicas: materialidad e interioridad; esta última se refiere a “los atributos ordinariamente asociados con el alma, el espíritu o la conciencia –intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitudes para soñar o significar-“ (Descola, 2002: 33).

Las combinaciones que se generan a partir de las diferencias o semejanzas entre la materialidad y la interioridad entre los seres da cabida a la existencia de “cuatro grandes tipos de ontologías, de sistemas de propiedades de los seres existentes que sirven de punto de anclaje a formas cosmológicas, modelos de vínculo social y teorías de la alteridad” (idem: 35), las cuales son el naturalismo, el analogismo, el animismo y el totemismo.¹³²

El naturalismo ordena el mundo a partir de la irreductible dicotomía comprendida por la naturaleza y la cultura. En esa perspectiva, la naturaleza se encuentra desprovista de todos los rasgos que definen a los seres humanos en su interioridad –la capacidad simbólica, la agencia-; sin embargo, considera la existencia de una constitución material análoga en todos los seres vivos y en los que no lo son. Esta diferencia marca una ruptura ontológica entre ambas partes, la cual tiene muchas implicaciones prácticas en el momento de relacionarse con los seres que son concebidos como parte de la “naturaleza”. En general, se considera que se tiene el derecho de disponer de ella, utilizándola de la manera que se considera más pertinente.

Por el contrario, la perspectiva animista, que dota de interioridad humana a todo lo que existe en el mundo, presenta una gran complejidad, ya que las diversas entidades se ubican en el mismo tejido estableciendo relaciones que plantean continuidades muy interesantes en los diversos espacios en que interactúan. Con estos elementos de análisis vuelve a quedar patente que la noción de espacio tiene un carácter simbólico, el cual está vinculado con las características que tienen las entidades que lo habitan y con la forma como éstas se relacionan entre sí, lo cual genera un orden en el cosmos; esto, por supuesto, desde la mirada que genera la pertenencia a culturas específicas.

El tema de la relación entre la naturaleza y la cultura puede ser abordado en el caso que nos ocupa a partir del análisis de la construcción del espacio, ya que éste comprende la presencia de seres humanos y no humanos ubicados en ámbitos específicos donde

¹³² Para revisar en qué consisten, acudir a Descola (2001, 2002).

despliegan su existencia, en los que desarrollan cierto tipo de relaciones entre unos y otros. A través de estos elementos es posible comprender la trama en la que se tejen las continuidades y discontinuidades entre los dos ámbitos, mismos que para los choles no se encuentran contrapuestos, como se verá a continuación.

Durante el trabajo de campo realizado no he identificado una categoría en chol que nombre dicha distinción, tal como sí sucede entre los nahuas, quienes denominan *tlaltikpak cristiano* (tierra cristiana) y *okse tlaltikpak* (otra tierra), “identificando el ámbito de los humanos y los no humanos, y marcan la distinción entre el propio ser y la otredad” (Acosta, en prensa: 3). Sin embargo, para los choles, los diferentes seres tienen nombres específicos, como los dueños o *yum*, Dios –*ch’uj tat*–, la Virgen –*ch’uj ña*–, el Diablo –*xiba’*– o algunos santos –como san Miguelito, san Juan o san Mateo– ; asimismo, los seres humanos son denominados *kixtiañob*¹³³, entre los cuales se distinguen a los *kaxlañob* –los mestizos– de *lak pi’ilob* –“nuestros compañeros”, refiriéndose a los *ch’oles*–, y de los *gringos* –las personas extranjeras–.

Por otra parte, existen elementos temporales o espaciales que marcan la distinción en cuanto al uso del espacio por parte de las diferentes entidades: durante la fiesta de muertos, queda prohibido para los choles transitar fuera del pueblo bajo la amenaza de perder la vida, ya que es posible encontrar los *ch’ujlelob* de los muertos que están vagando por ahí, situación que provocaría la muerte; durante la noche es peligroso estar fuera de sus casas pues los *xiba’* –brujos– andan sueltos y pueden dañar a alguien; también el interior de las cuevas o de los cerros son lugares amenazantes por sus capacidades para transformar a los humanos que entran en ella.

La complejidad de las relaciones que se establecen entre los humanos y el resto de seres se seguirá abordando en el transcurso de los siguientes capítulos con el fin de comprender mejor cómo se construye y funciona la eficacia del mundo; en particular, el capítulo diez abordará el tema de las relaciones entre los diversos seres que habitan el mundo, y en el capítulo nueve se mostrarán las complejidades de las relaciones de dichas relaciones en relación con la persona humana.

A continuación abordo el ordenamiento espacial chol.

¹³³ En singular, *kixtiaño*.

7.1 El origen.

El espacio aparece cuando comienza el mundo. Como ha sido planteado anteriormente, durante el trabajo de campo he encontrado pocos relatos míticos, es por ello que para apoyar mi argumentación he decidido acudir al Popol Wuh –relato quiché que habla precisamente sobre el origen del mundo y de los primeros seres que lo habitaron- y también a la tradición oral que recopiló Jesús Morales Bermúdez (1984), además de que retomaré algunos planteamientos formulados por diferentes autores sobre otros grupos mayas.

Según el Popol Wuh, en el origen se encontraban los Constructores, Formadores, Procreadores y Engendradores, Espíritus de los Lagos, del Cielo, del Mar y de la Tierra. Todo estaba en silencio, sólo existía el agua inmóvil sumergida en las tinieblas. Cuando se reunieron, decidieron crear primero la tierra, con montes, llanuras, arroyos; lo lograron a través de la palabra que fecunda: “así dijeron, fecundando, hablando” (1986: 7). Después crearon los primeros seres –los animales- con el objetivo de que dijeran los nombres de sus creadores y que pudieran alabarlos; sin embargo, ellos no pudieron hacerlo, por lo que fueron castigados con el sino de ser muertos para servir como alimento. La siguiente creación surgió teniendo como materia prima a la tierra, pero tampoco fue de su agrado pues estos seres no lograban moverse ni hablar con sensatez, por lo que fueron destruidos. Se realizó un tercer intento creando seres de madera, los cuales vivieron y se reprodujeron, aunque “no tenían ni ingenio ni sabiduría, ningún recuerdo de sus Constructores, de sus Formadores; andaban, caminaban sin objeto” (idem: 12). Fueron destruidos a través de una interminable lluvia que oscureció la tierra y provocó una gran inundación; algunos intentaron escapar y fueron transformados en monos. Fue hasta que los Procreadores encontraron el que sería el alimento de los futuros hombres –el maíz-, que pudieron crearlos a éstos primero al hombre y después a la mujer.

Por su parte, en la versión chol de Morales Bermúdez (1984) encontramos que en el origen se encontraba el vacío y la oscuridad, sólo estaba *Ch'ujtat*, pues él se creó solo y ha vivido siempre. De su corazón surgió la tierra; en su ombligo se encuentra Tumbalá.¹³⁴ Después, “el viento se hizo nube, la nube agua, el agua lodo y el lodo tierra” (idem: 67). La tierra se llenó de árboles y de animales. Después, *Ch'ujtat* creó a los primeros hombres que “no

¹³⁴ Los relatos recopilados por Morales Bermúdez fueron recopilados entre los tumbaltecos.

trabajaron, vivieron y se olvidaron de *Ch'ujtat*; no lo reconocieron, no hablaron más de él, fueron ingratos”, por eso él “se enojó en su corazón y habló su palabra a la lluvia, y su palabra ordenó a la lluvia para que cayera”.¹³⁵

Entonces vino el diluvio, del cual sólo se salvaron los peces, los tepezcuintles y unas cuantas personas que se habían trepado a los árboles más altos. Cuando *Ch'ujtat* las vio permitió que vivieran aunque decidió castigarlas, por eso

“les cortó su cabeza, donde está antes su pensamiento, como tienen su pensamiento, su inteligencia. Les cortó su cabeza y otra vez les puso su cabeza pero en su culo (...) Cambió a estos hombres en monos. Y como tenían miedo se huyeron y se fueron otra vez en la punta de los árboles como se subieron cuando había mucha agua. En los árboles viven desde entonces estos primeros hombres que tenían mucho pensamiento antes, pero que no respetaban” (idem: 70).

En ambos relatos se encuentran algunos elementos comunes, como la presencia del diluvio y de algunas personas que sobrevivieron ese acontecimiento aunque debieron haber perecido en él, o el hecho de que sean convertidos en monos por la entidad sobrenatural suprema y el surgimiento a partir de ellos de una nueva generación de personas que viven actualmente en el mundo. Llama la atención que en el Popol Wuh se presenta a los creadores como un grupo de seres relacionados con los espacios que se encuentran en el mundo: “los Constructores, Formadores, Procreadores y Engendradores, Espíritus de los Lagos, del Cielo, del Mar y de la Tierra”, mientras que Morales presenta un solo ser masculino, *Ch'ujtat*, situación que concuerda fuertemente con la perspectiva católica de la presencia de un solo Dios creador. Como se verá más adelante, los choles actuales integran ambos ordenamientos en la clasificación de los seres que habitan su mundo, pues por una parte se encuentran los *yum*¹³⁶ -dueños y habitantes de espacios específicos-, pero también se encuentra *Ch'ujtat* y *Ch'ujña* –pareja, padre y madre sagrados-, a quienes se identifica con Dios y con la Virgen, además de que hay diversos santos que también se llegan a traslapar o confundir con los mismos espacios y las mismas funciones que se les atribuyen a las otras entidades.

¹³⁵ Idem: 68.

¹³⁶ El plural es *yumob*.

Por otra parte, en cuanto a los relatos choles recopilados en Calakmul, a continuación presento uno narrado por una mujer en el cual se encuentra una interesante interacción de elementos, algunos de ellos católicos y otros de origen mesoamericano:

“Hubo una inundación en medio del mundo, y se llenó de agua, luego Jehová hizo una así como lancha grande y subieron los animales de par en par, borregos de par en par, pájaros de par en par, y ya los demás ya no podían (subir), (entonces) que se mueran, ¿no? dejó una semilla así para que siga (la vida). Hizo una lancha, creo que así tamaño de la casa, pero es una lancha grande, grandotota donde subieron todos. Entonces los que se quisieron subir allá, se subieron, y los que no, pues se quedaron y se murieron todos. Y le dijo (Dios) a esa persona que haga su lancha porque el agua va a llegar hasta medio cielo, entonces él (les) dijo antes que haga su lancha pa’ que no se mueran, ¿no? Se van subiendo en el agua, se van subiendo en el agua, hasta que son 40 días de lluvia y son 40 noches, entonces hay gente que no lo creía que va a venir tanta lluvia, y que no creía la gente. Entonces los que no creyeron pues se murieron todos, y los que sí creyeron, como la palabra de Dios que cree uno, que le dicen tal cosa va a venir y lo aceptan pues. Y esa gente que se salvaron se convirtieron en monos, los convirtieron porque ellos así ya acabaron, ya vivieron 2000 años dice mi mamá, y entonces ellos ya no pueden quedarse como gente como nosotros ahorita porque ya empezó otra nueva generación, entonces ellos sí ya salvaron la vida, se les hizo que vayan en monos, ajá. Les pusieron su cola y empezaron a comer plátanos. La segunda generación somos nosotros, la primera generación es la que se murieron así, y antes estaba Jesucristo, entonces él se murió y nos dejó ahorita que ya es la segunda generación. Entonces ya venimos nosotros así. Entonces él hizo así, que se salvaron los que creyeron en Dios, entonces en ese tiempo pues ya no pueden quedar así de gente, pues se hicieron ya monos. Entonces el señor Jesucristo ya empezó a formar otra gente, así entre nosotros ya. Entonces nos hizo pedazo de lodo, tierra, estamos hechos de tierra, estamos hechos de tierra entonces con el poder ellos”.

El relato retoma la idea de la existencia de varias generaciones de creaciones, al igual que el Popol Wuh y la narración de Morales; también el hecho de la destrucción de alguna de ellas a través de un diluvio por no haber atendido las demandas de su creador o creadores, la transformación de estos seres imperfectos en monos,¹³⁷ y el surgimiento de los humanos que actualmente habitan la tierra. Por otro lado, tanto en el relato de Morales como en el que he recopilado se habla de un solo creador –Ch’ujtiat o Dios- que manda el diluvio en el que mueren quienes fueron ingratos y lo olvidaron, o no creyeron en su palabra. Finalmente, en el último relato se menciona que la muerte de Jesucristo también marca el cambio de era entre una creación y otra. Estos últimos aspectos se relacionan más directamente con la perspectiva católica.

Como se puede apreciar en los diferentes relatos cosmogónicos presentados, es posible identificar la exigencia fundacional que marca el sentido de la existencia humana sobre la tierra: las creaturas deben alabar a sus creadores, deben nombrarlos, recordarlos, ser agradecidos con ellos, de lo contrario pueden ser destruidos. Los choles consideran que *Ch’ujtat*, *Ch’ujña* y los *yumob* marcaron desde el comienzo las reglas de los intercambios entre los humanos y los distintos seres que habitan el cosmos, es por ello que las subsecuentes generaciones de seres humanos tienen la obligación de seguirlas para poder sobrevivir y dar continuidad a la vida en el mundo, de lo contrario podrían llegar a desaparecer; de ahí que ambos suelen establecer una relación que nunca deja de tener tintes de conflicto. De cualquier manera todos los seres habitan espacios contiguos, por lo que inevitablemente se relacionan unos con otros de múltiples maneras; asimismo, las acciones que realizan los humanos tienen consecuencias directas en sus vidas, pues los dueños siempre se encargan de hacerse presentes. Tanto hombres como mujeres tienen un lugar relevante dentro del ordenamiento general de habitantes del cosmos chol, pues las actividades que desarrollan intervienen de manera decisiva para que éste pueda tener continuidad de una manera favorable, de forma que pueda seguir nutriéndolos.

¹³⁷ Los monos son identificados como seres primordiales, por lo cual no los cazan y tampoco los comen; los choles dicen que estos animales fueron “gente”, y también que son sus primos.

7.2 Geografía del cosmos.

Una vez que se ha discutido el origen del mundo y de la vida, presento a continuación una breve discusión sobre los esquemas que describen el ordenamiento del cosmos. Para ello retomo, en primer lugar, los trabajos etnográficos sobre distintos grupos mayas que habitan el estado de Chiapas, especialmente en la zona de Los Altos. Después retomo la etnografía chol.

En general, el mundo es concebido como una superficie cuadrada. Vogt (1979) menciona en su estudio sobre los zinacantecos que éste es sostenido por los *Waxak Men* o cargadores del cielo, ubicados en cada una de sus cuatro esquinas, y está ordenado en diferentes niveles; uno es el *k'atin bak*¹³⁸ concebido como un hoyo en el interior de la tierra y similar al infierno cristiano; debajo del mundo visible está el Mundo Inferior (*Olon Banamil*) habitado por los seres que surgieron en el primer intento fallido de creación del hombre; le sigue el cielo (*Winahel*) que incluye el espacio que se encuentra sobre la tierra, dominio del sol, la luna y las estrellas.

Por otro lado, Page Pliego (2002) menciona que los tzotziles de Chenalhó y de San Juan Chamula distinguen tres regiones fundamentales: el cielo, entre el cielo y la tierra y en torno a la superficie de la tierra, los cuales se encuentran ordenados en niveles ascendentes o descendentes, que pueden ser de 3 a 13, con características específicas cada uno. Por su parte, Holland (1978) plantea algo similar a las dos propuestas anteriores, pues los tzotziles de Larráinzar consideran también que la tierra es una superficie plana y cuadrada, ubicada en el centro del mundo y sostenida por un cargador en cada esquina. El cielo es considerado como una montaña con 13 escalones atravesada por una enorme Ceiba que surge del centro del mundo y que asciende hacia el cielo. Bajo la tierra se ubica el mundo inferior o mundo de los muertos –*Olintik*– constituido por nueve o trece escalones. Guiteras (1996), en su trabajo realizado en la década de los 60 en Chenalhó, menciona que la noción de universo es conocida como '*Osil-banamil*, la cual integra al sol y a la luna, y tiene forma cuadrada; el cielo se sostiene por cuatro pilares y se encuentra rodeado de agua. Debajo de éste existe una superficie intermedia también de forma cuadrada, llamada '*O'lol* y habitada por los *yobjob*, quienes son enanos que nunca han pecado. Debajo se encuentra el *Katibak* o reino de los muertos.

¹³⁸ “Lugar calentado por huesos”

En particular, entre los choles habitantes de Calakmul he encontrado poca información al respecto, aunque sí me comentaron que el mundo es cuadrado, plano, y que es cargado por seres que se localizan en las cuatro esquinas, los cuales descansan sobre enormes tortugas que los sostienen. Una vez más acudimos a Morales (op. cit.) para que nos aclare el punto. Luego de que *Ch'ujtat* ha creado la tierra a partir del viento, de la nube, del agua y del lodo, “cuando estuvo dura, dura y fuerte y grande y que pesa, así como ahora, se fue llenando de árboles, vegetación, y quedó plana”.¹³⁹ Después *Ch'ujtat* creó doce *Chunte Winik* para que la cargaran sobre sus hombros. Estos seres son parecidos a los hombres, aunque son inmortales; cuando se cansan cambian su carga al otro hombro provocando que se sacuda la tierra y generando temblores. Asimismo, existe un mundo semejante al humano –el *Witz-Ch'en*, Cerro-Cueva-, cuya existencia es paralela a éste que conocemos, aunque algunas cosas son diferentes o se encuentran invertidas de alguna manera: hay un cielo muy bonito, de piedra negra –obsidiana-. “Es un lugar donde se vive la paz. No hay maldad, no hay dolor. Nada malo se conoce. Sólo bueno, puro buen corazón, también las culebras son mansitas; por eso se usan las culebras para que se cuelguen las hamacas, y las culebras muy grandes se pueden usar como bestias para cargar; también los armadillos pueden servir como *tiem* para sentarse” (Morales, 1984:103). También se le nombra *Xmait* –desnalgado, o que no tiene nalgas- (idem: 164). Este espacio se encuentra precisamente al interior de la tierra, y tiene como puerta de acceso la cueva.

Como se mencionó, entre los choles de Calakmul existe una jerarquía basada en el ordenamiento del espacio, la cual determina la consecución de poder y define el lugar del hombre dentro del cosmos. Los *yumob* son considerados dueños de todos los recursos existentes, por lo cual los humanos tienen que negociar con ellos para llegar a tener acceso a éstos y poderse nutrir.¹⁴⁰ Sin embargo, los dueños también tienen necesidades alimenticias y se nutren en cierta medida de los intercambios que establecen con las personas humanas, ya sea cuando directamente se las comen, o a través de elementos que éstas les ofrecen especialmente en intercambios rituales, esperando con ello reciprocidad y apaciguarlos para que no decidan provocarles algún daño, como alguna enfermedad, la

¹³⁹ Morales Bermúdez, 1984:67.

¹⁴⁰ Figuerola (2010) plantea que algunas montañas, pozos, manantiales, cavernas y arroyos son *ajaw* –noción relacionada con poder o potencia-, y cada uno de ellos está a cargo de una divinidad particular llamada *ajwalil*. Estos sitios son muy respetados y se considera que son muy poderosos, que están vivos y son calientes, y forman parte de una geografía sagrada que se mantiene en secreto por los especialistas.

muerte, o destruir algunas de sus posesiones, por lo que existe una relación de dependencia entre ambos. Uno de los objetivos centrales en la vida de los choles tradicionales es cuidar que esas relaciones de intercambio funcionen de manera adecuada, pues de lo contrario los dueños manifiestan su descontento tarde o temprano. Debido a estas características generales, todos los dueños son ambivalentes, pues así como pueden proporcionar los recursos para generar vida, también pueden atacarla y destruirla. Al respecto, Cassirer menciona que lo sobrenatural “siempre aparece al mismo tiempo como lo lejano y lo cercano, lo digno de confianza y protector, pero al mismo tiempo inaccesible, como *mysterium tremendum* y como *mysterium fascinosum*” (2003:111).

En efecto, el ordenamiento entre los seres que habitan el mundo se funda en buena medida en el intercambio nutricional, en la medida en que éste constituye el elemento que define la existencia de la vida en el mundo. La condición primaria para la reproducción es la consecución de alimento, y éste se halla necesariamente en otro ser vivo, es así como todos los seres nos encontramos unidos en cadenas de intercambio alimenticio, donde nos comemos unos a otros conformando sistemas complejos de relaciones, pues se dirigen en varias direcciones. La condición de todos los seres es realizar, de manera simultánea, el papel de presas y cazadores (Hamayon, 1992). El surgimiento de la vida implica que el nuevo ser requerirá alimentarse de otros para poder sobrevivir; no obstante, también la muerte forma parte del ciclo de cualquier ser vivo, por lo cual resulta inevitable llegar a ser el alimento de alguna otra entidad viviente cuando la muerte de cada persona se vea consumada, la cual será entonces interpretada como el efecto de la intencionalidad de otro ser que desea alimentarse de ella. Eso es algo que siempre se tiene presente pues, como se mencionó en el capítulo anterior, la mayor parte de las actividades desarrolladas por este grupo humano están relacionadas con ciclos de reproducción de la vida –de animales, plantas y personas-, en tanto uno de los objetivos centrales es la obtención de alimentos para poder continuar con la vida.

Respecto a su ubicación en el espacio, no queda clara la extensión de los lugares donde estos seres tienen cabida, ya que son referidos de maneras diversas en distintas ocasiones o contextos. Me referiré en particular a dos formas principales de ordenamiento que se traslapan –una queda inscrita en la otra-, las cuales serán descritas detalladamente a continuación. Se trata de una especie de visión fractal donde, teniendo como punto de

partida una visión panorámica y totalizadora, pareciera estar todo el espacio del cosmos chol comprendido en un único dueño –*Yum Mulawil* o *Pañimil*, que se traduce como “El dueño del mundo”-. Sin embargo, en la medida en que nos vamos acercando a los distintos espacios y afinando la mirada, es posible identificar la presencia de diversos seres, todos ellos conocidos como dueños también, pero ubicados en espacios cada vez más localizados y específicos –es decir, se trata de distintos niveles de particularidad relativa al espacio donde es posible encontrar el uso de la noción de *yum*-. Simultáneamente, al interior de esta mirada ordenadora, existe cierto grado de imprecisión respecto de las funciones y los personajes que ocupan los diferentes espacios, lo cual habla de una especie de continuidad entre los seres y no tanto de una especificidad en sus actividades y manifestaciones.

7.3 *Yum mulawil*.

En un primer contexto, el más general, el uso de la palabra *yum* hace referencia a la existencia de una sola entidad, el mundo, *yum mulawil*, que trasciende estrictamente el espacio terrestre y que incluye también el celeste. Se trata de la existencia de un solo dueño incluyente que incorporaría al mundo como una entidad viva, una totalidad en sí misma, que da la vida -pues proporciona los elementos nutricios necesarios para la supervivencia y la reproducción de la vida-, pero que también produce su aniquilación cerrando el ciclo al consumir aquellos cuya vida ella misma ha generado. Se trata de una entidad que contiene esta ambivalencia, por lo cual todas sus manifestaciones se ubican dentro de este marco. En ese nivel de totalidad e inclusión tiene cabida la frase chol que indica que “todo en el mundo está vivo, tiene dueño y tiene nombre”. Un hombre mencionó que todo cuanto existe en el mundo comparte esa cualidad de ser vivo en tanto es copartícipe del *ch’ujlel*¹⁴¹ del dueño del mundo, en tanto participa de sus principios anímicos y vitales.

“Todo en el mundo está vivo, tiene un alma, un *ch’ujlel*. Misma la *ch’ujlel* del *Yum Mulawil*, la misma tenemos todos nosotros... *Mulawil* es todo, todos nosotros, todo lo que alcanzamos a ver, el mundo todo”

Con ello se refieren no solamente a lo que la ciencia moderna considera viviente (*ergo* animales, personas y vegetales), sino a todo lo que integra el mundo, incluidos los

¹⁴¹ Se suele traducir como alma o espíritu. Se refiere a su principio vital.

elementos o fenómenos que la ciencia denomina como “naturaleza”, es decir, los ríos, el viento, la lluvia, el rayo, el arco iris, el trueno, la cueva, las piedras, entre otros.

El análisis en este nivel tiene pertinencia, pues considero posible aventurar la hipótesis de que existe una relación indisoluble entre el *yum mulawil* y el mundo, en la medida en que la vida que existe en el dueño exige una corporeidad: el aspecto físico del mundo, y también requiere de un alma que constituya el principio vital; ambos unidos, concebidos como una totalidad que integra el principio de vida del que son partícipes el resto de los seres que habitan ese espacio. A partir de estos elementos integradores considero posible plantear que el dueño del *mulawil* y el mundo en sí mismo constituyen juntos una sola entidad, integrando en ella tanto su principio vital y anímico *-ch'ujle-*, como su corporeidad, considerando dentro de ésta a todos aquellos elementos de los que se encuentra conformado, participándoles de dicho principio. De ahí que la frase extendida en territorio chol establezca una relación entre todas las formas de vida en el mundo, la presencia de un dueño y un nombre a partir de cuyos elementos estaría mediada su existencia, por lo tanto se trataría de una concepción integrada de los distintos elementos mencionados.

7.4 Los dueños de cada espacio.

En un segundo nivel del uso *yum* se pueden identificar entidades diferenciadas, de ahí la posibilidad de distinguir también diversos dueños. Es factible que los choles se refieran a los dueños en plural y los caractericen de la siguiente manera: *yum lum* o dueño de la tierra; *yum ja'* o dueño del agua; *yum ik'* o dueño del viento; *yum matyel*, dueño del monte; *yum witz*, dueño del cerro; *yum ch'en* o dueño de la cueva.¹⁴² En una primera aproximación parecería que se trata de diferentes seres ubicados en distintos espacios con rasgos particulares; sin embargo, luego de un primer análisis es posible identificar que sus características se traslapan en algunos, lo mismo que los espacios donde se localizan. Algunos consideran que los dueños del cerro y del monte habitan en la cueva, donde

¹⁴² Morales Bermúdez considera que los choles son panteístas porque “descubren poder en todo lo que lo tiene: el sol, la luna, la tierra y el agua, los montes, las cuevas y los animales” (1984: 50); ellos lo son porque tienen un *Ajaw* o espíritu protector. En ningún momento Morales habla de “dueños” o *yum*, y tampoco he escuchado que los choles en Calakmul hablen de *Ajaw*; sin embargo, considero que pueden ser conceptos análogos. Por otra parte, Morales también menciona que el origen del poder de los *Ajaw* proviene de *Ch'ujtat*, pues él está detrás de todo; aunque en otro momento reconoce que la imagen de *Ch'ujtat* es muy parecida al Dios que aparece en el Génesis bíblico, por lo que podría estar en cuestión esa relación de jerarquía que él encontró entre *Ch'ujtat* y los *Ajaw*, en la medida en que ésta se formula desde una perspectiva católica.

también se encuentran los animales enfermos o muertos que han sido lastimados por los hombres durante sus incursiones de cacería, a los cuales cura y devuelve al monte, por lo cual su ámbito de dominio se extiende tanto hacia el interior de la cueva como hacia las entidades que habitan el exterior, es decir, los animales y las plantas que ahí crecen.

Por otra parte, algunos hablan de la entidad *Witz-Ch'en* o cerro-cueva como una sola, pues al interior del cerro se encuentra la cueva, espacio lleno de riquezas al que se aproximan los humanos cuando desean realizar peticiones de diversa índole al ser que lo habita. Existen diversos relatos y alusiones a la cueva como el sitio habitado por un dueño muy poderoso que puede otorgar riqueza y poder a quienes se lo piden y logran superar las pruebas que les son demandadas.¹⁴³

“Desde hace muchos años, los abuelos iban a la cueva a hablar con el Señor para pedirle su ayuda. Cualquiera podía hablar con él, todos recibían respuesta”.

Como se mencionó, su nombre puede variar según el contexto: *Yum Ch'en*, *Yum Witz*, San Miguelito, Señor de Tila, aunque también se piensa que al interior de algunas cuevas viven el rayo (*Chajk*), el trueno (*Lak Tiatio*), y también *Robán*.¹⁴⁴ Específicamente se acude a la

¹⁴³ En el capítulo 10 se presentan dos de estos relatos, donde el dueño de la cueva es el protagonista y hasta él llegan las personas para pedirle diversas cosas.

¹⁴⁴ Holland, en su estudio sobre tzotziles de San Andrés Larráinzar, habla de la existencia de dioses de la tierra “que se encuentran en todas partes, pero abundan principalmente en los manantiales, en las montañas altas y en las profundas e inaccesibles cuevas. Muchos de ellos tienen nombres de santos católicos [...] Existen tantos tipos de ángeles, como favores que conceder o no conceder. Los que tienen bajo su control al viento y a la lluvia habitan en cuevas y se conocen, generalmente con el nombre de *chawk* (...) Cuando hay truenos y rayos durante una tormenta, los indios creen que un ángel salido de una cueva está en el cielo y rocía el agua de un jarro gigantesco, que cae a la tierra en forma de lluvia. Cuando el viento sopla, se debe a la exhalación de un ángel en una cueva. Otros ángeles controlan la temperatura y envían calor y frío, caprichosamente. Algunos poseen grandes cantidades de maíz, frijol y otras riquezas agrícolas; otros controlan a los animales de caza y de vez en cuando sueltan a un venado, a un conejo, etcétera, para que pueda ser la presa de un cazador. Siguiendo el mismo razonamiento, todos los manantiales, no importa cuán insignificantes sean, tienen ángeles que los controlan y que determinan su abundancia (1978: 93). Por su parte, Page Pliego menciona que en Chenalhó y en Chamula, a pesar de que existen entidades mayores como la Madre Tierra, son los *anjel* quienes “tienen en su poder la vida silvestre, el viento, el agua, en las cuevas dejan el vapor y desde ahí mandan la lluvia: 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 y ventarrones que destruyan las siembras” (2002: 148). “Otros son los *ángel* guardianes, protectores de los diferentes territorios, a quienes se debe pedir protección para la milpa, el hogar y el camino” (op. cit.: 149). Hasta cierto punto, los *anjel* tendrían cierta equivalencia con los dueños para el caso chol. Por su parte, Hermitte (1970) menciona en una parte la existencia del dueño del lugar; sin embargo, no queda claro a qué se refiere. Vogt habla de la existencia de dioses ancestrales, antepasados remotos de los zinacantecos que ocupan un lugar preponderante entre las deidades del lugar; después de ellos, “la deidad más importante es el

cueva cuando se desea agua de lluvia, dinero o riqueza, u obtener el poder ya sea para curar a las personas o para hacerles daño.¹⁴⁵ El *Witz-Chen* es el lugar donde se genera la lluvia,¹⁴⁶ el dueño o habitante de dicho sitio es el encargado de producirla y dirigirla hacia el mundo de los hombres.

El dueño del agua es quien habita donde se encuentran las reservas de este líquido, como aguadas, jagüeyes, arroyos, lagos o el mar. Estos yacimientos se comunican constantemente con la lluvia, pues ambas fuentes de agua buscan encontrarse y reunirse.

“El agua que está en el camino a Caña Brava¹⁴⁷ la encontraron cuando excavó un tractor que trajeron para un proyecto, no sé qué. Luego vio la gente que está viva, nunca se seca. Esa agua está viva, tiene su dueño. Un día mi hija andaba por ahí ¡y encontró una culebra¹⁴⁸ grandotota, gorda así, la espantó muchísimo!, luego vimos que tenía su dueño, que teníamos que cuidarla porque está viva”

El dueño del viento se manifiesta a través de los diferentes tipos de corrientes aéreas, algunas son favorables puesto que traen consigo las nubes con la lluvia, pero otras son dañinas puesto que destruyen los cultivos de la gente o traen enfermedades. El dueño de la tierra es quien se ocupa de que la superficie labrada por los hombres pueda producir frutos, aunque también consume a las personas cuando mueren y son enterradas; su espacio de dominio involucra cualquier lugar donde se llegue a parar cualquier persona y llega hasta donde alcance su vista, esto implica que también se incluyen las extensiones de selva con los seres que la habitan, por lo cual se plantea una relación clara con el dueño del monte y con el de la cueva.

“Señor de la Tierra” (*Yajwal Balamil*). Tiene múltiples manifestaciones, cada una asociada con un lugar particular –una abertura en la tierra, como una cueva, una cavidad caliza o un pozo de agua (*ch'en*). Puede ser presentado como un ser único o como varios, pero siempre se le describe como un ladino grande y gordo que vive debajo del suelo, posee grandes cantidades de dinero, vacas, mulas, caballos y pollos. Al mismo tiempo, posee los atributos del rayo y la serpiente. Es propietario de todos los pozos de agua; controla los relámpagos y las nubes, que según se cree emergen de las cuevas; se alzan al cielo y producen lluvia para las cosechas, y reclama como suyos todos los productos de la tierra (1979: 35).

¹⁴⁵ Page Pliego (2002: 149.) encuentra también acumulada la riqueza al interior de la cueva: “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 agua”.

¹⁴⁶ Page Pliego (2002: 134) menciona algo similar: “La cueva en general se encuentra en estrecha relación con la montaña o cerro, de hecho constituye uno de los accesos a *yan vinajel- yan balamil*, otro cielo-otra tierra, que yace en su interior, por lo mismo conceptualmente constituyen lo mismo y su tratamiento en el discurso se entremezcla frecuentemente”.

¹⁴⁷ Se trata de un ejido que está aproximadamente a siete kilómetros de ECII.

¹⁴⁸ Los choles se refieren en español como culebras, tanto a las serpientes venenosas como a las que no lo son, e incluyen las de diversos tamaños, tanto las grandes y más gruesas como las pequeñas y delgadas.

Por otro lado, también es posible distinguir un siguiente nivel de organización más específico, donde cada espacio cuenta con un dueño particular: cada montaña, río o cueva.

El hecho de que los choles reconozcan entidades vivientes en todo lo que les rodea y sobre todo en los elementos de los que se alimentan, plantea la necesidad de regular los intercambios entre los seres para que todos puedan existir dentro de un mismo espacio; asimismo, esta situación ubica a los seres humanos en un lugar de vulnerabilidad frente a la voluntad de las otras entidades vivientes, en la medida en que la vida humana genera una deuda con los dueños, pues tienen que matar algunas partes de manera constante al ingerirlos –como sucede con los animales- o al sembrar las nuevas semillas, para poder sobrevivir. A pesar de que se reconoce cierta dependencia entre ambas entidades, dueños y humanos en tanto unos alimentan a los otros, también se reconoce que el poder de los dueños excede el de los hombres.

Todos los rituales que realizan los hombres tienen como objetivo ponerse en comunicación con estas entidades, es por ello que siempre inician dándole de beber trago a la tierra, y más tarde también le dan de comer; incluso en ocasiones no rituales, cuando la gente se reúne y sirve un poco de trago en su vaso, lo primero que se hace es derramar un poco al piso, pues consideran que la tierra gusta mucho del aguardiente y se quiere compartirlo con ella para que esté contenta y para que no dañe a las personas.

Los dueños no son considerados buenos o malos, no son calificados en ese sentido cuando se refieren directamente a ellos. Sin embargo, se sabe que pueden ayudar y también perjudicar a las personas teniendo como fundamento diferentes motivos. Ellos encarnan la dualidad de la creación y la destrucción, la vida y la muerte; con sus acciones regulan la vida de la gente, tanto en el ámbito de las interacciones sociales como en el económico, es posible apreciar su presencia y las intenciones de sus acciones a través de los efectos que producen las manifestaciones de su poder, las cuales pueden ser percibidas por las personas directamente a través de sus sentidos, es decir, algo que ven, algo que escuchan o algo que tocan y que puede tener diferentes apariencias, especialmente personas, diferentes especies de animales o fuerzas que se hallan en el mundo. Aunque también es posible percibir su presencia a través de la enfermedad, de la abundancia o la escasez, o de cualquier desgracia.

Existe la creencia de que los *yum* son dueños de la riqueza del mundo: las aguas de ríos y lagos, la lluvia, los alimentos que produce la tierra, así como también los animales de los que nos alimentamos. A través de diversos relatos se plasma la idea de que el interior de los cerros y cuevas se encuentra plagado de diversos tesoros. Los choles suelen mencionar que ahí son generadas las lluvias, las cuales constituyen la fuente por excelencia de la producción de riqueza de los campesinos ya que la presencia de una lluvia abundante en el momento adecuado traerá como consecuencia abundante cosecha, principalmente en cuanto al cultivo de maíz se refiere; debido a ello los rituales son llevados a cabo especialmente en dichos lugares.

Por otro lado, cada vez es más frecuente encontrar que la gente describe los interiores de los cerros como yacimientos donde es posible encontrar todo tipo de artefactos que provienen de la sociedad moderna no indígena,¹⁴⁹ lo cual indica que se ha llevado a cabo una adaptación del relato a las condiciones actuales de la vida, donde la riqueza material no se remite únicamente a los bienes proporcionados por la “naturaleza”, sino que también se incluyen otro tipo de objetos que proporcionan mayor status social y que también están ubicados al interior de los cerros, indicando con esto la creencia de que los dueños también controlan el uso de dichos recursos.

Como se mencionó, el rayo (*chajk*)¹⁵⁰ también llamado *lak yum* o “nuestro abuelo” y el trueno (*lak tiatio*) viven al interior de la montaña. En particular algunas personas originarias de Pulentiel, Chiapas, ubican la morada de estos dos seres en un cerro ubicado en el límite territorial de ese pueblo. La gente comenta que en ocasiones es posible escucharlos hablar cuando están reunidos tomando vino, pensando y discutiendo dónde van a llover; a ese preludio de lluvia se le nombra *Robán* o *Rowanito*, el cual también es considerado entidad viviente que habita en una cueva ubicada en Chiapas.¹⁵¹

¹⁴⁹ Pitarich (1996) menciona que al interior de las montañas o *ch'iibal*, lugar donde habitan los *ch'ulel* de los cancuqueros, es posible encontrar “campos cultivados de maíz, manantiales, árboles frutales; también existe mucho dinero en moneda metálica y objetos fantásticos como radios, teléfonos, televisiones, automóviles; sin duda celebran fiestas donde se consume aguardiente, aunque no parece que se festeje a ningún santo; es improbable que allí se conozca la luz del sol, y tal vez disponen de luz eléctrica” (idem: 37).

¹⁵⁰ Hermitte (1970) menciona que el rayo vive en las cuevas de los cerros y en los ojos de agua, envía las lluvias y es el dueño del maíz, combate los malos vientos y los detiene con su poder, por lo cual cuida las milpas, a la gente y al pueblo de todo daño.

¹⁵¹ Meneses López (1986) menciona que la cueva de Joloniel en Tumbalá es de Don Juan, y podría ser la misma de la que hablan los choles de Calakmul, ya que Rowanito podría referirse a Don Juanito. Es posible que esta entidad, *Rowanito*, esté relacionada con San Juan Bautista. Rowán - Rey Juan - Don Juan. Lupo (2001) encuentra una relación con el agua y San Juan a través de su función bautismal.

“El rayo vive en la cueva, mero *lak tiatio* también. Ellos están en la montaña, arriba, hablando, pensando, dónde van a llover. Mero se puede oír cuando hablan, ya luego se ve que cae la lluvia, ¡ya estamos contentos ya!”

El rayo tiene un pañuelo rojo en la punta de su lanza, por eso cuando llueve fuerte y hay rayos no se recomienda vestir de rojo pues el rayo puede llegar a confundir la ropa de la persona con su propio pañuelo y puede caer directamente en el cuerpo. Se dice también que el rayo tiene un hacha, y donde cae siempre se encuentra una piedra lisa con esa forma (*tok'*) que es la que trae el rayo; dicen que frotándola con otra puede producir fuego.

Así como es posible ubicar al rayo y al trueno en cuevas específicas, también en algunas ocasiones se habla de que diversos dueños se ubican en espacios específicos, como ciertos arroyos, montañas o cuevas. Esa situación marca una diferencia entre la forma de vivir el espacio en Calakmul y en Chiapas, pues en el nuevo territorio no se tienen ubicados espacios específicos de seres con nombres reconocibles, mientras que cuando se refieren a Chiapas se habla de espacios sumamente delimitados para las diferentes entidades que lo habitan, tal es el caso de que en diversos cerros vivan dueños específicos y por lo tanto muchos de ellos tengan nombre; lo mismo sucede con las cuevas.

7.5 Dios, la Virgen, los santos y los diablos.

Como se ha señalado, existen diferentes sistemas clasificatorios de los seres que habitan el mundo, con esto me refiero a las características que pueden tener, así como también a distintas formas de relaciones y distintos nombres. Hasta ahora ha sido planteada la existencia de los *yum* o dueños como las entidades que habitan el mundo, así como el rayo y el trueno; sin embargo, no son los únicos seres que remiten a una presencia sobrenatural o a un poder más allá del humano. Los choles también consideran que existe una entidad que gobierna la totalidad del mundo y que se denomina “Dios”, utilizando el nombre católico para la deidad suprema, aunque no se trata del mismo ser conocido por el catolicismo. Existen diversas entidades que cabrían dentro de esta misma categoría, donde son retomados los personajes católicos como objetos de culto pero son asociados con seres provenientes del sistema clasificatorio que se relaciona con las “fuerzas de la naturaleza”.

Dentro de este grupo se encuentra Dios, Jesucristo, la Virgen María, el Señor de Tila, San Miguel y el Diablo, principalmente. Los primeros cinco son integrados en las plegarias que

realizan tanto dentro del contexto curativo como de las peticiones agrícolas. Para referirse al Señor de Tila y a San Miguel no existe un nombre en chol que pudiera ser equivalente estrictamente; para Dios, Jesucristo y la Virgen sí es posible encontrar una traducción, la cual sería “*Lak Ch’ujtat*” -nuestro padre sagrado- y “*Lak Ch’ujña*” -nuestra madre sagrada-, términos que son utilizados con frecuencia durante los diferentes rituales que denominan en el primer caso al sol y en el segundo a la luna en su carácter de padre y madre originarios y nutricios. Tanto el sol como la luna tienen otros nombres que no aluden directamente a su carácter sobrenatural, me refiero a *k’in* (sol) y *uw* (luna), aunque durante la vida cotidiana la gente suele referirse a ellos con el primer nombre mencionado. Asimismo, San Miguel suele ser asimilado al rayo por la espada que carga en las imágenes con que se representa en el catolicismo.¹⁵²

Es entonces que se encuentra una triple forma para denominar a los padres sagrados, por un lado retomando los nombres planteados por el catolicismo: Dios y la Virgen; por otro, el ordenamiento temporal del día y la noche con el sol y la luna: *lak ch’ujtat* y *lak ch’ujña*; finalmente, también se relacionan con el ordenamiento espacial con los *yum*, quienes incorporan lo masculino y lo femenino. Estas entidades hacen referencia a un orden que no es planteado por los hombres sino que proviene de entidades superiores, más antiguas, que trascienden en tiempo, en espacio y en poder, que se manifiestan de manera permanente y en esa medida transmiten mensajes a las personas, los cuales deben ser interpretados y atendidos.

Por su parte, San Miguelito vive en algunas cuevas muy identificadas en Chiapas a donde han llegado personas para pedirle que les otorgue poder para volverse curanderos o brujos –la contraparte de los curanderos que en lugar de curar se dedican a hacer daño-, para lo cual, se dice que le tienen que dar a cambio la vida de alguna persona, generalmente la de un hijo. También le piden diferentes formas de riqueza, como dinero, animales, abundantes cosechas o animales de presa, además de lluvia y salud; en estos casos se tiene que realizar el ritual *otsan nichim* donde se reza, se prenden velas, se ofrece incienso, trago y en

¹⁵² Hermitte (1970) menciona que San Miguel tiene 13 naguales y es rayo, el jefe de todo, además de que es líder de los *me’iltatiles*, quienes son personas sumamente poderosas y también ancestros deificados que son inmortales –en contraposición de los humanos, que luego de un tiempo su alma es limpiada e integrada a un recién nacido que escribirá su propia historia, es decir, no son almas inmortales sino que se reciclan-. Considero que esto implicaría que en Pinola, las entidades más poderosas son partícipes de cierto grado de humanidad, así como también incorporan el carácter divino que trasciende lo estrictamente humano, por lo cual no existiría una distinción tan grande entre humanos y deidades como la que encuentro entre los choles.

algunos casos también comida, como pozol, pollo en caldo y tortillas. Don Rosendo me explicó un día que cuando tenían poco tiempo de haber llegado a vivir a Calakmul se paró la seca y dejó de llover. La gente estaba muy preocupada pues pensaba que perderían los frutos de sus siembras, por lo que él y otros dos hombres decidieron ir a Carrizal, cerca de Tila, para meter unas promesas. En ese lugar hay una cueva con tres piedras grandísimas, una mayor, otra mediana y una menor. Ahí vive San Miguelito. “Él sabe todo de ti en cuanto te ve, sabe quién eres, qué necesitas, si estás enfermo”. Dice que ahí se encuentra una persona que puede hablar con él, que es quien escucha su voz claramente.¹⁵³ Se dirigieron al santo a través de este hombre, y les respondió que tenían que meter sus promesas cada año para que diera bien la cosecha; también les sugirió que pidieran poca agua, uno o dos vasos para que lloviera unos cuantos días, pues si pedían una cubeta o más podría llover demasiado y ellos perderían sus cultivos. Rosendo me dijo que ellos llegaron a Carrizal por la mañana, y por la tarde, cuando volvían, comenzó a llover todo el camino de regreso hacia su tierra.

También San Miguelito tiene su casita en Soyaló –un pueblo cercano a Tuxtla Gutiérrez-, adentro de una cueva junto a la cual también se encuentra una iglesia. Ahí puede llegar cualquier persona a hacerle peticiones, de cualquier índole. Otro lugar de habitación de este santo es en las llamadas cajas parlantes, las cuales están hechas de madera de cedro¹⁵⁴ y son custodiadas por un hombre¹⁵⁵ que es el único que puede hablar directamente con el santo, por lo cual le comunica las preguntas que le plantea la gente que llega a consultarlo. La gente menciona que en la cueva de Soyaló es donde estos hombres adquieren las cajitas y el poder para hablar con el santo.¹⁵⁶

En cuanto al Señor de Tila, éste habita en la cueva de San Antonio ubicada en el cerro adjunto a donde se encuentra el Santuario, así como también al interior de éste, en la

¹⁵³ Varias personas me comentaron que hace algunos años era posible que cualquier persona escuchara la voz de San Miguelito cuando acudía a pedirle algo; sin embargo, ahora prácticamente no se escucha su voz porque mucha gente se ha burlado de él y ha dejado de creer. Con eso se refiere a los protestantes, quienes se han burlado públicamente de las creencias católicas. Esta historia se repite en todas las cuevas que cuentan con la presencia de este santo.

¹⁵⁴ De *ch'uj te'*: árbol sagrado.

¹⁵⁵ *Pejcan Cajita*, que habla con la cajita, o *Yubin lak yum dios*, que puede escuchar a nuestro padre Dios.

¹⁵⁶ Silver (1966) registra que, según se comenta entre los zinacantecos, el primer santo parlante pertenecía a un ladino ubicado en Soyaló; posteriormente los zinacantecos acudieron a esta ciudad a buscarlo y pidieron ser dueños ellos mismos. Además de los santos parlantes de Zinacantán, se reconoce la existencia de otros propiedad de ladinos o en otros municipios indígenas de Los Altos.

cabecera municipal de Tila, Chiapas. Como se planteó en el capítulo anterior, su fiesta se realiza el 15 de enero, justo cuando está comenzando el nuevo ciclo agrícola y la gente comienza a tumbar el monte donde sembrará maíz y chile, principales cultivos, además de que el maíz tornamilpa se encuentra cerca del tiempo de la cosecha. También a este Señor se le pueden hacer peticiones de diversa índole, lo mismo para pedirle salud para personas o animales, lluvia, o frutos suficientes para la próxima temporada. En la actualidad la fiesta de la Santa Cruz también confluye en el Santuario, donde los viejitos llegan a pedir bendiciones para la gente, por lo cual también se ubica como un ser muy relacionado con la fertilidad agrícola.

Por otro lado, encontramos al Diablo, el cual puede ser considerado tanto en singular como en plural. Se retoma el nombre católico con el que se denomina a la entidad encargada de hacer daño a las personas, así como también se piensa que puede atraer a la gente hacia el camino negativo con el objetivo de que deseen hacerle daño a otros, o también puede tentarlos hacia el suicidio, siendo el Diablo quien los ayuda en esta empresa. Esta entidad se relaciona directamente con la parte de los *yum* que se dedica a la aniquilación de la vida, pues ninguna entidad católica es considerada de manera dual, es decir, Dios, la Virgen, los santos y el Señor de Tila son considerados entidades que hacen el bien, y cuando hacen alusión a la parte negativa se refieren al Diablo. En las entidades provenientes del panteón católico está claramente separado el ámbito del bien y del mal, no se ubica la dualidad dentro de sus características.

Con la presencia del discurso católico se produjeron mezclas interesantes entre las entidades que ahora pueblan el imaginario chol sobre la lógica del mundo. Cuando he preguntado directamente a la gente si los dueños pueden tener valencia negativa, no se les suele reconocer esa característica ya que son ellos quienes velan porque permanezca el equilibrio en el mundo castigando a quienes atentan contra él. Lo que sí queda claro es que el Diablo sí lo es en esencia. Sin embargo, cuando se vinculan ambos discursos dentro del lenguaje ritual y en el ámbito médico, queda claro que la entidad que ha hecho presa el alma de la persona y por lo tanto está interesada en devorarla es el mismo dueño encargado de reproducir la vida en el mundo, lo cual alude a su doble valencia, como creadores y aniquiladores.

El Diablo no es considerado siempre de manera singular, existen los diablos o *xiba'* que viven y comparten el mundo considerado “humano” y también tienen el poder para ocasionarle mal a otras personas, ya que pueden enfermarlas y pueden producir que aquello que los caracteriza en lo emocional o conductual se vea alterado. Estos seres comparten muchas características humanas pero también tienen la facultad de dañar, lo cual los dota de un poder muy fuerte que sólo tienen unos cuantos; existe una relación directa entre los diablos, los brujos y las personas que tienen *nagual*.¹⁵⁷ En las comunidades choles no es fácil saber quiénes forman parte de este grupo, existen muchos rumores en los cuales se da cuenta de las sospechas; aunque son pocos los casos confirmados. Una forma directa para hacerlo es cuando una persona se nombra a sí misma capaz de dañar a otros, especialmente cuando lo realiza a través de una amenaza de daño y “la cumple”, es decir, cuando son vistos los efectos del daño que ha prometido en la salud de alguna víctima o de algún enemigo.

La presencia de estos órdenes sobrepuestos que se confunden –el católico y otro más cercano a lo mesoamericano- puede implicar cierta simplificación del sistema clasificatorio de las entidades sobrenaturales, marcando cierta continuidad entre los elementos que rigen, en lugar de espacios y funciones diferenciadas para cada uno de ellos. Dependiendo del contexto, pareciera que se habla de una sola entidad, aunque de repente se disgrega en varias, cada una con un nombre específico. Esto se aprecia en tanto existe una saturación de entidades sobrenaturales encargadas de procesos relacionados con la fertilidad, cuyo lugar de poder se encuentra ubicado en las cuevas pero se relaciona con las manifestaciones de la naturaleza selvática, tanto la animal como la vegetal; me refiero a una continuidad entre los distintos dueños y a las entidades del panteón católico, que están sumamente relacionadas entre sí.

Es así como el Señor de Tila y San Miguelito viven en una cueva, lo mismo que el dueño de la cueva y del cerro, por lo cual todos ellos se encargan de proveer de beneficios a las personas –como la lluvia, la salud, frutos para la sobrevivencia-, lo mismo que se esperaría del dueño del agua o de la tierra, estando este último relacionado con el aspecto femenino junto con la Virgen o la luna, cuya presencia cuando se encuentra en la fase de luna llena se piensa que trae la lluvia. Y finalmente Dios, quien también puede considerarse una especie

¹⁵⁷ El análisis de esta entidad anímica se encuentra en el capítulo 8, titulado La persona en el mundo chol.

de entidad totalizadora con la que es posible establecer comunicación para obtener beneficios, en tanto es nuestro padre sagrado –el sol-. Con esto, me interesa mostrar que para los choles no existe sensación de contradicción, por el contrario, este ordenamiento implica que le otorgan sentido a todo lo que les rodea en tanto manifestación de entidades vivas.

7.6 Los dueños y otros seres del mundo. El ordenamiento espacial en Calakmul.

Los choles consideran que los *yum* han habitado el mundo desde su origen, ya que –como ha sido argumentado- existe una correspondencia entre el *yum* y el mundo; su presencia implica necesariamente la existencia de un orden al cual se tienen que alinear los seres humanos para poder sobrevivir. Los verdaderos dueños de todo son los *yum*, los humanos “prestamos” solamente.¹⁵⁸ Esto pudo observarse de manera fehaciente cuando los choles llegaron al nuevo territorio en Calakmul, un lugar que se había mantenido sin establecimientos humanos permanentes durante décadas, por lo cual los recién llegados tuvieron que tumbar el monte por primera vez para sembrar sus milpas y encontraron grandes cantidades de animales disponibles para ser cazados o apresados en trampas. Un hombre me cuenta emocionado la facilidad con la que obtenían animales del monte, al grado de que en ocasiones para la comida podían escoger entre armadillo o tepezcuintle, y más tarde cenar puerco de monte.

Quienes llegaron a inaugurar dicho espacio para la vivienda humana, lo hicieron conscientes de que ese lugar ya estaba habitado por sus antiguos moradores, los dueños, entidades similares a aquéllas que también habían ordenado el mundo y sus interacciones cuando los choles vivían en el norte de Chiapas. Es por ello que en un inicio estuvieron preocupados pues consideraban que estos seres podrían molestarse al comenzar a escuchar ruidos desconocidos provenientes de personas mal olientes que dejaban sus excrementos y sus orines en un terreno que había permanecido sin esos sobresaltos, por lo cual podrían sentirse invadidos por presencias extrañas, personas que además de compartir el mismo espacio llegarían a utilizar sus recursos. Los choles narran que cuando llegaron a vivir a la selva calakmuleña les tomó un tiempo establecer relación con los dueños, volverse sus

¹⁵⁸ Se refieren a que todos los recursos a que tenemos acceso nos son proporcionados por las entidades sagradas, nada en el mundo es nuestro.

conocidos, hacerles saber que los recién llegados no eran malas personas que no deseaban saquear sus riquezas.

Mientras dicho proceso se realizaba, les sucedía con frecuencia que se perdían adentro de la montaña, pues caminaban durante horas y no encontraban el camino de vuelta a casa. Esto lo explican como efectos del malestar de los dueños, quienes enviaban un pequeño ser llamado *wuluk ok*, que significa “pies al revés”, el cual se encargaba de cambiar el sentido de las huellas que los humanos dejaban adentro del monte con el objetivo de que se perdieran y no pudieran volver a sus casas. Luego de varias horas de angustia y próxima la caída del sol, los campesinos se ponían a pensar, recordaban que el sol era su guía, se preguntaban por dónde se ponía el sol y por dónde habían llegado, entonces volvían a recuperar su camino y podían salir sanos y salvos antes de que la peligrosa noche se hiciera presente.

“Nosotros mero cuando llegamos nos perdíamos en el monte. Salíamos en la mañana, temprano, pero luego de caminar un rato veíamos que estábamos bien perdidos. No buscábamos el camino, no sabíamos en dónde estábamos. Era el *wuluk ok* que le gustaba jugar con nosotros, porque no nos conocía. Quería que nos perdiéramos en el monte, que no regresáramos a nuestras casas”

Cuando los choles llegaron a la selva calakmuleña por vez primera sabían que todo el espacio estaba habitado “de por sí” por los dueños y por algunas otras creaturas; ningún pedazo le correspondía por derecho a los hombres. Fue a través del ritual, de la comunicación con dichas entidades sobrenaturales en la vida cotidiana, que comenzaron a negociar y a darles a conocer sus intenciones, es decir, hacerles saber que ellos eran campesinos, respetuosos de los recursos y poderes de los dueños, que pedían permiso para poder establecerse ahí y alimentarse para poder sobrevivir, no para enriquecerse a su costa. Los dueños les fueron mostrando poco a poco su acuerdo, en la medida en que vieron que les era permitida la caza en abundancia para su sobrevivencia, en que sus milpas crecieron porque había lluvia suficiente, en que no se enfermaban o veían que era posible encontrar cura a sus males.

Fue así como pudieron establecer núcleos de población ejidal marcando ciertos límites frente a los dueños, quienes se podían manifestar en diversos ámbitos de la vida cotidiana chol, aunque vivían predilectamente en los espacios fuera de la comunidad; es así como el

espacio donde se estableció la zona de viviendas para la comunidad. El Carmen II colinda hacia el norte con un arroyo que marca el camino hacia el cementerio y hacia algunas parcelas –donde vive el dueño del agua-; hacia el con por un pequeño cerro que tiene un dueño que ha sido visto en algunas noches con su enorme sombrero; al oriente con un jagüey que “está vivo y tiene un dueño”; y al poniente con la carretera que comunica la cabecera municipal con el sur del municipio, junto a la frontera con Guatemala.

Cada lugar donde un grupo se establece es considerado en lo sucesivo el centro del mundo, y es menester establecer comunicación de manera adecuada con las entidades sobrenaturales que lo habitan. Esto sucedía en Chiapas en cada una de las comunidades donde la gente había vivido durante generaciones. Sin embargo, cuando se fueron a vivir a Calakmul se sintieron extraños en esas tierras nuevas y tuvieron miedo de ser desconocidos y dañados por los habitantes de este lugar.¹⁵⁹

En relación con esto, he escuchado con frecuencia algunas historias que consignan el peligro que existe en las ciudades. La primera de ellas dice que en las ciudades le quitan sus órganos a la gente –los ojos y el corazón, principalmente-. La segunda se sitúa en personas cercanas, el narrador puede incluso rastrear a quien se la oyó referir porque dice que le sucedió directamente. Dicen que esa persona fue a la ciudad –escuché esto sobre Villahermosa y sobre la Ciudad de México- donde le ofrecieron un trabajo, pero acto seguido fue encerrado en una habitación donde encontró a otros cautivos, quienes le urgieron a escapar lo más pronto posible, pues la intención de sus captores era darle de comer para hacerlo engordar y luego comérselo, “como pollo o como res”. Quienes estaban ahí habían engordado tanto que ya no podían escapar, por eso le sugerían que actuara con celeridad. Así lo hizo, y por eso pudo regresar a su ejido y contarlo a sus compañeros para prevenirlos. Mientras más se alejan del centro del mundo, los choles les atribuyen a los habitantes de esos lugares características distantes de la humanidad por ellos conocida.

En la medida en que los choles fundaron ese nuevo sitio y lo ubicaron en el centro del mundo, pudieron establecer una relación directa entre las entidades sobrenaturales de

¹⁵⁹ Holland (1978) menciona algo similar respecto a los tzotziles, los cuales se sienten seguros cuando están en un territorio familiar; aunque cuando viajan a tierras extrañas y lejanas consideran que los dioses del nuevo sitio pueden sentirse desconcertados por esa presencia desconocida, por lo cual pueden tener reacciones adversas contra ellos. También López Austin menciona que en las comunidades indígenas actuales “subsiste el temor de que los individuos que salen del radio particular de protección divina quedan inermes ante la hostilidad del mundo” (2004: 78).

Calakmul y las de Chiapas, de tal forma que ahora se pueden comunicar con los mismos seres desde ambos lugares, y se sienten escuchados. En Calakmul el espacio fue ordenado de la misma manera a como existía en sus comunidades en Chiapas, con la presencia de dueños y entidades católicas; sin embargo, se sigue reconociendo la existencia de ciertos espacios con más poder en Chiapas, como la iglesia del Señor de Tila y la cueva donde apareció, así como otras cuevas e iglesias, como la de Soyaló, ya que ahí es donde viven el Señor de Tila y San Miguelito respectivamente, por lo cual se dirigen a ellos con cierta periodicidad intentando potenciar los procesos de petición de bienes.

Como mencioné anteriormente, fuera de los límites del poblado es posible encontrarse con otros seres cuya presencia marca una importante división en el territorio. Me refiero a seres no humanos con diversas características que circundan por los alrededores de los poblados, principalmente dentro de la selva tupida llegando incluso a las milpas. Algunos de ellos lo hacen en periodos particulares marcando con su presencia momentos importantes en el calendario. En particular, hago referencia en este caso a las almas de los muertos, quienes regresan cada año a visitar a sus parientes durante la fiesta de *k'in sancto*. Durante el periodo que dura la fiesta está prohibido continuar realizando el trabajo cotidiano en el campo, esto implica que la gente permanece en sus comunidades llevando a cabo diferentes tareas; así, los que no respetan esta prohibición pueden encontrar en su camino las almas de los muertos que aparecen vagando en el monte con la apariencia del cuerpo que tuvieron en vida –más no con su cuerpo real-. Estos encuentros suelen producir la muerte de las personas, especialmente cuando éstas se espantan o cuando responden verbalmente a los cuestionamientos que hacen estos seres. Sus presencias indican que durante el tiempo de la fiesta el espacio humanizado se encuentra adentro de los poblados, donde vive la gente, mientras que fuera de él existe un orden distinto, vedado para los humanos o que se accede a él a costa de la vida.

Otros seres son el *ñek* o negrito, el *wuluk ok* o pies al revés, el *ch'ix winik* u hombre con espinas, quienes también habitan el monte, aunque ellos específicamente sí tienen la característica de tener intenciones negativas hacia las personas. Ellos forman parte de los peligros del monte, aunque con el tiempo han ido apareciendo menos y actualmente existen casi únicamente en los relatos; pareciera que están en retirada del imaginario, y que también se ha desestructurado un poco el orden jerárquico que los contemplaba. En

particular, se sabe que el negrito ataca a las mujeres, las viola y les come los senos; el *wuluk ok*, como se mencionó anteriormente, gusta de perder a las personas en el monte haciendo que ya no puedan volver a sus casas, y el *ch'ix winik* vaga por el monte y espanta a las personas, llegando a producir su muerte.¹⁶⁰

¹⁶⁰ Page Pliego (2002) habla de la existencia de demonios antropomorfos como 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 su servicio y con las que se reproduce”, también entre ellos se encuentra el *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” (idem: 161). Este personaje del *muc'ta pixol* así caracterizado, en relación con los choles, es una mezcla entre el *wuluk ok* y el dueño del monte o del cerro, el cual es descrito como una persona con un sombrero muy grande. Figuerola (op. cit.) menciona que el *ijk'al* o negro es un “ser cruel y racista, que pasa por la región en busca de mujeres para reproducirse, que mantiene prisioneras en el fondo de las cuevas” (idem: 78). Por su parte Holland (1978) incluye al *ik'al* (es un hombre negro del tamaño de un niño de 4 a 5 años, que viste como ladino, come carne humana cruda -especialmente la cabeza-, y gusta de abusar de las mujeres en sus casas cuando están solas; anuncia su presencia con un silbido peculiar o arrojando piedras desde la cima de la montaña, vive en una cueva donde suele dormir de día y camina o vuela por los caminos durante la noche), al *mukta pixol* (“sombrero grande”), *walapatok* (“pies invertidos”, es alto y usa un sombrero ancho; tiene dos caras y dos pares de pies, uno hacia el frente y el otro hacia atrás, vive en una cueva y asusta por la noche a los caminantes), *xpakintie* (es una mujer hermosa que vive en una cueva; se aparece por la noche a los hombres y les pide que la sigan, con lo cual los guía por caminos desconocidos y alejados), *natikijol* (es un hombre de cabellos largos hasta el suelo que molesta y roba mulas que cargan víveres a través de las montañas), *me'chamel* (“madre de la enfermedad”) y *yalem bek'et* (“descarnado”) o *kitsil bak* (“huesos ruidosos”), se refiere a un hombre que gustaba andar sólo con su esqueleto y dejar su carne, en una ocasión alguien orinó sobre ésta y también le puso tabaco molido, por lo que ya no pudo volver a ponerse su carne. Su presencia se interpreta como presagio de muerte inminente) dentro del grupo de dioses de la muerte, también de apariencia antropomorfa. En este caso, respecto a los seres que habitan el mundo chol, encuentro de nuevo una relación cercana con el *mukta pixol* y con el *walapatok* en el mismo sentido que con Page Pliego, mientras que la *shpakintie'* y el *yalem bek'et* o *kitsil bak* tienen algunos rasgos cercanos a dos tipos de naguales, los cuales serán abordados en su momento. Por su parte, López Austin menciona que “Tanto en la antigüedad como en nuestros días, los agresores son seres del mundo divino, mayores o menores, relacionados con la tierra o con el agua; y los sitios en los que actúan son las corrientes, cascadas, manantiales, cuevas, barrancas, bosques y aun hormigueros, puntos de comunicación con las moradas a las que el hombre no puede llegar normalmente en vida. En menor escala intervienen seres humanos o fuerzas que de éstos provienen. La naturaleza telúrica o acuática de los seres divinos los hace ávidos de tonalli, fuerza de origen celeste” [...] “gobernándolos aparecen seres divinos de primer orden: ya la tierra, ya el dios de la lluvia, ya el señor de los animales, deseosos también de la fuerza celeste del tonalli” (2004: 248).

8. LA PERSONA EN EL MUNDO CHOL.

Una de las principales preguntas que ha guiado la investigación etnográfica en la antropología es la relación entre el ser humano y el cosmos, y entre el ser humano y el medio ambiente, la cual resulta ser como la que se presenta entre las dos caras de una misma moneda, en tanto una define necesariamente a la otra. Esto implica, por un lado, un cuestionamiento sobre cómo es concebido ese cosmos, cuáles son sus límites, sus normas, sus características, las entidades que lo habitan, entre otras. Por el otro lado se formula la pregunta sobre el ser humano, sus límites –frente al cosmos-, sus características, su ámbito de acción –lo que puede hacer, sus límites de posibilidad, lo que no está permitido, lo que es deseable o lo que no lo es-, el sentido de sus acciones, de sus emociones, de sus percepciones, en una búsqueda teleológica por lo trascendente, o más cotidiana y finita, así como también un campo ético que se refiere al ejercicio de la responsabilidad. Todos estos elementos son relevantes para abordar diversos aspectos de la medicina chol, tema de este trabajo

Al ser parte de una relación y al definirse a través de ésta, resulta imposible considerar por separado al cosmos y a la persona; sin embargo, así ha sido establecido con fines analíticos. Es por ello que el capítulo anterior se ha enfocado a describir la concepción del espacio en relación con las entidades sobrenaturales que habitan el mundo chol, así como sus características o las acciones que les son atribuidas. El siguiente paso es abordar la temática de la persona humana, lo cual sucederá a continuación. Como ha sido planteado en el capítulo sobre el Estado del arte sobre el tema de la persona, esta discusión se ha convertido en un tema central dentro de los trabajos etnográficos realizados sobre los pueblos mesoamericanos, el cual debe ser retomado para poder abordar el tema de las creencias y las prácticas relacionadas con el proceso salud-enfermedad.

Así como ha sido planteado en los capítulos anteriores, que el tiempo y el espacio son construcciones relativas a condiciones culturales específicas, algo similar sucede con el tema de la persona. Un breve adelanto ha sido formulado en el capítulo anterior, donde se introdujo la discusión sobre la existencia de entidades no humanas -como dueños, santos, demonios, Dios o la Virgen- que dan sentido en buena medida a ciertos acontecimientos

que afectan la vida humana. Por otra parte, existe el término *kixtiano* para nombrar a los seres humanos, incluyendo también a los no choles, como los gringos y los no indígenas – *kaxlañob-*. Sin embargo, no encontré una categoría que nombrara a todas las entidades no humanas. En el capítulo anterior he hablado sobre las características de los seres sobrenaturales; a continuación me referiré a los humanos, y posteriormente abordaré la cuestión de la relación entre ambos, en el capítulo 10.

Lo que pretendo plantear en este capítulo es una discusión sobre la forma como es concebida la persona humana dentro del mundo chol, qué elementos la constituyen, cómo se relacionan entre sí y qué consecuencias derivan de dichas relaciones; así como también problematizar las complejidades respecto a las relaciones que se establecen con el resto de las entidades vivas habitantes del mundo. Considero que este punto es esencial, ya que a partir de estos principios es posible acceder a la forma como se crea el sentido en la experiencia de la persona. Es así como las creencias sobre la lógica bajo la cual funciona el mundo constituyen los fundamentos de la realidad en la que se construye la existencia pues las creencias se articulan con las prácticas y ambas a su vez con la experiencia vivida en el cuerpo y en las emociones.

En este sentido, me interesa mostrar que estas creencias no sólo existen a nivel de discurso en un sentido racional, sino que existen encarnadas en todos los ámbitos donde se manifiesta la existencia de este grupo social, simbólicos y de *praxis*, mostrándose finalmente en el cuerpo a través de malestares específicos. De esta forma, las creencias específicas sobre el funcionamiento del mundo y sobre el papel que tienen los seres humanos dentro de él, les permite un margen de acción específico para incidir en lo que es crucial para la reproducción de su sociedad –lo cual evidentemente varía de una cultura a otra, en la medida en que cada una construye sus sistemas de eficacia y de acción sobre el mundo-. De ahí que los rituales realizados por los especialistas tengan como objetivo ponerse en comunicación con las entidades sobrenaturales y de esa manera transformar el mundo en el que viven, transformar las circunstancias de sus vidas cotidianas, hacer que los dueños, Dios, el Señor de Tila o San Miguelito les procuren la lluvia que necesitan para sobrevivir, o que les procuren el bienestar que requieren para poder continuar con sus vidas, con lo cual inciden directamente en los procesos simbólicos y fácticos de las personas.

Entonces, existe una relación directa con las cuestiones relacionadas con la salud y con las enfermedades que se generan en los distintos grupos culturales, pues hay cierta coherencia entre las interpretaciones que explican el por qué de la existencia de una enfermedad -cómo es que ésta puede llegar a aparecer-, la presencia de un especialista que tiene la investidura para afrontar el mal, los procedimientos que implementa para derrotarlo, o las explicaciones que surgen cuando la persona no mejora o cuando muere; estos complejos de relaciones irán siendo mostrados a lo largo de los capítulos que restan. A partir de esto, es posible cerrar el circuito que relaciona lo que manifiesta cualquier persona a nivel individual, con las creencias que comparte el colectivo, donde una creencia a nivel de discurso se relaciona con una práctica y con una manifestación corporal o emocional en una persona.

8.1 Ámbitos de realidad. El sueño y la vigilia. Tiempo-espacio. Corporeidad o alma.

Siguiendo la discusión sobre la construcción de la realidad desde un sentido sociocultural y para comenzar a problematizar la noción de persona, considero necesario mencionar que la realidad de la persona chol –es decir, su vida, *i cuxtälel*- está constituida por la interacción de dos ámbitos que existen en paralelo: el primero se despliega durante la vigilia y el segundo durante los sueños. La extensión de la dimensión espacial es igual en ambos, pues los seres que habitan el mundo pueden trasladarse a cualquier lugar tanto cuando están despiertos como cuando duermen, aunque resulta más fácil hacerlo durante los sueños ya que no se requiere de artefactos especiales para lograrlo, pues lo que se desplaza es la parte inmaterial de la persona. Sin embargo, la dimensión temporal sí cambia, pues en la vigilia sólo se tiene acceso al presente, mientras que en el sueño se puede acceder al pasado e incluso a pequeños atisbos de futuro, por lo cual éste cuenta con dimensiones espacio-temporales más amplias.

La vida de la persona (su *kuxtälel*) se encuentra en un fluir constante entre los acontecimientos del sueño y los de la vigilia. En ambos es posible establecer intercambios y tener encuentros en tiempo real con otras entidades habitantes del mundo; ambos son espacios de encuentros colectivos, de ninguna manera se consideran espacios imaginarios

construidos a partir de proyecciones individuales; si una persona sueña con alguien más, el alma de ese otro sin duda también estaba ahí.

El ámbito de los sueños resulta ser más confiable que el de la vigilia, puesto que se considera que en esta última nunca se llega a conocer el “corazón de las personas” ya que éstas mantienen ocultas sus intenciones respecto al daño que pueden hacer a los demás; mientras que en el sueño aparecen con más nitidez mensajes y situaciones de este tipo, donde el soñante puede llegar a conocer la identidad de quienes desean lastimarlo.¹⁶¹ Los intercambios entre los diferentes seres están regidos, durante la vigilia por la reciprocidad, y son antropomorfos, pues privilegian “el intercambio, la alianza y la reciprocidad –por medio de regalos, ofrendas y sacrificios-“ (Martínez, 2010: 261); por su parte, durante el sueño se rigen por el principio de rapacidad y son zoomorfos, pues “la caza, el combate y el consumo aparecen como mecanismos recurrentes para la identificación, asimilación y diferenciación” (idem), ya que se tiene como objetivo devorar el *ch’ujlel* de la persona a través de diversos tipos de ataques. Como se aprecia, “la forma determina el tipo de relación que se establece; la humana lleva al intercambio, la no-humana a la depredación” (idem).

Es importante mencionar que en cualquiera de estos dos ámbitos existe una relación indisoluble entre los distintos elementos de la persona –el cuerpo, el *ch’ujlel* y el *wäy*-, es decir, en ningún momento llegan a estar desconectados unos de otros y siempre existen relaciones muy claras entre ellos; las peculiaridades de estas formas de relacionarse se irán descubriendo, en la medida en que sean abordados cada uno de estos elementos.

Todos los seres humanos –*kixtiañob*- están conformados por una parte visible y material -el cuerpo-, la cual está integrada por la carne –*bätal*- y el esqueleto –*baketal*-; y también están constituidos por una parte invisible, el alma –*ch’ujlel*-. De la interacción entre estas entidades es como se construye la condición de la persona en su totalidad, sus características, así como la salud o la enfermedad, el equilibrio o el desequilibrio. Ambas entidades están indisolublemente vinculadas todo el tiempo que dura la vida de una persona sobre la tierra, de tal forma que siempre que el *ch’ujlel* tenga algún percance se verá

¹⁶¹ Holland menciona una situación similar entre los tzotziles de Larráinzar pues, aunque no considera este ámbito como una dimensión de la realidad, sí plantea que “los acontecimientos nocturnos son aun más reales y valederos que los conscientes (...) el sueño es un medio esotérico en el que el espíritu experimenta su más íntimo contacto con las fuerzas del bien y del mal (...) los sueños son la máxima fuente de conocimiento y de autoridad intelectual entre los tzotziles” (1978: 165).

reflejado en el cuerpo, especialmente cuando sufre el ataque de algún enemigo durante el sueño, llegando a poner en peligro la vida de la persona. Existe una tercera entidad llamada *wäy*, generalmente traducida como “nagual” por los choles cuando la refieren en español, la cual sólo existe en algunas personas que tienen el poder de diferentes entidades, como animales y fenómenos atmosféricos.

Otro elemento que incluyo dentro de este apartado es la influencia que tiene en una persona el nacer en días específicos. Sobre este punto sólo identifiqué que los varones, cuando nacen en viernes, su destino es ser homosexuales y son llamados *jiernes*.¹⁶²

Un último aspecto que he decidido incorporar a la discusión sobre la constitución de la persona es la forma como se concibe la agencia de los sujetos sociales dentro del mundo chol, si ésta es posible y bajo qué circunstancias, en la medida en que es considerada como la capacidad de los individuos de manifestar su propia intencionalidad, voluntad en la toma de sus decisiones y en el despliegue de sus acciones.

8.2 Características de las personas y elementos que las constituyen.

8.2.1 El cuerpo.

El cuerpo, nos dice Le Breton, es “una realidad cambiante de una sociedad a otra: las imágenes que lo definen, los sistemas de conocimiento que buscan dilucidar su naturaleza, los ritos que lo insertan en la escena social, las tareas que realiza”, es por ello que es ante todo “una estructura simbólica” (1991: 91). En el caso chol, el cuerpo es la parte mortal de la persona y es el elemento que persiguen los naguales cuando atacan, pues constituye su alimento; también llega a ser alimento de los dueños. Los choles identifican y nombran diversas partes del cuerpo (Ver Figura 1). Todos los objetos siempre son poseídos por alguien, por lo cual siempre les precede un adjetivo que indica quién es el poseedor; eso mismo sucede con las partes del cuerpo, que al ser poseídas hacen alusión al carácter social del cuerpo, el cual tiene una relación indisoluble con el *ch’ujlel*, la energía vital. El cuerpo

¹⁶² Page Pliego (2002: 168) incluye un apartado sobre “La influencia de diversos fenómenos naturales en la conformación de la persona tzotzil”, los cuales tienen consecuencias en la constitución, fortaleza y atributos del carácter de las personas, concretadas principalmente en el cuerpo de las personas. Entre estos elementos se cuenta con los eclipses, los días de la semana y los astros. También López Austin dedica un importante espacio a este tema en su obra *Cuerpo Humano e Ideología* (2004).

no es considerado sólo cuerpo, sino que siempre se trata del cuerpo de alguien, siempre indican una relación que excede a la parte material.

Observando el esquema, podemos apreciar que existe una notable concentración en las partes que se pueden mirar desde el exterior en una mirada desde la superficie, mientras que disminuyen las partes del cuerpo que son nombradas cuando se trata de órganos internos, incluyendo músculos o huesos particulares. Esto sucede a pesar de que tienen gran conocimiento de la anatomía de algunos animales con los que se relacionan cuando los cortan y los preparan para consumirlos, me refiero tanto a los que son criados en el solar como a los que viven en el monte. Debido a esto, considero que la explicación para este desequilibrio se encuentra en una falta de atención para identificar con precisión los órganos internos, la cual se relaciona con las concepciones que tienen respecto a la forma de como se producen las enfermedades y a los tratamientos que se generan con el objetivo de recuperar la salud, donde se trata en su mayor parte de procedimientos que inciden en el alma y en el cuerpo de la persona, es por ello que no se le suele atribuir a los diferentes órganos del cuerpo un papel relevante dentro del proceso de enfermar.¹⁶³

Por el contrario, existen otros aspectos que sí son considerados y por ello se les otorga mucha atención, los cuales serán tratados en el siguiente capítulo sobre la interpretación de los signos de la enfermedad.

El corazón (*xpusik'al*) tiene un papel muy importante en el desarrollo de la conducta de las personas, pues es identificado como el lugar donde se encuentran las emociones y los pensamientos, es la entidad que sufre cuando la persona tiene alguna pena o preocupación, y la que se pone contenta cuando se tienen motivos de gozo. Como se aprecia, conjuga la parte racional –el pensamiento- y la emocional pues se encuentran en constante interacción: los pensamientos alteran las emociones, y viceversa.

¹⁶³ Page Pliego menciona que “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 funciones, 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 *jpoxtawanej*, 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 lo que consideran como centros anímicos” (2002:174).

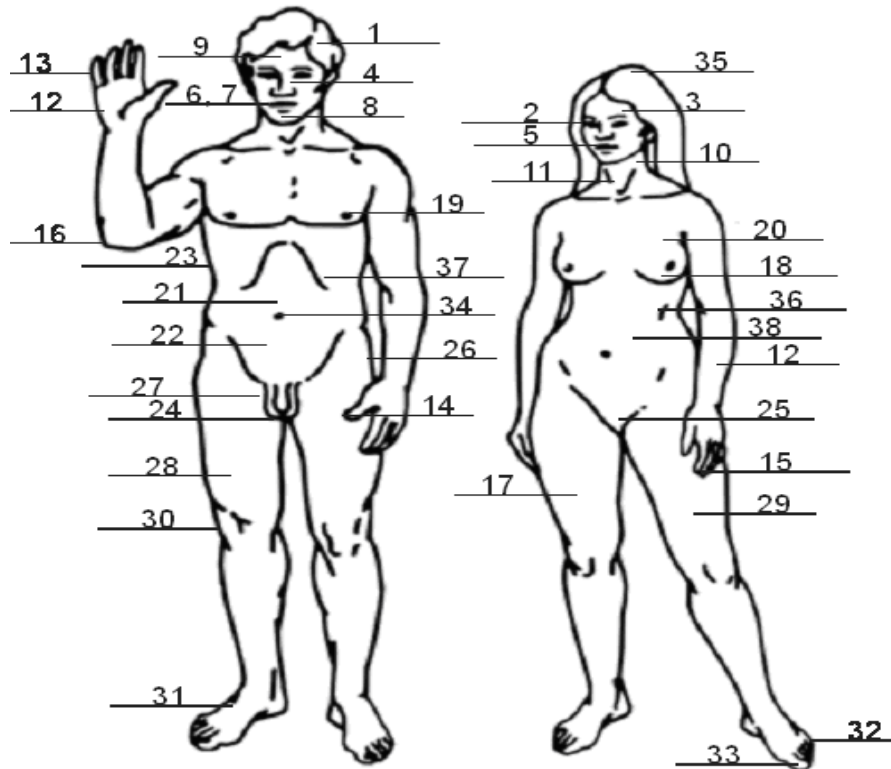


Figura 1. Las partes del cuerpo humano. (Esquema: <http://www.educima.com/es-colorear-dibujos-imagenes-foto-cuerpo-humano-imagen-del-pioneer-11-nasa-i9794.html>)

- | | |
|---|--|
| 1.- su cabeza o cabello – xjol ³¹⁷ | 19.- su pezón - xñi chu' |
| 2.- su ojo - xwut | 20.- su corazón - xpusik'al |
| 3.- su ceja - xsutsewut | 21.- su estómago - xchuyo' |
| 4.- su nariz - xñi | 22.- su intestino - xsoitia' |
| 5.- su boca - xti | 23.- su espalda - xpat |
| 6.- su lengua - xak' | 24.- su pene - xat |
| 7.- su diente - xej | 25.- su vagina - xat |
| 8.- su barba - xtsäkti o xäkti | 26.- su nalga - xit |
| 9.- su frente - xpam | 27.- su testículos - xbäk at |
| 10.- su cuello y su nuca - xbik' | 28.- su vello - xtsutsel |
| 11.- su garganta - xch'och | 29.- su pierna - xya' |
| 12.- su mano o su brazo - xk'äb | 30.- su rodilla - xpix |
| 13.- su dedo meñique de la mano - xyal k'äb | 31.- su pie- xok |
| 14.- su dedo pulgar de la mano - xña k'äb | 32.- su dedo meñique del pie - xyal ok |
| 15.- su uña - xejc'ach | 33.- su dedo gordo del pie - xña ok |
| 16.- su codo - xujk'äb | 34.- su ombligo - xmujk |
| 17.- su piel - xpächälel | 35.- su cráneo - xbak jol |
| 18.- su seno - xchu' | 36.- su costilla - xch'ilat |
| | 37.- su hígado - xyolmal |
| | 38.- su vientre - xñäk |
| | 39.- su hueso - xbak |

³¹⁷ Todos los sustantivos deben ir acompañados de un adjetivo posesivo.

Los estados anímicos son nombrados como una disposición del corazón, es así como las personas tienen el corazón alegre *-tijikña i pusik'al-*, o triste *-chäjyem i pusik'al-*, algunas son valientes porque tienen fuerte su corazón *-ch'ejl i pusik'al-*, mientras que otras son hipócritas porque tienen dos corazones *-cha'chajp i pusik'al-*. Las emociones que experimenta el corazón están vinculadas con todos los eventos que atañen a una persona, desde sus actividades, sus relaciones con los demás o sus pensamientos.¹⁶⁵ Con esta palabra, *pusik'al*, se nombra prácticamente a la parte superior e interior del tronco de las personas, la que se ubica arriba del estómago y debajo de la garganta.

Se considera que todas las partes del cuerpo, incluidas las uñas, los cabellos, los dientes y las excreciones -como sudor, orina, saliva, sangre menstrual, flujo vaginal, semen o excremento-, contienen la sustancia vital de la persona aun cuando hayan sido separadas del resto del cuerpo. A través de ellas, es posible llegar a afectar a otras personas o ser afectados por otros, dependiendo del uso que se les dé.

Actualmente sólo las mujeres con más edad tienen la costumbre de guardar las uñas y los cabellos con el objetivo de que sean enterrados con el cuerpo de la persona cuando ésta muera.¹⁶⁶

En cuanto a los dientes que se caen en los niños pequeños, las abuelas suelen enterrarlos cerca del fogón con el objetivo de que nazca uno nuevo en la encía del niño; lo que en español se traduciría como “enterrar”, los choles lo nombran “sembrar” en español y *pak* en chol, aludiendo claramente a que esperan que dicha acción tenga consecuencias generando frutos. Por otra parte, la saliva puede ser el vehículo a través del cual un curandero transmita su don a otras personas, especialmente a su nieto. En cuanto al sudor, éste suele quedarse impregnado en la ropa que utilizan las personas, por lo que también puede ser un vehículo para producirle enfermedad. Finalmente, a la orina, al flujo vaginal y a la sangre menstrual de las mujeres se les atribuye el poder de lograr someter la voluntad de los hombres cuando son ingeridos por ellos a través de sus alimentos.

¹⁶⁵ No llegué a identificar una división entre lo que acontece en el corazón y la cabeza, como si lo que aconteciera a aquél se relacionara con las emociones y lo de ésta a lo racional, lo cual sí es planteado por Imberton (comunicación personal).

¹⁶⁶ Maldonado Cano menciona que en Nebaj muchas mujeres guardan el cabello que se cortan o les cae durante sus vidas porque, al igual que las uñas, está contado, y las personas deben ser enterradas con estos elementos completos. Menciona que se recuerda el caso de una mujer a la que “no le pusieron sus cabellos y se le apareció en sueños a su hija para decirle dónde lo había dejado, ‘pues no la dejaban entrar. Aprovecharon que una vecina murió en esos días, para mandárselo en su caja’” (2005: 463).

Otra entidad que también la gente suele mencionar como parte del cuerpo es la presencia de una lombriz o *ch'ox* que vive adentro del estómago, así explican los sonidos que se producen en esta parte del cuerpo cuando alguien tiene hambre o está enfermo de *titisñäk* -gastritis-.

8.2.1.1 Las emociones

Las emociones, al igual que el resto de los elementos que integran a las personas, están construidas en relación con las sociedades en donde los sujetos que las experimentan cobran existencia, a pesar de ser sumamente personales. Al respecto, Blondel considera que “el grupo está al mismo tiempo llamado a definirlos [a los estados afectivos], a circunscribir las circunstancias en las cuales se producen, las reacciones que comportan, la intensidad y la duración que les pertenecen. Toda emoción y todo sentimiento, una vez denominados y definidos, vienen a ser otros tantos tipos normales de estados afectivos y constituyen patrones con los cuales confrontamos las agitaciones de nuestra conciencia o las de nuestro vecino” (1945: 186. Los corchetes son míos).

En efecto, la sociedad determina qué es lo que las personas deben sentir en relación con ciertas circunstancias, cómo se debe de expresar verbal y corporalmente cada emoción y qué consecuencias se pueden llegar a desencadenar ante la presencia de ciertas emociones, tanto en el ámbito de las relaciones interpersonales como en lo individual, donde se encuentra una importante relación con el cuerpo biológico. Este proceso es fundamental para que las personas logren establecer una correspondencia entre sus estados internos y los acontecimientos en los que se involucran en la relación que establecen con el exterior, siendo éstos últimos los que moldean de forma importante la interpretación de las experiencias. Las personas expresan lo que se espera de ellas de acuerdo con los parámetros establecidos por el colectivo, por lo que las emociones operan como un elemento que vincula y ordena la experiencia individual –del individuo hacia sí mismo- y también la experiencia dentro del grupo al que pertenece, en relación con otras personas.

Decidí incluir el tema de las emociones dentro del análisis del cuerpo porque los choles consideran que se encuentran localizadas en el corazón, que forma parte del cuerpo físico; sin embargo, también tienen un componente social muy importante que se encuentra en su relación con el *ch'ujlel*, así como con los acontecimientos que se producen a partir de las relaciones interpersonales.

Como se irá viendo en la medida en que se aborden dichas emociones y también en los siguientes capítulos, los choles reconocen que algunas de ellas tienen un papel muy importante en los procesos que conducen a la producción de la enfermedad, llegándose a plantear en algunos casos una relación muy clara entre emociones y algunos estados de enfermedad, aunque no se trata de relaciones unívocas, ya que siempre se involucran muchos otros factores. Retomo esto porque, a pesar de la reticencia, la ciencia médica también ha ido reconociendo la influencia que tienen las emociones en la producción de diversos estados orgánicos que afectan la salud de las personas, con lo que se reintroduce en su paradigma el tema de los procesos psicológicos o emocionales, lo cual implica que es imposible separar el cuerpo físico del resto de procesos que involucran a la persona humana (Le Bretón, 1995). Desde la Psicología clínica se ha retomado el tema, y se ha planteado la existencia de procesos emocionales que al no lograr ser simbolizados por la persona son trasladados al cuerpo provocando alteraciones fisiológicas, los cuales han sido llamados de somatización (American Psychiatric Association, 2000).

Es importante hacer una distinción para el caso que planteo, pues a partir de los elementos etnográficos que presentaré a partir de los siguientes capítulos resulta imposible hablar de procesos no simbolizados, en la medida en que la cultura chol establece caminos muy precisos a través de los cuales se manifiestan las emociones en el cuerpo. Existen relaciones claras entre las creencias sobre el funcionamiento del mundo, los tipos de intercambio que establecen entre sí los seres que lo habitan, y los procesos de enfermedad, donde el cuerpo tiene un papel central pues las consecuencias se manifiestan en él; estas relaciones se irán planteando gradualmente en lo sucesivo.

A continuación presentaré algunas cuestiones sobre las emociones que tienen más relevancia en la vida social, así como en los procesos de salud y enfermedad. Me refiero especialmente a la tristeza (*chäjäyem*), la alegría (*tijikña*), el miedo (*bäk'eñ*), la preocupación (*pensal*), el enojo o ira (*mich'*), la vergüenza (*k'isin*) y la envidia (*ts'äkeloi*).

En particular, las dos primeras pueden ser identificadas no sólo en las personas sino que también se encuentran extensivas en el medio ambiente y en el espacio social. Como mencioné en un apartado anterior, la tristeza se relaciona con el tiempo de la fiesta de muertos, donde el sol permanece oculto por las nubes, hay fuertes vientos, la gente se manifiesta con cautela y no hay ambiente festivo –no se pone música en las casas, los niños

no ríen ni juegan- por lo que se genera un ambiente de silencio alejado del bullicio cotidiano;¹⁶⁷ se trata de un estado cercano a la soledad, pues no se percibe la presencia de los demás compañeros. Asimismo, cuando no ha llovido, la tierra está seca y las siembras están muriendo, o cuando mueren por una inundación, se dice que los cultivos están tristes,¹⁶⁸ y en ambas situaciones la gente se encuentra triste por extensión. La tristeza se relaciona con procesos vinculados con la muerte, con la enfermedad y con la soledad, con la ausencia de la vida en comunidad; mientras que la alegría se relaciona con la reproducción de la vida dentro del colectivo y con la salud, no sólo de las personas sino de los demás seres vivos, incluidos plantas y animales.¹⁶⁹ El mundo se pone contento cuando llueve y el ambiente está fresco, cuando la gente se reúne durante las fiestas del calendario católico, cuando hay salud, cuando la tierra da frutos, es entonces cuando está contento el corazón de las personas, “*tijikña lak pusik'al*”.

Otra emoción importante es el miedo, susto o espanto *-bäk'eñ-*, el cual mantiene una relación muy importante con la condición de salud o enfermedad de la gente, ya que puede generar graves consecuencias en la relación que establecen el cuerpo y el alma, alterando en consecuencia el equilibrio de la persona. En general, se considera que esta emoción puede desencadenar enfermedades peligrosas, por lo cual suele constituir el preámbulo de algo nefasto que está por suceder,¹⁷⁰ aunque también puede aparecer de forma posterior a algo nefasto. El miedo puede provocar que el *ch'uñel* se separe del cuerpo de la persona, y cuando esto sucede al ser provocado por alguna entidad que tiene la intención de dañar, el resultado es que el alma queda atrapada en algún lugar con la complicidad de algún dueño y difícilmente se recupera, llegando en algunas ocasiones a producir la muerte de la persona.

¹⁶⁷ La gente comenta “*chäyemix*”, “hay tristeza”. El reconocimiento de esta situación en diversos momentos del año remite a las personas al tiempo particular de esta fiesta, pues la gente suele mencionar que el tiempo está triste como en *k'in sancto*.

¹⁶⁸ Con frecuencia, cuando los cultivos se encuentran en esta situación, la gente junta ambos elementos: “está triste (el maíz o el chile), está muriendo ya”.

¹⁶⁹ Martínez Ramírez (2008) identifica, respecto a los rarámuris, que la tristeza (*omona*) y la alegría (*raisa*) son “dos emociones que articulan la vida social y emocional de las personas”. “Ambas emociones son producto y consecuencia de la relación entre cuerpo y alma. Si estas entidades mantienen un equilibrio las personas estarán *raisa* o alegres, en caso contrario, el desequilibrio llevará a *omona* o a la tristeza. Por lo tanto, la salud y la enfermedad, así como la vida y la muerte, también estarán resumidas en estas emociones. Este vínculo es explicado a partir del corazón, órgano donde reside el alma y origen de los estados anímicos”.

¹⁷⁰ Este asunto se va a tratar con más amplitud en próximos apartados, donde se ejemplificará de qué manera opera en la vida cotidiana, en qué contextos sucede y qué consecuencias produce.

Cuando la gente llega a tener noticias de que alguien está interesado en hacerle daño, resulta muy difícil evitar sentir miedo de lo que está por venir a pesar de que saben que esta misma emoción genera un estado de vulnerabilidad mayor; en muchas ocasiones pareciera que el miedo surge de forma automática, sobre todo cuando las señales indican prácticamente que la muerte es inevitable. Sin embargo, algunas personas comentan que es posible e imperativo no tener miedo, ocurra lo que ocurra, aunque se tenga la certeza de que están siendo objeto de ataques de brujos que están trabajando para producir su muerte, pues evitar el miedo es una forma de hacerles frente logrando incluso que la persona no llegue a enfermar.¹⁷¹

“Yo no tengo miedo, aunque me estén atacando, que me quieren comer, en el día o en la noche, no tengo miedo, para no perder pues, porque si llega a tener uno miedo, ya no hay nada que hacer, en seguida te enfermas, rapidito te puedes morir”

Dichos ataques pueden ocurrir tanto en la vigilia como durante el sueño, y se plantea que es posible llegar a enfrentar a los atacantes en cualquiera de las dos dimensiones. Son muy pocas las personas que lo han podido lograr; se dice que se trata de personas poderosas, aunque no se aclara qué tipo de poder es el que tienen.¹⁷²

Mauss (1971) en su artículo titulado “Efectos físicos ocasionados en el individuo por la idea de la muerte sugerida por la colectividad” hace un análisis donde establece que el pánico es una emoción que puede desorganizar la conciencia de las personas, llegando a alterar sus funciones vitales al grado de que en poco tiempo se puede desencadenar su muerte. Algo similar considera Levi-Strauss en su artículo “El hechicero y su magia” (1987), al plantear que tanto el miedo como la rabia pueden desencadenar ciertas reacciones fisiológicas que atentan contra la salud de las personas. Este autor indica que dichas emociones se acompañan “de una actividad particularmente intensa del sistema nervioso simpático [...] cuando el individuo no dispone de ninguna respuesta instintiva o adquirida a una situación

¹⁷¹ Quizá ésta representa la única posibilidad que tienen algunas personas antes de llegar a consultar con un especialista, pues se asume que es viable lograr controlar en alguna medida lo que se siente y así también de controlar lo que les puede llegar a suceder.

¹⁷² Cuando les preguntaba en qué consistía que algunos pudieran evitar el miedo y defenderse de los ataques y otros no, me respondían que no lo sabían. Sin embargo, por lo que pude apreciar, se trata de personas de las cuales se sospecha que tienen nagual, aunque no se asumen públicamente como curanderos ni como brujos. Como se discutirá más adelante, todo el tiempo la gente mantiene la sospecha respecto de quiénes son las personas poderosas, las que pueden hacer brujería; algunas son muy visibles públicamente, aunque otras están más ocultas. A lo largo de la vida de la persona se van corroborando y aumentando las sospechas sobre los poderes que puede tener.

extraordinaria, o que él se represente como tal, la actividad del simpático se amplifica y desorganiza, y puede, a veces, en pocas horas, determinar una disminución del volumen sanguíneo y una correspondiente caída de tensión, que da por resultado daños irreparables en los órganos de la circulación. El rechazo de bebidas y de alimentos, frecuente en los enfermos invadidos de angustia intensa, precipita esta evolución. La deshidratación actúa como estimulante del simpático y la disminución del volumen de la sangre se acentúa debido a la permeabilidad creciente de los vasos capilares” (idem: 152).

Estas alteraciones fisiológicas pueden suceder respecto a situaciones donde la persona llega a tener la certeza de que pronto morirá irremediablemente, logrando que su misma emoción produzca esa situación tan temida. Algo similar parece ser referido entre los choles, pues no termina de quedar claro si las personas pueden enfermar y/o morir por el miedo que las desborda, o si el miedo es una condición prácticamente inevitable que viene asociada directamente con la enfermedad y con el daño de que pueden estar siendo objeto. De alguna manera queda claro que el miedo es determinante en algunas enfermedades y también en la muerte, quedando latente la posibilidad de contrarrestarlo.

Como se aprecia, en contraposición al miedo, son muy valoradas las personas valientes que pueden enfrentar al poder sobrenatural maligno y vencerlo. Éste es el tema de varios relatos de tradición oral, como “El Águila” (Alejos, 1988: 25-30) o “El tigre que quería mandar sobre los hombres” (Meneses, 1986: 57-59), donde los protagonistas son caracterizadas como excepcionales, pudiendo enfrentar retos ante los que la mayoría de la gente sucumbe. En los relatos no hay elementos que claramente aludan a que dichas personas cuenten con nagual; sin embargo, es posible plantearse esa hipótesis debido a que sólo las personas más poderosas logran afrontar peligros semejantes y salir victoriosas.

La siguiente emoción es la preocupación o disgusto, denominada *pensal* en chol, que se produce cuando la gente “piensa mucho” sobre alguna cosa que le genera malestar; se refiere al pensamiento recurrente, a torturarse con algún recuerdo doloroso. Se tiene claro que esta emoción produce enfermedad en las personas –específicamente *cólico de pensal*-, es por ello que se recomienda dejar pasar las cosas, olvidarlas, no retenerlas en el corazón a fuerza de pensarlas, sino dejarlas ir. Cuando no sucede así, el conflicto se queda en el cuerpo en forma de un aire que hace daño y que puede transmitirse a los niños a través de la leche materna. Esta emoción se encuentra relacionada fuertemente con los intentos de suicidio que se dan

con cierta frecuencia entre la población; la gente que ha intentado suicidarse “piensa mucho” sobre las situaciones que le hacen daño, no logra olvidarlas, no las puede sacar de su corazón.

“No es bueno estar pensando en las cosas porque luego enfermas ya. Cuando algo que duele es mejor olvidarlo, no estar pensando todo el tiempo, eso es malo para el corazón, enfermas ya, rapidito puedes enfermar”.

A partir de este pensamiento que no se controla, también se pueden desencadenar otras emociones muy fuertes, como la tristeza o la ira (*mich'an*), generándose situaciones donde la gente no se puede detener y llega a realizar actos que atentan contra sí misma –como en el suicidio- o contra los demás, aumentando la gravedad de la situación. Estas circunstancias se potencian considerablemente cuando las personas están en estado de embriaguez; innumerables situaciones que han generado fuertes conflictos han sido producidas bajo estas circunstancias –como golpes, peleas, intentos de asesinato, de suicidio o de violación, infidelidades, acoso sexual, entre otras-, debido a ello, actualmente algunas personas hacen el esfuerzo por tomar alcohol únicamente cuando se encuentran reunidos en su solar y se encuentran entre familiares. Las consecuencias de los actos realizados bajo el efecto del alcohol se pueden extender a la sobriedad, pues existe la sospecha de que la gente que ha sido violentada cuando la persona estaba borracha muy probablemente buscará vengarse; asimismo, la embriaguez aumenta la vulnerabilidad frente a ataques de brujería.

Se dice que las personas que se enojan tienen amargo su corazón (*ch'a i pusik'al*), es por ello que los niños pequeños son expuestos al chile seco ahumado cuando hacen berrinches constantemente, para que saliven y saquen la parte amarga.¹⁷³

Otra emoción importante que se relaciona con la producción de enfermedades es la vergüenza (*k'isin*), la cual también tiene que ver con el conflicto social, pues sucede cuando las personas se ven sometidas públicamente a situaciones embarazosas. Imberton (2002) realizó un estudio enfocado principalmente en la enfermedad de la vergüenza y menciona que, en la colonia Río Grande del Municipio de Tila, este mal no está relacionado con la separación alma-cuerpo. Por mi parte, lo que pude observar y me fue planteado por las

¹⁷³ Calixta Guiteras refiere que “la curación prescrita para un acceso de cólera o petulancia consiste en sostener a la criatura sobre un chile seco encendido, a modo que inhale el humo picante y salive. La ira sale con la saliva y queda protegida de sus malignas consecuencias. Después de unas cuantas veces, la sola amenaza del humo del ají es bastante para apaciguar cualquier niño” (1996: 193).

personas con quienes tuve la posibilidad de convivir, es que la vergüenza es una enfermedad que se relaciona con la brujería, lo que implica una acción dañina que provoca la separación del alma respecto del cuerpo, situación que provoca la enfermedad. Este tema se irá planteando con más profundidad más adelante, en la medida en que se incorporen más elementos de análisis.

Por otra parte, la envidia (*ts'äkeloi*) es el motor de muchos conflictos sociales. En un contexto con una disponibilidad muy limitada de recursos, las personas se los disputan ávidamente llegando en algunos casos a confrontaciones serias. Paradójicamente, el mandato social es mantener el equilibrio, “ser parejos” –*lajalonla*- suelen decir los choles; es decir, no sobresalir ni en belleza, aptitudes, propiedades o incluso golpes de suerte que derivan en mejoría para algunos, pues quien lo hace atrae las miradas envidiosas y puede ser objeto de acciones de brujería, destinadas en última instancia a provocar la muerte.

Los choles tienen poco margen de acción al interior de sus comunidades para lograr mejorar sus condiciones de vida; el trabajo agrícola tiene límites difícilmente superables para el mundo indígena. Actualmente, las personas que logran mejorar lo hacen a través de sus relaciones con el exterior, con el medio mestizo, provocando desequilibrios y cambios inalcanzables para la mayoría. En este contexto, la envidia aparece como una emoción que surge continuamente; sin embargo, suele ser proyectada en el otro y no aceptada como motor de las propias acciones, pues no se reconoce el propio deseo a transgredir ese orden idealmente equilibrado y parejo. Las personas suelen atribuir a la envidia de los demás las desgracias propias; no obstante, se deslindan cuando son acusados de producirlas en otros.

El tema del conflicto social se abordará a más profundidad en el próximo capítulo como parte de una compleja trama de interpretaciones que relacionan las interacciones sociales con los ámbitos psíquico y corporal, por lo que me detengo ahora en mis planteamientos sobre la envidia. Para concluir, falta mencionar que la comprensión de las emociones está muy relacionada con el tema de la “agencia”, el cual será problematizado un poco más adelante, como parte del complejo que configura a la persona chol.

8.2.1.2 Equilibrio térmico. El frío y el calor.

El tema del equilibrio térmico ha sido abordado tradicionalmente en las etnografías sobre Mesoamérica, y fue motivo de una discusión entre López Austin y Foster sobre si se trataba

de un sistema clasificatorio originario de los indios radicados en este territorio, o si era producto de la influencia española, por lo que los indios lo habrían incorporado mediante una reinterpretación sincrética. López Austin esgrime argumentos para indicar que se trata de una clasificación que se encuentra arraigada en la cosmovisión de los grupos mesoamericanos, los cuales pueden ser consultados en su libro *Cuerpo humano e ideología*.

Los choles también consideran que el cuerpo se encuentra determinado fuertemente por el principio térmico de intercambio entre el frío y el calor de los elementos con los que se encuentra en contacto a través de los sentidos. El *quid* del asunto es que cuando una persona llega a tener contacto con ciertos objetos, alimentos o personas, es posible que se transmita la temperatura de uno al otro, alterando al equilibrio de la persona y pudiendo provocar enfermedades. Este principio térmico incluso funciona como una forma de ordenamiento de los elementos que constituyen el mundo, los cuales pueden ser clasificados como fríos o calientes; no obstante, en la actualidad este esquema se encuentra incompleto y fragmentado. En cuanto a las personas, el calor o el frío son estados transitorios que se relacionan con circunstancias específicas, las cuales pueden afectar a otros cuando entran en contacto sin precaución.¹⁷⁴

Se considera que tienen un excedente de calor las mujeres embarazadas, menstruales y púerperas, también las personas que acaban de realizar un trabajo físico, como quienes vuelven de la milpa –incluidos los perros y los caballos–, los que acaban de realizar una caminata o quienes recién tuvieron relaciones sexuales; también los borrachos o las personas que han sido mordidas por alguna serpiente. En cuanto a la ingesta, se considera caliente la carne de serpiente de cascabel, de jaguar¹⁷⁵ y de puerco; también es caliente el chile y las vitaminas. Cuando las personas se encuentran en alguna de las situaciones mencionadas son muy cuidadosas con el resto de alimentos que ingieren y también cuidan de no exponer sus cuerpos a cambios fuertes de temperatura, llegando a controlar la del agua con la que se bañan.

Esta clasificación es particularmente relevante en el ámbito de la medicina, pues en algunos casos se considera que las enfermedades son producidas por la incorporación de algún

¹⁷⁴ Sobre este tema se profundizará en el siguiente capítulo, titulado “Interpretación de los signos de la enfermedad”.

¹⁷⁵ Son considerados animales que generan calor en el cuerpo por el enorme poder que sustentan. La gente que los ingiere debe tener mucho cuidado, pues dicen que se llega a sentir el poder de esos animales cuando son incorporados al cuerpo a través de la percepción de ciertas palpitaciones.

elemento demasiado frío¹⁷⁶ o demasiado caliente, trastornando el equilibrio del cuerpo; estas consideraciones son tomadas en cuenta en el proceso curativo, pues los remedios utilizados suelen considerar estos principios térmicos.¹⁷⁷ Algunas de las enfermedades que se pueden producir por el desequilibrio térmico serán discutidas en el siguiente capítulo.

En cuanto a los elementos fríos, éstos se encuentran en buena medida en los alimentos vegetales, como frutas y verduras, y también en los aires, los cuales pueden introducirse en el cuerpo de la persona durante la vigilia o en el sueño y provocarle fuertes dolores.

8.2.1.3 El ámbito de lo sensible.

“Percibir es reconocer a un objeto como perteneciente a una categoría construida colectivamente, y por lo tanto, percibir es también concordar con los demás en el reconocimiento. Las percepciones son públicas. Una percepción sólo puede ser correcta porque es social, porque está sancionada por la colectividad: percibir es encontrar lo que ya se sabe” (Fernández Christlieb, 1994: 89).

La percepción también se construye dentro de la interacción social y se relaciona con las prácticas y creencias de las culturas en tanto es producto de la interpretación, pues no se trata de cosas que estén ahí independientemente de que alguien las mire, sino que precisamente cobran existencia a través de la mirada de alguien colocado en cierto contexto particular. La percepción, considera Cassirer, no es algo dado, sino que está mediado por la significación, pues implica “tomar algo por verdadero, es decir, una determinada norma y un determinado patrón de objetividad” que permite elegir y diferenciar “frente a la masa caótica de las impresiones” (2003: 58).

Asimismo, la percepción es un proceso selectivo, donde quien percibe lo hace reparando principalmente en las categorías que son relevantes para su comunidad –e ignora otras situaciones que no son significativas, que no dicen nada relevante-, siguiendo los elementos

¹⁷⁶ Principalmente aires fríos que han podido ser incorporados al cuerpo a través de brujería o de procesos relacionados con algunas emociones.

¹⁷⁷ Esto será abordado en el capítulo 12 sobre la intervención del curandero. Por otra parte, Hermitte (1970) describe algunas enfermedades siguiendo sus características térmicas. Holland (1978) plantea que algunas enfermedades naturales –en contraposición a las enfermedades provocadas- se generan por desequilibrios térmicos; también menciona que todos los alimentos tienen la cualidad inherente de ser calientes o fríos: las carnes y el chile son calientes, la mayoría de las frutas y los vegetales son fríos. Si se come en abundancia de alguno de los dos, se puede enfermar el estómago, por lo que se tendrían que ingerir alimentos de la calidad adecuada para restablecer el equilibrio original.

establecidos por la cultura de la que forma parte. De ahí que la percepción está relacionada directamente con la interpretación de dichos eventos, los cuales siempre aparecen como *algo* específico para las personas en tanto ellas miran desde la posición que les permiten las categorías establecidas por la cultura de la que forman parte y la forma como ésta construye el conocimiento sobre el mundo.

Debido a esto, el tema es de suma relevancia para trabajar la cuestión médica, pues las enfermedades van apareciendo en la medida en que las personas logran percibir la presencia de ciertos elementos, los cuales son interpretados como signos indicadores de enfermedad atribuidos a las acciones de diversas entidades. El siguiente capítulo está dedicado por completo al análisis de dichos signos, los cuales se convierten en hechos sociales pues su existencia es reconocida por el colectivo, adscribiéndoles un carácter objetivo, indubitable, externo e independiente de los individuos y de sus procesos volitivos.

En este sentido, la percepción implica un proceso a través del cual las personas aprehenden el mundo pero no de una forma racional –a través de las creencias o ideas–, sino corporal, sensible, pues lo experimentan cuando escuchan, ven o sienten. Aunque la construcción de conocimiento involucra la integración de ambas esferas –la racional y la perceptible–, entendido éste como “la certidumbre de que los fenómenos son reales y de que poseen características específicas” (Berger y Luckmann, 2005 [1967]: 11). Debido a estos argumentos consideré pertinente dedicar un pequeño apartado al tema de la percepción pues es un elemento de suma importancia en la construcción de la persona, al determinar los límites prácticos de ésta en su relación con el mundo.

En este punto considero que existe una relación importante con lo que ha sido planteado por Mauss (1971) respecto de las emociones, su vínculo con el cuerpo y con las interpretaciones colectivas: cuando las personas tienen la certeza de algo, su cuerpo se encarga de que así suceda en realidad. En el caso de la percepción, cuando ha sucedido algo que tiene cierto significado para un grupo cultural, cuando lo han percibido, es posible que se puedan apreciar las consecuencias de ese algo, las cuales suceden en el ámbito social y también en el corporal individual.

Estas relaciones irán siendo más explícitas en el siguiente capítulo en la medida en que se pongan en operación, aunque por el momento me refiero a la interpretación que la persona hace de la percepción interna y corporal de los síntomas que se presentan con las

enfermedades, mismos que están relacionados con alguna característica o actividad desarrollada por animales específicos. Es el caso de la sensación de hormigueo, descrita como la presencia de hormigas que recorren el cuerpo; a la presencia de una araña que se encuentra atrapada en la garganta y patalea, por lo que se percibe el movimiento que hacen sus patas al intentar escapar; la percepción de que un animal –la tortuga o pochitoque- se encuentra al interior del vientre y camina, entre otras.

Por otro lado, el segundo aspecto relevante se relaciona con la importancia que tiene el ámbito de lo sensible como una forma de construir conocimiento, a través de los elementos perceptibles de las cosas. Durante el tiempo que permanecí en convivencia con la gente chol, me pude percatar de lo desarrollados que tienen los sentidos, especialmente la vista, el olfato y el oído. Ellos alcanzan a percibir sonidos producidos a grandes distancias en espacios abiertos y pueden distinguirlos perfectamente, así como también pueden darse cuenta de la presencia de distintos animales a partir de los sonidos que éstos producen. Por otro lado, son sumamente observadores de su entorno, conocen muy bien las especies vegetales y pueden interpretar las huellas que encuentran en su medio ambiente, si se trata de un animal o de una persona; asimismo, han observado detalladamente el cielo, principalmente el diurno. También los olores funcionan como guía en su clasificación y ordenamiento del mundo, además de que éstos les permiten percibir presencias específicas de personas, animales, vegetales, lluvia, fuego, alimentos, entre otros.

El desarrollo de los sentidos se corresponde con las características de su forma de vida, pues la relación que establecen con el entorno y que les permite la sobrevivencia depende en buena medida de que logren percibir las señales que se les presentan. Sin embargo, la relevancia de la percepción está en su relación con la interpretación, como ya quedó establecido.

Por otro lado, también me interesa enfatizar que esta importancia que se le otorga a la parte sensible en el terreno corporal es algo que se encuentra extrapolado también respecto a las características que le son atribuidas a los seres sobrenaturales, a las almas de los muertos y a los nagueles, en la medida en que los choles establecen una relación con ellos a partir del intercambio de insumos que se perciben a través de los mismos sentidos utilizados por los seres humanos, mismos que que son empleados en los rituales curativos, en las ofrendas que se instalan para los muertos, también los que ofrecen los *tatuchob* cuando realizan el ritual

donde “meten promesas”, o las plantas que se ocupan para ahuyentar a los naguales. En estos procesos se asume que estos seres pueden percibir ciertos aspectos de estos insumos y en esa medida alimentarse de ellos -o alejarse, en el caso de los naguales-. Me refiero a los olores de los alimentos, a la luz y el calor de las velas, al aroma del incienso, del tabaco, del almís, se trata de un intercambio de elementos del ámbito de lo sensible.

8.2.2 El *Ch’ujlel*.

Es una entidad anímica que surge en la persona desde el momento de su nacimiento; está ubicada en el corazón, aunque también se encuentra en distintos lugares del cuerpo, pues su presencia se relaciona con la posibilidad de escuchar el latido del corazón en los pulsos y también con la sangre. Por la forma como lo expresan, *ch’ujlel* es sinónimo de pulso –se denomina de la misma manera-, y se le ubica directamente en la sangre –*ch’ich’el*-, es decir, en ella se encuentra el principio vital.¹⁷⁸ Los pulsos son identificados en las sienas, en el cuello y en las coyunturas del cuerpo (las muñecas, los codos, las rodillas y los tobillos). Se considera que todos los seres vivos tienen *ch’ujlel*, como las plantas, los animales, los dueños y los santos.

El *ch’ujlel* es considerado inmortal y, cuando la persona muere, dependiendo de las condiciones en las que eso haya sucedido y del tipo de acciones que haya realizado durante su vida, puede irse directamente al cielo –también llamado Jerusalén-¹⁷⁹ o quedarse vagando un tiempo sobre la tierra; esto último sucede sobre todo cuando la gente se suicida, por lo que se deben tener cuidados especiales –sobre todo rezos- para que los vivos no se encuentren con el *ch’ujlel* de la persona, principalmente en sueños, y para ayudarlo a partir hacia su próximo destino. En Jerusalén se encuentran las almas de las personas que han muerto, ahí algunas están pagando las deudas que adquirieron mientras estuvieron con vida, pues no cumplieron con sus obligaciones, a la espera de reunirse con Dios. Todas las almas regresan a visitar a sus familiares cada año durante la fiesta de *k’in sancto*; algunas personas mencionan que tienen que pasar uno o dos años antes de que Dios las deje empezar a venir, dependiendo de las faltas que hayan cometido.

¹⁷⁸ Holland también encuentra una relación entre el pulso y el principio vital de la persona, y plantea que “el pulso es la expresión material tangible del ser humano” (1978: 100).

¹⁷⁹ Page Pliego (2005) menciona que Jerusalén es el lugar donde residen las almas de los muertos.

El *ch'ujlel* puede salir del cuerpo en diversas circunstancias –como durante el sueño, por un susto, durante el estado de inconsciencia, cuando se ha sido atacado por un brujo o por un dueño-. Si no regresa pronto pone en peligro la vida de la persona, pues el cuerpo se vuelve muy vulnerable y se convierte en carne que puede ser consumida con facilidad por sus enemigos. Algo similar plantean Guiteras y Hermitte (idem).

Durante el sueño, el alma puede viajar a cualquier lugar del mundo y también a cualquier temporalidad, donde vive experiencias nuevas;¹⁸⁰ entre éstas, pueden tener encuentros con almas de personas que ya han fallecido, con las que podría establecer comunicación. Mientras esto sucede, el cuerpo se queda inmóvil en la cama y espera a que el alma regrese, para inyectarle de nuevo el principio vital. Cuando las personas sueñan con sus muertos, consideran que éstos les están transmitiendo algún mensaje, sobre todo de algo que necesitan ahí donde se encuentran.¹⁸¹

Un hombre que desde hace años se había convertido al protestantismo, soñó en una fecha cercana a la fiesta de muertos que su padre estaba muy enojado pues hacía años que no le preparaban *pante'* para recibirlo; al despertar, el hombre conversó con su familia sobre el sueño, y les dijo que su padre le había comunicado su enojo y la necesidad de ser recibido por su familia durante la fiesta, por lo que ese año estuvo atento a esperarlo.

Otro hombre soñó que Ernesto –quien había muerto hacía poco- tenía mucha sed y le pedía agua para saciarla; al despertar, el hombre le comunicó a la esposa de Ernesto que se había comunicado con él para pedirle algo, su petición fue interpretada como que pedía que rezaran por él, pues la oración calma la sed de las almas.

Se piensa que el alma tiene la apariencia del cuerpo de la persona, pero no se trata de su cuerpo real, pues cuerpo y alma son dos entidades distintas; mientras el cuerpo tiene una constitución hecha de carne y huesos, el alma es intangible y cuando se manifiesta sólo lo hace a través de una imagen que coincide con la del cuerpo.¹⁸² La vida y la salud de las

¹⁸⁰ Cuando se refieren a sus sueños, las personas mencionan que fueron a tal lugar, que hicieron tales cosas, que hablaron con tales personas, incluyéndolas entre las experiencias que constituyen la realidad de su existencia.

¹⁸¹ Laughlin (1966) menciona que, para los zinacantecos, los sueños son “visiones del alma en acción real, en directa comunicación con las almas de los otros mortales y con la divinidad” (idem: 405).

¹⁸² Esa relación entre alma y forma corporal también es reportada por Guiteras (1996), Köhler (1992, 1995) y Pitarch (2006). La relación entre imagen corporal y *ch'ujlel* se vincula con la imagen de las personas en las fotografías, pues se considera que es posible hacer brujería a alguien a través de la imagen que de ésta aparece en una foto, convirtiéndose en sustituto del *ch'ujlel* que se desea dañar.

personas depende de la relación que establecen el cuerpo y el *ch'ujlel*; cuando el alma está completa¹⁸³ y se encuentra adentro del cuerpo, la persona está sana, pero cuando por alguna razón sale y es atacada, la salud de la persona se ve mermada.

En la medida en que el sueño es considerado una dimensión de la realidad y los contenidos de esta ensoñación se entienden como actividades del alma -es decir, de la persona-; debido a esto, lo que sucede en ellos tiene una relación muy importante con lo que acontece durante la vigilia, en la vida cotidiana de la gente, pues la vida de la persona está constituida por lo que sucede en los dos ámbitos. En la vigilia, cuando la persona está sana, tanto el cuerpo como el alma realizan juntos las mismas actividades, pero durante el sueño, el alma realiza sus actividades mientras el cuerpo permanece inmóvil. El alma puede salir del cuerpo tanto de día como de noche, tanto en la vigilia como en el sueño. Durante este último, las salidas suceden de forma natural, sin que se ejerza ninguna forma de violencia, aunque es posible que sea atacada por el *wäy* de un brujo durante alguno de sus viajes, desencadenando consecuencias importantes que se irán percibiendo en el cuerpo en la medida en que transcurra el tiempo.

También puede suceder que el alma sea atrapada por alguno de los dueños –especialmente el de la tierra o el del agua, quienes la sumergen en medio de su espacio -la entierran o la ocultan al fondo de un yacimiento de agua-, y se resistirán a dejarla regresar para reintegrarse al cuerpo, mientras tanto la condición de la persona se irá deteriorando llegando incluso a la muerte.¹⁸⁴ Asimismo, durante el sueño el alma puede ser amarrada, golpeada, e incluso mordida y consumida parcialmente por alguno de sus enemigos, ya sea un brujo o un dueño que puede ingerir parte por parte a través de los diversos ataques, y las consecuencias de estas acciones se irán detectando en el cuerpo en su debido momento, dependiendo de la situación específica. Algo similar puede ocurrir durante la vigilia, sólo que lo que ahí sucede no es atestiguado por la persona –como en los sueños-, sino que se tiene noticias de ello a partir de otro tipo de señales.

En este punto considero necesario realizar una precisión. Como mencioné, los choles consideran que el *ch'ujlel* es una entidad inmortal, que se encuentra en la persona desde que ésta nace y se separa del cuerpo cuando muere, yéndose con Dios. Sin embargo, algunas

¹⁸³ Se piensa que el *ch'ujlel* puede perder partes cuando se ve atacada por brujos.

¹⁸⁴ El alma puede ser atacada por un dueño cuando ha transgredido alguna de las normas establecidas, en cuanto el alma queda atrapada, la persona comienza a enfermar.

personas comentaron que el objetivo de los brujos es devorar el *ch'ujlel*, lo cual puede ser logrado por medio de ataques constantes a través de los que consumen parte de la sangre de la persona, *ergo* parte de su energía vital y del *ch'ujlel* mismo, con lo que van debilitando gradualmente a la persona, llegando posiblemente al punto en que la víctima muera. Me surgió entonces la pregunta de si se trataba de dos entidades diferentes, una inmortal e indestructible, y otra más vulnerable y susceptible a ser devorada, pues si lo fuera, ¿cómo podría llegar a reunirse con Dios?; sin embargo, las personas no me daban explicaciones muy claras al respecto, pues no les parecía que hubiera una contradicción en ello.

Mi cuestionamiento se relacionaba también con lo que se ha reportado en investigaciones realizadas en Los Altos de Chiapas entre tzeltales y tzotziles -a las que me referí con anterioridad -, donde se habla de la existencia de dos entidades presentes en todos los seres humanos: una inmortal e indestructible, denominada *ch'ulel*, y otra que puede ser un animal compañero o algún fenómeno natural -aunque en ciertos casos se trata de varios, algunos pueden atacar a otras personas, aproximándose a la noción de nagual-, y que se denomina *Wayijel* en San Andrés Larráinzar (Holland, 1978), *Wayjel* en Chenalhó (Guiteras, 1996), *Nagual* en Pinola (Hermitte, 1970), *Chanul* en Zinacantán (Vogt, 1979) y en Chamula (Gossen; 1975, 1990), *Ch'ulel* en Chalchihuitán (Köhler, 1995), *Lab* en Cancuc (Pitarch, 2006) y *Vayijelil* en Chenalhó y Chamula (Page; 2002, 2005). En particular, Guiteras y Holland plantean que el animal compañero suele ser el objeto del deseo de los brujos y naguales, quienes desean comérselo.

Los choles reconocen la existencia de una sola entidad anímica en todos los seres vivos, se trata del *ch'ujlel*; quienes cuentan con animal compañero o con un fenómeno natural como coesencia -denominada *wäy*- son únicamente los brujos o naguales,¹⁸⁵ situación que será abordada en el siguiente apartado. Considero posible que en un tiempo anterior haya existido también para los choles otra entidad anímica relacionada con una coesencia -animal o fenómeno natural- como parte de todos los humanos; sin embargo, debido al fuerte intercambio que han establecido con los mestizos desde hace muchos años a partir de las circunstancias históricas, que se vinculan con peculiaridades geográficas y económicas, la influencia de la cultura mestiza se manifiesta en este tipo de características, donde se podría

¹⁸⁵ No he encontrado algún trabajo sobre choles donde se plantee algo distinto.

llegar a plantear una tendencia hacia la desaparición de ciertos elementos, pero también hacia la reconfiguración de la cultura hacia nuevos caminos, igualmente ricos e interesantes.

La relación que se establece entre los naguales y la brujería puede ser consecuencia de la influencia de la Iglesia Católica, pues se aprecia una polarización de este elemento al considerarlo básicamente como algo dañino o maligno, contrario a lo que se aprecia en las culturas de Los Altos, donde suele conservar su carácter ambivalente. Por otro lado, debo mencionar que no he encontrado otros trabajos sobre choles donde se hable de la existencia de otras entidades anímicas además de las mencionadas.

Retomando el argumento de López Austin (1994) sobre los distintos tipos de materia, en el caso de los seres humanos predomina la materia pesada durante su vida diurna –el cuerpo-, mientras que su cualidad ligera surge predominantemente durante la noche –el *ch'ujlel*- con la mediación del sueño. No obstante, eso no implica que durante la vida diurna exista una separación respecto del alma y durante la nocturna respecto del cuerpo, ya que los eventos que suceden durante ambos períodos afectan a estas dos partes que constituyen la persona.

Durante la vida diurna el cuerpo es el que se suele encontrar más expuesto, y es a través suyo que se realizan los intercambios con las entidades no humanas, convirtiéndose en el vehículo hacia el alma; mientras que durante la noche, especialmente a través del sueño, el *ch'ujlel* se vuelve vulnerable y se vuelve el vehículo de los intercambios, afectando en consecuencia el cuerpo.

Cualquier evento negativo que le suceda al alma, ya sea durante la vigilia o en el sueño, tiene una correspondencia en el cuerpo. Cuando una persona sueña que es agredida de alguna manera, quien recibe el daño es el *ch'ujlel*, manifestándose en el cuerpo en cuanto la persona se encuentra en estado de vigilia; lo interesante radica en que las consecuencias suelen aparecer en la misma parte del cuerpo donde fue atacado durante el sueño. La mayor parte de las personas que sueñan que son víctimas de alguna agresión, no logran defenderse de ella y sucumben ante el daño.

Por la forma como lo narran y atendiendo a que el estado de ensoñación no altera las características de la persona, se piensa que ésta conserva el estado de conciencia de sí mientras se encuentra en dicho estado; son pocas las personas que estando en ese estado pueden tomar decisiones y actuarlas para lograr escapar de sus enemigos, situación que se

asemeja a los sueños lúcidos, donde la persona se da cuenta de lo que sueña y puede intervenir activamente en lo que está sucediendo. Cuando esto sucede, es posible que su *ch'ujlel* logre escapar del agresor tal vez regresando al cuerpo y huyendo hacia la vigilia, o que incluso hiera o mate al nagual que le quiere hacer daño.

“(en el sueño) me estaba persiguiendo un toro. Yo corrí muy asustado, corría y corría para que no me alcanzara, porque si me alcanzaba me iba a cuernear, o a pisar si yo me caía. Yo quise correr para escaparme, pero el toro iba atránsito de mí, también corriendo recio, entonces me desperté, y así pude escaparme. Ya no quise volver a dormir ya para no encontrármelo otra vuelta”

Debido a que muchos ataques se dan durante la noche, las personas suelen untarse ajo o tabaco antes de dormir con el fin de ahuyentar a sus perseguidores.¹⁸⁶

8.2.3 El *wäy*/ nagual.

Existe un último elemento que integra a la persona, denominado *wäy* y traducido al español como nagual por los mismos choles. Se considera que sólo forma parte de unas cuantas personas las cuales tienen el poder de hacer daño, es decir, se trata de los brujos o *xiba'*, quienes pueden llegar a tener entre 12 y 24 *wäyob* de diferentes animales, fenómenos meteorológicos -como viento o rayo-, personas jóvenes u otros seres como calavera o mala mujer -*ajal*-.

Se considera que las personas que tienen *wäy* cuentan por lo menos con dos almas, una es el *ch'ujlel*¹⁸⁷ que tienen todos los seres humanos, y la otra es el *wäy* o nagual. Algunas personas han mencionado que el fin último del nagual es comerse el cuerpo de sus víctimas, mientras que otras hablan de ingerir el alma; en cualquiera de las dos circunstancias, la consecuencia es la muerte de la persona.¹⁸⁸

¹⁸⁶ El tabaco también suele fumarse en ese momento del día con las mismas expectativas.

¹⁸⁷ Alma también se utiliza como término genérico que incluye al *ch'ujlel* y al *wäy*.

¹⁸⁸ Figuerola (2010) menciona que todos los cancuqueros cuentan con diferentes tipos de *lab*, los cuales pueden llegar a realizar acciones en contra de otras personas, es decir, el énfasis está puesto en el uso que se haga de los poderes que los *lab* les otorgan, ya que todas las personas cuentan con este componente ontológico. Sin embargo, dicho autor plantea la existencia de dos tipos de *lab*, unos “buenos” -*lekil lab*- y otros “carnívoros” -*ti'awal lab*-. Los primeros no se alimentan del *ch'ulel* humano, por lo que no resultan peligrosos ni se ven involucrados en la etiología de las enfermedades; los segundos se alimentan con el ave del corazón -*mutil kot'antik*-, por lo que tienen gran voracidad (idem: 80). Por su parte, Pitt Rivers (1970) refiriéndose a la etnografía realizada en Los Altos de Chiapas, menciona que algunas personas cuentan con cierto “poder espiritual”, “legítimo” que puede llegar a ser mal utilizado, es decir, se refiere a la brujería.

Se piensa que el *xiba'* puede hablar con “Nuestra Santa Madre Tierra”¹⁸⁹ (*lak ch'uj ña*), a quien le da trago a cambio de que acepte atrapar o enterrar el alma de una persona, tal vez dentro de una cueva de donde no la deja salir. Se dice que “te vende con la tierra”, vende el alma de alguien a cambio de trago, y conjuntamente realiza algunos otros procedimientos para que su “trabajo” funcione, para que la persona muera, y tanto el dueño como el brujo puedan devorar a la persona. También es posible dirigir los rezos al dueño del agua y al rayo, quienes movilizan los recursos que hay en su ámbito para dañar el alma de la víctima. En cualquier procedimiento de brujería está inmiscuida la actividad del brujo quien realiza un procedimiento ritual frente a algún dueño con el fin de que éste lo ayude a cristalizar su maldad. Nadie aceptó haber solicitado los servicios de algún brujo para pedirle que hiciera daño a otra persona, tampoco lo aceptó ninguno de los curanderos que conocí;¹⁹⁰ a pesar de eso, la gente dice que para dañar a alguien se tiene que hacer un ritual durante la noche, en el cual se le reza al Diabolo o a algún dueño –de la tierra, del agua, del rayo- y se le pide que realice determinadas acciones que lastimen a alguna persona.

Se piensa que el poder que confiere el nagual se trae desde el nacimiento, y cada una de estas personas puede llegar a contar con varios de ellos dependiendo de la magnitud de su poder; sin embargo, otras versiones indicaban que se le puede pedir al dueño de la cueva o a San Miguelito directamente en su cueva ubicada en Chiapas, que conceda el privilegio de obtener este poder a alguien que no ha nacido con él.¹⁹¹

“Siempre se puede ir a la cueva, aunque el dueño te va a pedir que le lleves a uno tu hermano, uno (de) tu familia, para que puedas tener el poder. No así te lo va a dar, siempre tienes que darle algo a cambio, tienes que vender uno (de) tu familia”

¹⁸⁹ Una mujer me comentó que actualmente sólo unos cuantos viejos saben hablar con la tierra, pues actualmente se habla más con el demonio. Considero que esta aseveración se relaciona con la influencia de la Religión Católica, la cual divide el mundo en buenos y malos, encabezados por Dios y el diablo. Los viejos – *tatuchob*- son quienes apelan a la parte “positiva” de las entidades sagradas pidiendo por el bienestar de las personas, mientras que los brujos interpelan a la parte “negativa”, ésa que destruye y que se relaciona con el personaje católico del diablo. Aunque desde la perspectiva tradicional chol, las entidades sagradas son duales, pues así como dan la vida, la aniquilan.

¹⁹⁰ Contrario a lo que reporta Holland (1978), quien plantea que esto sucede con cierta naturalidad y apertura frente al resto de la comunidad, además de que en el texto incluye fragmentos de rezos a través de los cuales se pretende influir en las entidades sobrenaturales para que lo ayuden a conseguir sus objetivos.

¹⁹¹ Este tema será tratado en el capítulo once, sobre los Especialistas en el tratamiento de las enfermedades.

El nagual también se puede manifestar en forma de la sombra del animal respectivo –*axñal*-; en algunos casos para referirse a que una persona cuenta con nagual dicen que tiene sombra, o algunos han visto la sombra de diversos animales que los siguen todo el tiempo, esperando el mejor momento para atacar.

A continuación, retomo la discusión que presenta López Austin sobre el nagualismo en su libro *Cuerpo humano e ideología* (1994), donde analiza tres aspectos relacionados con el problema del cuerpo humano: 1) la polisemia del término nagual; 2) la relación entre el cuerpo del mago y el del animal; 3) la distinción entre nagualismo, tonalismo y otras concepciones indígenas (idem: 416), por lo que hace un recuento de las posibilidades que han sido planteadas por diversos investigadores que han realizado trabajo etnográfico. Para ello me baso en lo que he observado durante el trabajo etnográfico con choles en Calakmul; los elementos que presento han sido estudiados también previamente por López Austin pero referidos a diferentes grupos culturales.

Los choles se refieren al nagualismo para plantear la existencia de una liga entre un ser humano y uno o varios animales, de tal forma que si el o los animales son muertos, la persona invariablemente sufrirá el daño específicamente en su cuerpo; además, las características de dichos animales tendrán relación con las características físicas o de personalidad de quien posee dicho nagual. Dependiendo de la cantidad de nagueles que tenga la persona y de la importancia y poder que tenga cada uno, será el impacto que se sufrirá, pues es posible que la persona se vaya debilitando gradualmente en la medida en que sus nagueles vayan muriendo, y llegue un punto en el que muera, aunque aun no hayan muerto todos sus nagueles.

Esto se ejemplifica en lo que me contó un hombre:

Al día siguiente de que enterraron a una mujer en el panteón, se observó un agujero que provenía del interior del ataúd, muy similar a los que hacen las tuzas; eso demostraba que la mujer había sido bruja, contaba con *wäy*, uno de ellos –el de tuza- sobrevivió la muerte de la mujer y salió de su cuerpo luego de que éste fue enterrado.

Este mismo relato también ejemplifica las referencias que existen respecto a que el *wäy* se encuentra en el interior del cuerpo del brujo, pues generalmente descansa de día y se manifiesta de noche -aunque como se verá más adelante cuando se describan las

especificidades de los diferentes tipos de naguales, no sucede en todos igual pues hay algunos que se pueden manifestar durante el día-, sujeto a una voluntad y conciencia únicas, las de la persona como entidad global.¹⁹² En el caso que expongo, dado que el *wäy* se encontraba al interior del cuerpo de la mujer, cuando ésta muere el nagual sale convertido en tuza.

También es posible que la persona muera de forma instantánea cuando uno de sus naguales – que puede ser el único- muera. Escuché varios relatos sobre personas cuyos cuerpos murieron en el momento mismo en que su nagual murió mientras se encontraba viajando por el mundo, y sus cuerpos presentaban huellas que reflejaban el tipo de muerte que había tenido el nagual. Con frecuencia se recuerda la historia de un brujo que vivió en los albores de la vida en Calakmul:

Este hombre un día salió a pasear en forma de búho mientras su cuerpo permanecía recostado en su casa; cuando volaba de regreso se estrelló contra un cable y se electrocutó. A la mañana siguiente, su familia se dio cuenta de que el hombre había muerto durante la noche, y su cuerpo mostraba los efectos de las quemaduras que había sufrido su nagual.

También se habló mucho del caso de un jaguar que fue muerto a balazos una noche cuando se acercó demasiado a un poblado, y a la mañana siguiente encontraron muerta a una mujer que tenía claramente las heridas de las balas.

El caso del búho permite cuestionar otra faceta de la relación entre el cuerpo del nagual y el cuerpo del ritualista. Al respecto suelen existir dos posibilidades: que el cuerpo de la persona permanezca acostado durmiendo mientras el nagual viaja por el mundo y hace fechorías, o que se trate de un proceso de transformación total del cuerpo de la persona. Sobre este último caso, existen relatos que mencionan que el *wäy* aparece a partir de una transformación total del cuerpo, de tal forma que una persona puede adquirir otra corporeidad y junto con ella las características de esta nueva entidad. Esto último se aprecia particularmente en las personas que tienen como nagual al viento, llamadas “personas viento”, las cuales serán presentadas un poco más adelante.

¹⁹² Esto se contrapone con lo que presenta Pitarch (2006), al plantear la existencia de diversos *lab* como parte de una misma persona, donde cada uno actúa movido por motivaciones e intenciones propias.

También el nagual se relaciona con seres que exhuman cadáveres para devorarlos. A continuación presento los siguientes casos:

La noche que siguió al entierro de su madre, un hombre y su hermano se quedaron velando en el cementerio, armados y arriba de un árbol, a la espera de que llegaran los naguales para desenterrar el cuerpo de su madre y comerlo. Ellos estaban ahí para impedirlo, para matar con sus armas a los animales en cuanto aparecieran, hecho que no llegó a suceder.

Otra historia relacionada es la que una mujer le contó a su hija.

La madre fue de visita a la casa de una viejita, donde tuvo que pernoctar; más tarde se despertó porque escuchó que dos personas hablaban detrás de la casa. Se puso a espiar y vio que un animal parecido a un caballo hablaba con la viejita y la invitaba para que la acompañara a comer, pero ella no quería ir pues estaba muy cansada. Se piensa que cuando una persona muere en algún lugar cercano, todos los brujos se reúnen en la noche para comérsela, lo que hacen transformados en alguno de sus naguales. El caballo le dijo que sus compañeros no podían comer sin ella y le ofreció llevarla en su grupa, pero la anciana no aceptó, aunque le pidió que le llevara un pedazo de la cena. La mujer vio que luego de un rato, el caballo volvía llevándole una parte de la mano del muerto para que se la comiera.

Como se mencionó anteriormente, los naguales se llegan a aprovechar del sueño de sus víctimas para chupar la sangre de éstas, o para robar sus pertenencias con el fin de utilizarlas para hacerles daño posteriormente. En algunos ataques se considera que el brujo actúa directamente a través de su *wäy*, quien de manera cotidiana o durante el sueño puede morder a la persona y así devorar una parte de su sangre, con lo cual está ingiriendo directamente una parte del alma de la víctima; es posible que de no detenerse los ataques a tiempo, la persona termine muriendo devorada por completo.

Todas las posibilidades que han sido presentadas han sido contempladas por López Austin en la discusión que realiza sobre nagualismo, así como también algunas otras más que no se presentan ahora por no formar parte del cuerpo de hallazgos entre los choles. Una ausencia importante se refiere a la distinción que se realiza frente al tonalismo, el cual plantea el vínculo entre un humano y un animal, los cuales comparten el mismo destino. Como se ha

mencionado, los choles no cuentan con una entidad semejante, por lo que no profundizaremos en esta discusión.

Otro aspecto importante del nagualismo es que ha sido considerado un factor de control social al interior de las comunidades, ya que las personas se vuelven más poderosas en la medida en que cuentan con naguales más fuertes, situación que les permite controlar hasta cierto punto las interacciones sociales, pues tienen el poder de conocer lo que piensan y actúan todas las personas, por lo cual proceden a castigarlas cuando transgreden alguna de las normas sociales, al mismo tiempo que las protegen de ataques arbitrarios de brujos. Holland (1978) y Vogt (1979) hablan de la existencia de los *totilme'iletik*, mientras que Guiteras (1996) de los *totilme'il* y Hermitte (1970) de los *me'iltatil*. En esos casos, los guardianes son los ancestros, y también las personas vivas más poderosas, como curanderos, ancianos o grupos de élite de la comunidad.

Debo mencionar que los choles no plantean una situación semejante, no hacen alusión a la existencia de un grupo especial de personajes que pueda regular las transgresiones o ataques sobrenaturales, por lo que las personas se encuentran supeditadas a sus propios recursos, a sus propias capacidades y acciones para defenderse de diversas maneras –específicamente respetando el intercambio recíproco de dones entre ellos y los dueños o Dios y la Virgen, como se verá en el capítulo diez-, aunque también en algunos casos se encuentra algo parecido a la indefensión, ya que consideran que no cuentan con muchas alternativas para protegerse.

Luego de estas observaciones, me surge la pregunta sobre el lugar que han podido tener en otro tiempo los ancestros entre los choles, en tanto no aparecen actualmente desde algún lugar de sacralidad; me pregunto si es posible que en algún otro momento hayan podido ser identificados también como parte del grupo de entidades sobrenaturales vinculadas con los dueños o con las deidades católicas, y si éstas a su vez hubieran podido estar relacionadas en un mismo nivel con personas y naguales poderosos, como sucede en las etnografías de Los Altos.

A continuación, describo los distintos tipos de naguales que son conocidos entre los choles.

a) Puede tratarse de animales, como el *tiensuñ*,¹⁹³ el perro, el búho, la culebra o serpiente, o el jaguar, o incluso cualquier animal negro que sea visto rondando por la noche y comportándose de manera extraña también se piensa que es el *wäy* de algún brujo. También son considerados naguales los animales que se encuentran fuera de su contexto ‘natural’ de vida, como sucedió con un chango que fue visto rondando durante algunos días los solares de ciertas personas; de por sí se sospechaba que un hombre era brujo, y cuando se vio al simio instalarse por momentos en su solar, se supo que se trataba de su nagual.

b) Puede convertirse en calavera quitándose durante la noche la piel y los músculos como quien deja un traje y sale después a pasear en búsqueda de otros brujos, o para hacer maldad a la gente.

Cuenta una narración que en alguna ocasión una mujer salió de noche convertida en calavera, pues había dejado el resto de su cuerpo –su carne– en su casa. Esta situación fue advertida por su esposo quien en ese momento se despertó y pudo ver lo que ella hacía. Una vez que la mujer hubo partido, el hombre le puso sal y chile al “traje” abandonado, de suerte que cuando la mujer regresó a casa ya no logró volver a su estado anterior pues no pudo ponerse de nuevo la otra parte de su cuerpo.¹⁹⁴

c) Pueden transformarse¹⁹⁵ en una persona joven y adquirir las habilidades que tenían en esa edad. Se habla de un hombre viejo que solía caminar muy lentamente apoyado en un bastón, que fue visto una noche saliendo de su casa convertido en un muchacho, caminando y brincando con gran agilidad.

d) Existen también las personas rayo y las personas viento, las cuales se transforman en vientos muy poderosos o en rayo produciendo daño a las milpas o a las personas.

Las personas viento suelen ir en grupos de seis hombres y seis mujeres, los cuales convertidos ya en viento viajan a comunidades lejanas movidas por la envidia que les produce que en sus propias comunidades el espíritu del maíz los ha abandonado y por eso mismo sus cultivos no son productivos; ellos arrasan

¹⁹³ Estos animales son descritos como seres muy feos, más grandes que los perros pero más pequeños que los caballos, con ojos y patas de chivo, cara de marrano.

¹⁹⁴ Como mencioné anteriormente, Holland (1978: 129-130) menciona al *yalem bek’et* (descarnado) o *kitsil bak* (huesos ruidosos) como parte del grupo de dioses de la muerte; entre los choles, los seres que tienen características similares son personas que cuentan con este nagual y por lo tanto se encuentran en un proceso de transformación.

¹⁹⁵ *Päntesan*: transformarse o convertirse en.

con los cultivos que encuentran a su paso esperando llevarse de regreso al espíritu del maíz. Durante su desplazamiento se ha visto que algunos han quedado atorados en las ramas de los árboles y no logran desasirse, por lo que piden ayuda a alguna persona que pase por el camino, quien puede reconocerlos, especialmente a las mujeres por sus cabellos muy largos. Su presencia es intuida cuando el viento derriba la milpa de una persona pero queda intocada la milpa vecina, pareciera que el viento ha elegido por dónde pasar, ha elegido a su víctima por alguna razón específica.

Calakmul se encuentra en una zona de huracanes y los choles se mantienen informados sobre su cercanía últimamente a través de la televisión. Ellos dicen que los huracanes son producidos por personas viento muy poderosas, por eso cada huracán tiene el nombre de una persona; se piensa que son gringos quienes los producen, ya que ellos tienen mucho poder en la actualidad. Cuentan que en Chiapas las personas viento llegaban de lugares más cercanos, como los pueblos vecinos. Los choles ubican a los vientos como fuerzas muy localizadas, que no están en todos lados sino sólo en los lugares donde quieren producir algún daño, es decir, su presencia no es casual, sino que siempre tiene una intención detrás. Estas personas obtienen su poder a través de la relación directa que establecen con el dueño del viento (*yum ik'*), quien los apoya en sus acciones destructivas.

Por lo que se ha planteado hasta el momento, los vientos pueden tener dos orígenes: uno relacionado con las personas viento y otra directamente con el dueño del viento. Como se mencionó, en última instancia el poder de las personas viento les viene de su relación privilegiada con el dueño; sin embargo, este último puede actuar también de manera independiente y bajo otros criterios, utilizando su poder de manera constructiva o destructiva: por una parte contribuye a generar las nubes que traen las lluvias, y por otra también genera muchas enfermedades que son transmitidas precisamente a través de este elemento, o contribuye a generar daño a la población como producto de un castigo por haber realizado alguna transgresión a las normas establecidas para el intercambio.

En cuanto a las personas rayo, se establece la misma relación pero ahora con *Chajk*, el rayo que habita en el cerro, a quien se dirigen en sus rezos para que les comparta su poder y

puedan transformarse en él para así causar daño a la gente.¹⁹⁶ Existe un hombre rayo en el ejido Once de Mayo, que también tiene como nagual al jaguar, por lo que le dicen *chäk bajlum*, jaguar rojo. Se cuenta que hace algunos años este hombre se peleó con Don Manuel, un curandero muy importante que vive en ese mismo ejido que además es su tío, y lo amenazó de muerte. Poco tiempo después, en un día sin lluvia, cayó una fuerte descarga en la casa del curandero provocando la muerte inmediata de uno de sus nietos y de su sobrina, además de dejarlo a él inconsciente y muy grave, por lo que fue llevado al hospital hasta Chetumal. Luego de un tiempo se recuperó, pero perdió parcialmente la vista. Esto me lo ha contado Don Manuel mismo y gente del mismo ejido, quienes fueron testigos de los acontecimientos, así como también personas del ejido El Carmen II, quienes mencionan haber escuchado el estallido hasta su comunidad, ubicada como a ocho kilómetros de distancia, durante un día sin lluvia, por lo que se trató de un rayo seco. Cuentan que ese día tronó un cable de la instalación eléctrica y provocó una fuerte descarga; sin embargo, a pesar de que identifican ese evento como causante de la tragedia no por eso descartan que los acontecimientos fueran producidos por este hombre rayo, quien cumplió su amenaza y demostró así su poder.

La explicación sobre el origen y el sentido del poder que tienen estas personas establece claramente la presencia de un ordenamiento donde los seres se pueden localizar en dos niveles: uno conformado por el dueño del viento y por el rayo, quienes son entidades sobrenaturales ubicadas en la fuente misma donde se genera el poder –como ha sido argumentado anteriormente, ellos mismos constituyen la potencia del viento y del rayo-, y otro conformado por seres humanos muy poderosos que pueden comunicarse directamente con dichas entidades sobrenaturales.

e) Existen las mujeres que se transforman en *ajal* –mala mujer-, las cuales esperan a los hombres a la mitad del camino habiendo adquirido la apariencia de su esposa o de su amante y los invitan a tener relaciones sexuales; una vez terminado el coito, a ellas les comienzan a salir alas en lugar de brazos y cola de serpiente en lugar de piernas, por lo cual el hombre se espanta cuando se percata de que ha sido su víctima y si no encuentra alguien que lo cure

¹⁹⁶ Sobre la relación entre algunas personas y los meteoros como nagueles, Figuerola (op. cit.) plantea que para los cancuqueros se trataría de un vínculo de protección, de posesión o de beneficio entre dicha entidad y la persona, como en el caso del rayo, donde quien lo posee como *lab* puede beneficiarse de su influencia, pero no se trata de un proceso de transformación (idem: 75).

pronto, entonces morirá.¹⁹⁷ El *ajal* se relaciona con el zopilote, es por ello que para curar a quien ha sido su víctima se debe comer este animal cocinado en caldo;¹⁹⁸ ésta es la única circunstancia en la que se justifica la ingesta de este animal, ya que no se considera adecuado pues su dieta está constituida por animales muertos.

8.2.4 La construcción de la agencia.

Para comprender el funcionamiento de la persona dentro de su grupo social, resulta muy importante abordar el tema de la construcción de la agencia, es decir, dónde es que un grupo social ubica que se genera la intencionalidad en las acciones de las personas, dónde la voluntad o la decisión que las mueve hacia cierto objetivo. Éste es un tema interesante ya que nos permite acceder a ciertos recovecos de la cultura chol en los que se encuentra planteada, de manera indirecta tal vez, una parte de aquello que constituye a la persona. En el caso chol, como mencioné anteriormente, no encontramos la idea del azar como explicación a lo que sucede en el mundo, ni del accionar de fuerzas que carecen de intencionalidad al manifestar la furia de una naturaleza que no tiene conciencia, como es considerado desde la perspectiva de la modernidad científica. Por el contrario, en las circunstancias que exceden a los individuos o al colectivo se encuentra planteada la agencia de las entidades sobrenaturales, ya sean los dueños, Dios, la Virgen o el Demonio principalmente -los cuales pueden fungir como intermediarios de los brujos-, de tal forma que ninguna manifestación puede quedar sin ser explicada por medio de la acción de alguna persona, entendida ésta en un sentido genérico relacionado con la noción de agencia.

Sin embargo, cuando algún individuo realiza cierto tipo de acciones o experimenta ciertas emociones en su vida cotidiana, no siempre se considera que esto ocurre a partir de intenciones, deseos o decisiones de la persona misma, ya que es posible que el curso de la existencia de alguien se vea trastocado por acciones mágicas ejercidas por alguien más –otra persona humana- a través de la brujería. Este tipo de interpretación aparece con frecuencia en ciertas circunstancias donde se muestran las contradicciones internas que tienen las personas

¹⁹⁷ Encuentro cierto parecido entre la *shpakintie* mencionada por Holland (1978) y reseñada anteriormente, como parte del grupo de dioses de la muerte, aunque en este caso se trata de un nagual.

¹⁹⁸ En diversos procesos curativos se utiliza como insumo el mismo elemento que ha hecho daño a la persona (en este caso el zopilote), aunque la intervención del curandero al interior del ritual provoca que ese elemento que ha causado daño adquiera propiedades curativas y conduzca al enfermo hacia la salud.

al enfrentar la divergencia que se produce entre lo socialmente aprobado y su deseo individual. A continuación, enunciaré algunos casos donde se manifiesta esa situación.

Una mujer –Teresa- que enviudó siendo muy joven, es pareja desde hace un tiempo de uno de los maestros de la escuela, él es casado y mucho mayor que ella; esta situación le ocasionó a Teresa desprestigio en la comunidad, ser objeto de chismes y comentarios desagradables, además de malos tratos por parte de su familia. Actualmente ella se queja de que el maestro no ha cumplido lo que le prometió al inicio de su relación, además de que no le muestra interés ni amor, pero en cambio se aprovecha de ella en todo lo que puede, pues vive en su casa, no le ayuda con el sustento cotidiano ni en la construcción de su casa como había prometido, no se preocupa por su estado de salud, entre otras cosas. Ella está enojada, soporta la presión de las habladoras de la comunidad y los desplantes de su pareja; desde hace tiempo menciona que quiere separarse, aunque no ha podido hacerlo. La explicación que le ha dado una curandera, y que ella y sus amigos cercanos encuentran para entender su situación es que ha sido víctima de brujería por parte de su pareja, por eso no tiene voluntad para separarse de él por más que quisiera hacerlo y por más que le molesta la situación en la que vive. He escuchado que varias personas hacen referencia a hombres que a través de medios mágicos, por medio de la brujería, logran que las mujeres “se caigan”, que les hagan caso y se conviertan en sus amantes, como le sucede a Teresa, especialmente a través de una sustancia que ha sido preparada especialmente y que tiene que entrar en contacto físico con la destinataria, tal vez a través de su ingesta o sólo tocándola.

Otro caso es el de una muchacha muy noviera de quien se dice que le gusta mucho tener relaciones sexuales con diferentes hombres. Sus familiares explican que su hija ha sido víctima de brujería, pues seguramente algún enemigo le dio de tomar algo que había sido preparado por un brujo con el objetivo de que ella se volviera así.

Esa misma explicación se da sobre Mariana, una joven que se casó con un hombre de Chetumal que no era aprobado por su familia pues no le gusta trabajar y toma mucho alcohol. La madre de la muchacha cuenta que hace tiempo le hicieron brujería a su hija esperando que le gustaran mucho los hombres, y también para que se casara con uno que no la hiciera feliz. En el tiempo en que eso sucedió, la familia acudió con un curandero que le dijo que necesitaba meter una promesa cada semana durante tres meses para lograr que no se

cumpliera el maleficio; sin embargo, como Mariana no terminó todo el procedimiento, terminó casada con esa persona.

También se mencionó respecto del hombre que macheteó a su vecino en plena fiesta de muertos en noviembre del 2009, aludiendo a que había sido objeto de brujería; o sobre un hombre que dejó de sentirse interesado por la carpintería, actividad que había venido realizando durante varios años. También le sucedió a un muchacho que tenía momentos de intensa ira contra miembros de su familia; él decía que no sabía de dónde le venían esas emociones, que seguramente eran producto de brujería que le habían hecho. En estos casos, pareciera que la agencia de las personas se encuentra fuera de su persona, por lo que resulta complicado discernir la responsabilidad que pudiera llegar a asumir alguien respecto de las acciones que realiza a través de su cuerpo, aunque, por lo visto, no mediado por su voluntad. En estos casos se trata de situaciones en las que no se reconoce la agencia de la persona misma, aunque sea su cuerpo quien las realice.

Algo similar ha sucedido cuando las personas en estado de ebriedad llegan a realizar acciones violentas, o en los casos en que se caen y se lastiman. Un hombre que se ha caído en varias ocasiones estando ebrio, me contó cómo al momento de caerse llegó a sentir cómo un remolino o una corriente de aire aparecía y le hacía perder el equilibrio, por lo que terminaba en el suelo. En este caso, la responsabilidad de la intención de que este hombre caiga podría serle atribuida a alguna persona viento o al dueño del viento, quienes en última instancia habrían provocado su caída. Esto se contrapone a las interpretaciones que surgen en nuestra sociedad, donde al caer un borracho es él mismo quien pierde el equilibrio debido a su estado de ebriedad, y no se buscan explicaciones en otras personas que pudieran ser causantes de sus males.

Esto me parece muy interesante ya que la gente suele ubicarse en la posición de víctima frente a una serie de situaciones que considera no están bajo su control, por lo que se culpan unos a otros de las circunstancias negativas que acontecen en sus vidas, generándose odios y problemas interpersonales entre *contras* -enemigos-. El mecanismo social plantea una serie de proyecciones: siempre los envidiosos son los demás, la gente no suele reconocer sus propios sentimientos de envidia aunque sí los traslada a su contrincante, quien muy probablemente también los tiene. Así mismo, no siempre está presente la idea de que la gente pueda llegar a hacerse cargo de sus actos, de sus decisiones, de sus emociones. No existe

claramente un planteamiento donde la persona pueda ser concebida en tanto individuo, que pudiera tener límites frente a su entorno y pudiera intentar resolver las situaciones que se le presentan desde sus propios recursos internos o externos. Por el contrario, considero que el planteamiento de la persona chol parte de la idea de una comunidad de intenciones y de acciones ocultas que se están desarrollando todo el tiempo en el entorno del individuo, de tal forma que es posible que algunas vivencias de la persona no sean producto de su voluntad, sino de la voluntad de otros que intervienen en la suya; en estos casos, la intencionalidad se traslada del individuo al ámbito colectivo ubicándose al exterior de la persona, y constituye una explicación de las acciones que resultan indeseables o poco claras incluso para el propio individuo, las cuales se atribuyen a la brujería.¹⁹⁹

Como ha sido mencionado en los apartados anteriores sobre las entidades anímicas, los límites de la persona no se encuentran claramente establecidos, pues sus fronteras son fácilmente permeables por diferentes entidades que pueden estar operando a través de medios mágicos, ya sea durante la vigilia o en el sueño, donde el cuerpo se encuentra claramente vulnerable a las acciones que realicen los otros, manifestándose las consecuencias en los diversos ámbitos que comprenden a la persona, tanto en lo emocional como en lo conductual o en lo corporal –en particular en la enfermedad-.²⁰⁰

Haciendo un análisis desde una perspectiva de dinámica social global, considero que este tipo de interpretaciones permite a la comunidad lidiar con las contradicciones individuales, en la medida en que no se plantea una responsabilidad de la que cada persona tenga que hacerse cargo.²⁰¹ Cuando han sucedido estas situaciones, la gente de la comunidad no deja de juzgar fuertemente la conducta de las personas ni de sentir rechazo frente a este tipo de circunstancias; sin embargo, siempre queda en el fondo la explicación que exonera a la gente de sus responsabilidades: ellos no deciden actuar así, sino que son víctimas de brujería. Eso

¹⁹⁹ Figuerola (op. cit.) plantea que para los cancuqueros, cuando una persona realiza acciones que van contra el código ético de la comunidad, como una violación sexual o una mujer que ríe desmedidamente o habla con desconocidos, se piensa que pudo haber sido presa de brujería, o que tal vez la persona perdió el control de sus *lab*, los cuales actuaron de forma independiente y en contra de la voluntad del individuo, por lo cual “ciertos comportamientos desviados serán atribuidos, no al individuo, sino a sus *lab*, provocando que dichas creencias sean consideradas dentro de los juicios como argumentos serios de “irresponsabilidad penal” (idem: 93).

²⁰⁰ En el siguiente capítulo se describirán los medios a través de los cuales se realizan las acciones de brujería y se afecta a la persona en su totalidad, a través de su cuerpo o de su espíritu.

²⁰¹ Actualmente no es ésta la única explicación que rige respecto a las acciones que realizan las personas; sin embargo, llamó mi atención que en ciertas circunstancias específicas así son interpretadas. Algunas personas encuentran más involucradas sus propias decisiones, motivaciones y expectativas en sus acciones, aunque suele quedar en el fondo como posible explicación la sospecha de la presencia de alguna otra entidad.

mismo he identificado en otras situaciones similares donde algunas personas no identifican de dónde les viene su enojo o su necesidad de tomar trago. Como es natural para la comunidad interpretar ciertas situaciones como producto de brujería, algunas personas se molestan mucho cuando experimentan cierto tipo de emociones, y enojados manifiestan que “es muy mala la gente” de su comunidad puesto que son los demás quienes los llevan a experimentar eso, de esta manera no siempre son reconocidas como propias. Así, la gente se encuentra entre dos frentes, por una parte es reconocida como que proviene de su interior, mientras que por otra les es generada contra su voluntad.

Esta forma de concebir la experiencia cotidiana les permite lidiar con las contradicciones internas que de manera natural se presentan en la vida de las personas, donde en ocasiones se llegan a confrontar las emociones con los deseos o intenciones, lo socialmente deseable con lo que cada individuo quiere realizar. La vida social es la arena donde se escenifican contradicciones entre las más profundas pasiones y deseos humanos, donde tiene cabida el engaño, la envidia, la rivalidad, el egoísmo, el narcisismo, la violencia, la necesidad, incluso el desastre de la enfermedad y de la muerte. El planteamiento de la brujería en este ámbito permite darle un lugar a eso que trastorna y que no es fácilmente aceptado, otorgarle un sentido que está de acuerdo con el resto de los aspectos de la cultura. En el caso chol, se trata de un tratamiento que se plantea a nivel social, a través del cual los individuos trasladan hacia el exterior los conflictos internos de forma que, a manera de una proyección, sus circunstancias y acciones negativas son colocadas en el deseo que tiene el otro -el enemigo- en tanto se piensa que quiere dañar a la persona, por lo tanto, ese tipo de “debilidades” no son reconocidas como propias de la persona, como generadas por sí mismos. Aunque en el mundo chol se plantea la existencia de una sola conciencia rectora que dirige y da cuenta de lo que sucede al ch’ujlel, al cuerpo y a los naguales en la medida en que puede tomar decisiones al respecto, existe la posibilidad de la intromisión de otras voluntades a través de la brujería.

Algo similar ocurre en lo que plantea Pitarch (2006) sobre los cancuqueros y sus entidades anímicas, en particular a que el resultado es el mismo en la dinámica social, aunque a través de diferentes mecanismos. En este caso, los diferentes *lab* que integran a una misma persona piensan y deciden por sí mismos, de tal forma que pareciera que no hay una sola conciencia rectora en toda la persona, sino que ésta se encuentra fragmentada. Estos fragmentos dan

cabida a la contradicción ya que no necesariamente se ponen de acuerdo, pues unos *lab* pueden llevar a la persona hacia ciertas emociones, acciones o situaciones, mientras otros la pueden conducir hacia otras. Los cancuqueros no tienen certeza sobre cuáles son los *lab* que integran su persona, sólo lo sospechan, es por eso que algunos llegan a recitar “oraciones destinadas expresamente a convencer a su *lab* para que no se exponga innecesariamente”, en el caso de los meteoros, aunque “si el *lab* es viento, por ejemplo, se le recuerda que no se introduzca en los troncos huecos de los árboles porque son lugares donde los rayos disparan sin dificultad, que no se resguarde en piedras redondas sino afiladas donde se rompen los disparos; se apela para que los rayos se queden dormidos en sus orquídeas, que se les olvide la fecha de la convocatoria de su reunión anual, que no miren la fecha en sus libros, que se borre la tinta, y así por el estilo. La inquietud está justificada puesto que un viento en el que haga blanco un rayo, y son muy precisos en sus disparos, morirá con toda probabilidad y así sucederá con la persona en Cancuc, o cuando menos parte de su cuerpo aparecerá quemado” (idem: 62). Esta necesidad de “convencer” y de “recordarle” al *lab* cosas específicas plantea la existencia de diferentes conciencias, una que mira el peligro y otra que puede estar ciega ante él, lo cual proporciona una explicación de ciertos eventos que pueden trastocar la vida de la persona, así como también permite comprender los conflictos personales que se experimentan en la vida cotidiana.

Lupo encuentra algo similar sobre los nahuas de la sierra norte de Puebla, pues indica que la persona está sometida “a una maraña de influjos diferentes que limitan su libertad de acción. Esto no sólo se reduce al plano ético –al reducir sensiblemente, junto con el libre albedrío, la responsabilidad moral de los individuos-, sino que se refleja también en el modo de concebir su identidad individual más profunda, que resulta compuesta, mudable, pero no autónoma”, por lo cual “emerge un ser de naturaleza compleja, formado por varias partes constitutivas diferentes cuya combinación no es constante en el tiempo, sino mudable y efímera, además de estar sujeta desde los primeros instantes de la vida a las más variadas influencias del mundo en el que le ha tocado vivir, que limitan su libertad de acción y su responsabilidad moral” (2001: 356, 363-364).

Lo que he planteado hasta el momento, se refiere a una dinámica que parte de creencias sociales compartidas por la gente de la comunidad, pero que se concretan en individuos específicos. Sin embargo, también pude observar una situación donde hubo una concreción

en el ámbito colectivo. A continuación describo las circunstancias. Adriana, una mujer de aproximadamente 30 años, comenzó a enfermar de manera progresiva y muy rápida, en un par de meses ya no podía caminar y se encontraba postrada en la hamaca de su casa. De manera simultánea empecé a escuchar que varias personas comenzaron a hablar de la presencia de un ser que gritaba por las noches cerca de la casa de Adriana, mencionando veladamente que podría tratarse de algún nagual –tal vez un tigre²⁰² o un mono saraguato (*ba'tz*), a partir del tipo de sonido que hacía-, y se preguntaban con sospecha de qué persona podría tratarse, mencionando los nombres de algunos de los vecinos que viven en esa misma zona, incluida la misma Adriana y su madre. Así transcurrió el tiempo, sólo se mencionaba el asunto de vez en vez, sin hacer clara alusión a Adriana ni a su enfermedad.

Muy pronto murió Adriana. Poca gente asistió a su funeral pues se había murmurado que había muerto de SIDA o de cáncer y la gente tenía miedo de ser contagiada. Además, ella había tenido problemas con muchas personas, en vida fue una mujer violenta y presumida, había descalificado a mucha gente por considerarla “inferior”, por considerarla “india”, así que no gozaba del afecto de muchos. Sin embargo algunos fueron requeridos para hacer el féretro, otros llegaron también por consideración a la familia, o para reunirse y tomar un poco de trago. Ella murió con los ojos y con la boca abierta, durante un buen rato intentaron cerrárselos para que no se llevara a nadie más consigo.²⁰³ Luego de un rato, varias personas se encontraban en estado de ebriedad, principalmente los hombres que habían acudido a acompañar al cuerpo. Pronto las mujeres comenzaron a buscar a los hombres por el pueblo – a sus maridos, hijos y hermanos- pues saben que la ebriedad colectiva puede traer problemas, pues con frecuencia se desatan peleas donde las personas salen lastimadas. En esa búsqueda algunas de ellas escucharon los rugidos de ese “animal” que estaba vagando por el pueblo, decían que se escuchaba feliz.

Durante las horas que duró esa embriaguez, algunos hombres tomaron sus machetes y estuvieron caminando por el pueblo, mientras que otros persiguieron a sus esposas en sus solares también con machete en mano, amenazándolas; algunas mujeres se sintieron muy mal, muy enojadas, con mucho miedo, e incluso a alguna le dio un ataque en el que no podía

²⁰² Así nombran en español a los jaguares, cuyo nombre es *bajlum* en chol.

²⁰³ Maldonado Cano (op. cit.) menciona que los chalchitecos, aguacatecos y huastecos consideran que se debe tener especial cuidado con que la boca y los ojos del difunto permanezcan cerrados antes de ser enterrados, pues de lo contrario se tiene la creencia de que tarde o temprano se llevará con él a alguien más de la familia, es decir, pronto morirá otra persona más.

respirar luego de haber azotado a su hijo para obligarlo a que soltara su machete. La gente dice que esa noche algo andaba suelto, sin atreverse a definirlo, pero haciendo alusión al ser que había estado apareciendo en días previos,²⁰⁴ también a la muerte de Adriana y a la violencia que se desató en varias personas. Cuando hablé con algunos hombres me decían que no sabían lo que les había pasado, pero se sentían arrepentidos por lo sucedido.

En este caso considero que los hombres actuaron de manera colectiva la violencia que estaba latente en ese preciso momento, dentro de ese contexto específico. La muerte de Adriana desencadenó la violencia contenida, les permitió expresarla, aunque los hombres finalmente no se hicieran cargo de ella, no la reconocieran como propia. Finalmente no queda claro si estaba relacionada con que Adriana murió con los ojos y la boca abiertos, con que ella hubiera sido una persona non grata que en vida había violentado a los demás, aunque implícitamente la actitud de los hombres sí fue adjudicada al ser que “andaba suelto” y que de alguna manera “contagió” a los hombres que se encontraban en estado de embriaguez, aunque la gente no puede definir si se trataba del nagual que la había matado o si ella misma era el nagual.

Para concluir este capítulo considero importante mencionar que la noción que se tiene sobre la persona dentro de cada cultura se relaciona directamente con otros campos, como los síntomas y las enfermedades posibles, los mecanismos a través de los cuales éstas se pueden producir, los especialistas que las curan, las prácticas médicas que se utilizan para este fin o los tipos de relaciones que establece la persona con sus alteridades (los compañeros humanos y los no humanos). La coherencia entre estos campos se irá mostrando con el transcurrir de los próximos capítulos que se refieren a estos aspectos específicos.

²⁰⁴ Una mujer comentó que escuchó en el camino que ese ser como chango gritaba y brincaba muy feliz; ella creía que su contento provenía de la muerte de Adriana, pues pronto se la podría comer. Se trataba, en ese caso, tal vez, del brujo que había provocado su muerte.

9. INTERPRETACIÓN DE LOS SIGNOS DE LA ENFERMEDAD.

Las personas dentro de la comunidad, suelen estar muy pendientes durante la cotidianeidad de la manifestación de elementos que pudieran indicar la presencia de entidades que estuvieran al acecho y que mostraran el deseo de producir daño a algún miembro de la familia -el cual se puede traducir en enfermedad o en malestar de diversa índole-, con esto me refiero tanto a los dueños como a los brujos, pues es posible que ambos lleguen a dejar señales en el entorno de las personas que indiquen su actuar o sus intenciones. La gente dedica mucha energía y tiempo a la detección y socialización de estos elementos, ya que su identificación temprana determina que sea posible tal vez hacer algo que los proteja de ser atacados de manera irremediable y definitiva. Desde muy temprana edad niños y niñas aprenden a identificarlos y a temerlos; los miembros de la familia socializan esa información para que todos estén enterados de la existencia de enemigos y estén atentos para no sufrir daño. Asimismo, se realiza una interpretación, en gran medida colectiva, de lo que observan en su entorno. En el caso de la acción de los brujos, es sabido que éstos no siempre actúan motivados por su propia necesidad de venganza, ya que pueden haber sido requeridos por personas que no cuentan con el poder para hacerle daño a alguien más, por lo que solicitan al brujo que lo haga.

Este aspecto es muy relevante, ya que se trata de un proceso de construcción colectiva del conocimiento que impacta en la esfera médica, ya que se interpreta y se transmite entre los miembros de la comunidad, pues la gente reconoce como una posibilidad válida y normal lo que se descifra sobre lo que aparece en el entorno; asimismo, considero importante resaltar que este proceso no involucra únicamente a los especialistas rituales, sino que se genera en el contexto de la vida cotidiana y los protagonistas son todas las personas de la comunidad. Gracias a que pude convivir con los choles de Calakmul durante un periodo relativamente prolongado, pude darme cuenta del papel tan activo que tiene la gente en el proceso que va de la salud a la enfermedad, y viceversa; se trata de un papel no reconocido ni por ellos mismos, ya que consideran que la enfermedad les sobreviene prácticamente sin poder evitarlo, y la salud es recuperada gracias al poder del curandero. Sin embargo, en virtud de que ellos permanecen alerta ante cualquier eventualidad, van desarrollando procesos:

simbólicos, psíquicos, emocionales, perceptuales -algunos han sido planteados como parte de la concepción sobre la persona chol en el capítulo anterior-, por medio de los cuales concatenan sus creencias, sus prácticas, lo que observan en el entorno y lo que sucede con sus propios cuerpos, utilizando esquemas que derivan en procesos de eficacia simbólica que impactan en procesos de salud o de enfermedad.

Retomo entonces la propuesta de Descola (2002), quien recupera de la psicología cognoscitiva el concepto de esquema para abordar la forma en como diferentes grupos de hombres han tejido “tramas singulares”, atendiendo a las diferencias y semejanzas que han hallado en el entorno, con lo cual han anudado “puntos según una disposición y motivos que les son propios”. Los esquemas serían el medio a través del cual se organiza la vida colectiva y se construyen significaciones compartidas, ya que éstos constituyen “disposiciones psíquicas, sensorio-motrices y emocionales, interiorizadas bajo la forma de *habitus* gracias a la experiencia adquirida en un medio social dado, y que permiten el ejercicio de al menos tres tipos de competencia: primero, estructurar de manera selectiva el flujo de la percepción asignando una preeminencia significativa a ciertos rasgos y procesos observables del entorno; luego, organizar tanto la actividad práctica como la expresión del pensamiento y de las emociones de acuerdo con escenarios relativamente estandarizados; en fin, proporcionar un marco para interpretaciones típicas de comportamientos o de acontecimientos, interpretaciones admisibles y comunicables en el seno de la comunidad donde los hábitos de vida que ellas traducen son aceptados como normales” (Descola, op. cit.:75-76).

Se encontró que esta propuesta permite comprender el proceso que va de la salud a la producción de la enfermedad en las personas, el cual se encuentra en una “zona de ensamblaje” entre las instituciones colectivas, los datos biológicos y psicológicos, por lo que constituye un “hecho de interfase”, donde diversas instituciones sociales se relacionan con “las concepciones de la persona, del cuerpo y del infortunio, el saber sobre el mundo y los dispositivos clasificatorios que lo acompañan; todo ello traduce un amplio abanico de funciones fisiológicas, de particularidades anatómicas, de esquemas motores, de facultades cognoscitivas, que no se podrían disociar de las formas instituidas en el seno de las cuales se expresan” (Idem: 62)

Esto implica identificar esas tramas peculiares a través de las cuales los choles encuentran sentido en lo que sucede en su entorno, se relacionan con él, le atribuyen poder, delimitan, de

forma práctica, los límites que tienen las diferentes personas que habitan el cosmos, determinan el ámbito de interpretaciones posibles, que deriva en cierto rango de acciones permisibles, de experiencia psíquica, cognoscitiva, corporal, que se manifiesta en percepciones, sueños, acciones, emociones o síntomas corporales. Como fue planteado al inicio de este trabajo, el objetivo inicial fue intentar concatenar estos niveles de análisis, ascender desde lo individual-biológico-psíquico, a lo colectivo, sin quedarme meramente en lo local, sino aspirar a incorporar relaciones con las problemáticas regionales o incluso nacionales.

Cabe mencionar también que las interpretaciones no se dan de forma homogénea entre todos los miembros de la comunidad, aunque sí se basan en cierta lógica compartida fundamentada en la cosmovisión, como fue planteado al inicio del trabajo.²⁰⁵ A continuación presento el universo de posibilidades que pude identificar durante mi trabajo de campo, mismas que no han sido agotadas. Como se verá, la diversidad de interpretaciones llega a generar contradicciones entre las personas, pues los diversos elementos son “jugados” en diferentes circunstancias y combinaciones.

Durante mi estancia en campo, tuve la oportunidad de observar este tipo de procesos tanto en prospectiva como en retrospectiva. En el primer caso, por haber estado en el preciso momento en el que iban sucediendo las cosas, cuando las personas percibían presencias o signos específicos, tenían ciertos conflictos con sus compañeros, o los contenidos de sus sueños, sentían emociones o aparecían manifestaciones en sus cuerpos; de manera simultánea tuve acceso a la forma en como eran interpretados esos elementos. Sin embargo, mi posición en ese espacio cultural era de observadora exotópica,²⁰⁶ en tanto yo provengo de

²⁰⁵ Retomo de nuevo a López Austin, quien ya ha sido citado en su oportunidad: “cada mensaje cumple requisitos mínimos de inteligibilidad, de coparticipación intelectual entre emisores y receptores, y de establecimiento –casi siempre inconsciente- de reglas a través de cuyo cumplimiento las ideas pueden ser recibidas, aceptadas y asimiladas por el coparticipante. En esta forma el contenido de la cosmovisión integra un acervo para cuya estructuración no es necesaria (ni posible) una mente individual de comprensión totalizadora. Cada miembro del grupo social tiene un caudal personal en constante transformación que se traslapa con el de sus compañeros de grupo, que se corrige y que reproduce alteraciones durante los procesos de comunicación y de actuación. Y cada miembro posee, además, una base lógica que lo hace un potencial receptor de un número de elementos conceptuales muy superior al de los que maneja normalmente. Estos procesos unificadores dan a la cosmovisión su relativa congruencia general, así como las contradicciones provocan y matizan su transformación” (2004:21).

²⁰⁶ La exotopía es un concepto acuñado por Bajtin y se refiere a la posibilidad que tiene un observador de salir de su propia posición histórica y axiológica para ubicarse en el lugar de una alteridad y posteriormente volver a reubicarse en sí mismo. El lugar de salida y el de llegada no es el mismo, pues el haberse aproximado a la alteridad desde un lugar de comprensión modifica sustancialmente la perspectiva desde la cual regresa a sí

otra cultura la cual me permite intentar comprender los procesos sociales desde otro punto de vista. Es por ello que a lo largo del texto iré planteando elementos ubicados en dos niveles de análisis, uno relacionado con la interpretación de la gente chol y otro con las relaciones que yo fui estableciendo a partir de mi visión exotópica.

En cuanto a la visión en retrospectiva, en la medida en que tuve acceso a la actividad de algunos curanderos, pude observar la forma como eran recapitulados *a posteriori* los eventos que habían acontecido con anterioridad y que eran relevantes para el diagnóstico de una enfermedad; asimismo, a través de conversaciones informales con varias personas, me fueron narrados algunos acontecimientos en torno a enfermedades que habían padecido con anterioridad. Todo esto me permitió ir consolidando un *corpus* sobre elementos que son observados continuamente y que son considerados signos de acciones llevadas a cabo por diversas entidades (sobrenaturales o brujos), las cuales actúan bajo intenciones ocultas que deben ser interpretadas en el momento justo, antes de que culminen en daños irreversibles.

A continuación presentaré los elementos que, según mis observaciones de campo, operan en el diagnóstico de los daños, y que constituyen lo que Descola (op. cit.:76) denomina “esquemas dominantes”, ya que son activados en numerosas situaciones, articulando diversos ámbitos de relaciones: de la persona consigo misma, con la colectividad, con lo sobrenatural.

9.1 El conflicto en las relaciones interpersonales.

Debido a que el espacio social en que se llevan a cabo todos los intercambios es tan reducido, constantemente se producen roces entre las personas, pues hay intereses encontrados que chocan en la disputa por los limitados recursos económicos y simbólicos disponibles; esto genera que los intercambios sociales se encuentren determinados por relaciones de poder, tanto entre familiares muy cercanos, como más lejanos o no familiares, derivando en conflictos de diferentes tipos, magnitudes y consecuencias. Se trata de una

mismo y desde la cual puede ahora mirar los fenómenos. “Debo experimentar intrínsecamente la vida de ese otro hombre, ver axiológicamente su mundo desde el interior, del mismo modo como él mismo lo ve, ponerme en su lugar y luego, volviendo al mío propio, completar su horizonte con el excedente de la visión que se me abre desde mi lugar propio, pero ya fuera del otro; debo ponerle un marco, crearle un entorno a partir de mi excedente de visión, de mi conocimiento, mi deseo y mi sentimiento” (Bajtín, 2000: 36-37).

agonística omnipresente en la vida social que se ubica en el centro del tema de la producción de la enfermedad.

Uno de los principales problemas es que los recursos no se distribuyen de forma homogénea entre todas las personas de la misma comunidad; siempre hay alguien que sobresale por ser más trabajador o trabajadora, por ser más bonita o atractivo, por haber sembrado la semilla y haber cuidado su milpa de tal forma que obtiene una cosecha abundante, por haber encontrado un esposo que tiene un trabajo fijo con un salario, por tener buena visión para el comercio, por ser emprendedor y encontrar nuevas fuentes para obtener recursos, por tener varios hijos varones a los que les gusta trabajar en el campo. Numerosos son los factores que generan diferencias entre las personas y las familias, lo cual puede producir deseo y frustración en quienes padecen carencias, ya que no es fácil tener acceso a los bienes y que miran asequibles para el otro. Esto se traduce en emociones como envidia o coraje, y también en acciones específicas que manifiestan ese conflicto y que tienen como intención sabotear ese excedente, disminuirlo, incluso reducir simbólicamente a la persona frente al grupo social.²⁰⁷

Hace falta considerar que las comunidades indígenas no se encuentran aisladas de lo que sucede en el exterior, pues forman parte de sistemas de relaciones mucho más amplios que exceden sus territorios. En el caso de las dinámicas internas de los ejidos choles en Calakmul, éstas se encuentran en interacción directa con los ámbitos económico, político y social que se extienden en primera instancia a nivel del municipio, el cual se encuentra inmerso en procesos regionales y también nacionales; este panorama ha sido planteado de forma general en el capítulo cinco de este trabajo, con el objetivo de contextualizar de forma más amplia el tema que se estudia.

Definitivamente, los problemas que atañen a los choles en su vida cotidiana son el reflejo de conflictos que los desbordan y que no pueden controlar, muchos de los cuales se manifiestan en su cuerpo en forma de percepciones, emociones y malestares ligados a la enfermedad. El papel que se les ha asignado socialmente a los grupos indígenas a nivel del Estado-nación que es México, es de una exclusión tal y de una carencia de oportunidades tan crónica y crítica que resulta imposible no mirarla y no incluirla dentro del análisis de los procesos

²⁰⁷ Daniel Silver (1966) menciona que los zinacantecos también encuentran relación entre la envidia o el conflicto manifiesto en el ambiente social, con la brujería y la enfermedad o la desdicha.

comunitarios, mucho más cuando se trata de la cuestión médica, la cual se encuentra relacionada de forma directa y muy clara para los mismos actores sociales con el tema del conflicto y de la violencia. La relación que los choles establecen con la sociedad no indígena es una fuente inagotable de desequilibrio hacia las dinámicas comunitarias e individuales, pues los recursos llegan a cuentagotas y se acentúan las diferencias entre las personas, además de que suele resultar imposible una competencia leal por obtenerlos, de donde en muchos casos estos recursos son completamente inalcanzables.

Tomando en cuenta estos elementos de análisis, a continuación planteo las formas en que el conflicto se manifiesta dentro de la dinámica social cuando tiene repercusión en la salud de las personas.

9.1.1 La amenaza o la maldición.

La amenaza provoca que la sospecha se encuentre suspendida de forma permanente entre los miembros de la comunidad, pues nunca se sabe con exactitud quién ha sido el causante del daño que está desembocando en la producción de una enfermedad, ya que se ignora hasta dónde son capaces de llegar las personas luego de que se ha tenido algún problema con ellas. Existen dos posibilidades. La primera se presenta cuando surgen conflictos evidentes entre dos personas –y por ende, entre dos familias-, con lo cual los enemigos se dan abiertamente la cara llegando incluso a amenazarse o maldecirse (*ch'äkojel*), mostrando delante de toda la comunidad que existe un enfrentamiento y hasta dónde podrían ser capaces de llegar los involucrados. Cuando alguien amenaza con dañar a otro es porque tiene el poder para cumplir su amenaza, dicen ellos. La segunda situación se refiere a la posibilidad de tener enemigos ocultos, agazapados, que no muestran su corazón, de tal forma que la víctima ignora las intenciones de ese otro dispuesto a dañar en cualquier momento.

Es muy delicado llegar a proferir amenazas, pues cuando así sucede quien ha sido amenazado culpa públicamente al otro de ser responsable de cualquier cosa negativa que le llegue a suceder –o incluso a su familia-, pues se asumiría que ha sido producto de brujería ejercida por esa persona, ya sea porque ella misma tiene el poder pues es *xiba'* o porque ha acudido con un especialista para pedirle que dañe a su enemigo. Las amenazas suelen tener como objetivo amedrentar a la gente infundiéndole miedo; algo similar ocurre cuando se dan fuertes enfrentamientos entre las personas, en estas circunstancias quien expresa más

violencia genera una situación que pone en peligro la integridad de la otra persona, aunque es posible que la amenaza sea percibida como latente por ambos contrincantes. Éste constituye un elemento sumamente importante en el desarrollo de una enfermedad, pues sucede con frecuencia que quien ha sido o se ha sentido amenazado comienza a percibir otros signos que se van conjuntando y manifestando con más claridad la realidad de la ejecución de la amenaza, en tanto se aprecia en malestares corporales o en daños palpables.

Cuando inicié el trabajo de campo en esta zona me llamó la atención una anécdota que me contaron.

Dos parejas estaban reunidas en la casa de una de ellas y estaban tomando trago. Luego de un rato, una de las mujeres salió a orinar fuera de la casa, y el hombre que no era su esposo aprovechó para tocarle los genitales. Después de eso, la pareja ofendida amenazó al agresor y le dijo que se vengaría haciéndole daño. Tiempo después el señor amenazado enfermó de gravedad, por lo que acusó a la pareja de haberle hecho brujería para matarlo.

Quien me relataba la historia hacía énfasis en la culpa de la pareja como agresora en tanto habían hecho brujería para lastimar al hombre, mas no reconocía la gravedad de la acción que él había realizado contra la mujer y que en todo caso tal vez tendría merecido su castigo. En estos casos, tiene más relevancia quien tiene poder para ejercer daño hacia otros en un sentido mágico, pues puede modificar la conducta y la vida de los demás, mientras que las “víctimas” no son consideradas culpables de sus actos en la misma medida.

En otra ocasión Juana amenazó a Inés luego de una discusión. Aunque ambas habían sido amigas durante un tiempo, Juana se empezó a portar diferente luego de que Inés obtuvo un puesto como enfermera en la clínica los fines de semana. Juana le dijo que echaría una tarántula en su camino para que entrara en su cuerpo y le hiciera daño;²⁰⁸ sus palabras parecían haber sido dichas en broma, aunque el mensaje era claro. Días después de eso, Inés encontró dos tarántulas en su casa, una en el piso y otra en su cama,²⁰⁹ por lo que se dio cuenta de que la amenaza iba muy en serio.

“Me dijo que me iba a echar una araña, que me la iba a encontrar muy pronto. Yo no le hice caso, parecía que estaba bromeando, así como es ella siempre. Pero el

²⁰⁸ Existe una enfermedad llamada *xiwo'* –araña/ tarántula- que genera diversos malestares físicos en las personas. Se cree que es producida realmente por una araña que logra entrar en el cuerpo de la persona.

²⁰⁹ Se trata de acontecimientos que yo pude atestiguar.

otro día encontré una araña así grandísima cuando estaba bajando el pabellón, cayó así en mi cama. Me asusté mucho, me acordé de lo que me había dicho Juana, que me la iba a echar”

Como mencioné, no es necesario llegar a amenazar a alguien; es suficiente que haya un conflicto evidente entre dos personas para suponer que alguna de ellas hará lo necesario para dañar a la otra o a alguien de su familia. Y cuando al conflicto se le aúna la tragedia, las personas adquieren la certeza de que ésta ha sido producto de una acción de su enemigo conocido.

Un ejemplo nos lo da Esmeralda, una joven de 20 años.

Cuando estudiaba la secundaria tenía unas cuantas amigas en su salón de clases, y muchas enemigas con las que peleaba constantemente. Un día la hermanita de Esther, una compañera con la que tenía mala relación, murió ahogada en un pozo, tras lo cual culpó a Esmeralda de haber hecho maldad para que sucediera esta tragedia. Esmeralda estaba molesta con la acusación y se defendía diciendo que ella no había provocado algo así, aunque Esther no le creyó y se incrementaron sus diferencias. Poco tiempo después Esmeralda enfermó y culpó a Esther de estarle produciendo maldad; Esther lo negó, pero Esmeralda no le creyó.

Me parece interesante esta situación, donde se dan acusaciones mutuas de maldad entre las dos muchachas, en las que ninguna de las dos acepta la culpa que la otra le atribuye y se siente víctima de chismes –muy probablemente porque saben que no han hecho nada para dañar a la otra persona, al menos no de manera intencional-; sin embargo, ambas tienen la certeza de que es la otra quien ha producido su desgracia. Las dos son víctimas del sistema de diagnóstico de daños, pero para que así suceda, ambas tienen que ocupar el papel de quien culpa a su enemigo del mal que sufre, con lo cual se cierra el círculo. No es que los choles planteen que existe una parte conciente y otra inconsciente en las personas; sin embargo, con esto me refiero al papel que tienen los sueños en tanto dimensión de realidad. Como cada persona considera que los daños que se experimentan ahí son realmente llevados a cabo por algún enemigo, siempre existe la posibilidad de que alguien haya soñado que alguna persona la estaba lastimando, y frente a eso no habría nada que decir. Naturalmente es posible que la otra persona invente el contenido de algún sueño con el fin de inculpar a alguna persona,

pero de cualquier manera el conocimiento que se tiene sobre el mundo a través del sueño es algo compartido por todos los miembros de la comunidad.

Hace algunos años este tipo de acusaciones podía provocar el asesinato de quienes eran considerados brujos, así como también la búsqueda de venganza hacia quienes se pensaba que habían pedido la ayuda del brujo para hacer daño, especialmente cuando suponían que éste desencadenaba la muerte de la persona. Actualmente funciona de forma más oculta, con menos violencia aparente pero con cuerpos que expresan los conflictos. Asimismo, cuando una persona muere se desatan un conjunto de interpretaciones por parte de la población, desde los familiares cercanos hasta el resto de la gente, donde no siempre coinciden unas con otras. Es posible que una persona retome ciertos conflictos y elementos para encontrar el sentido del daño provocado y poder explicar lo que sucedió, mientras que otra persona encontraría lógica en otra cadena de eventos que generarían otra explicación posible.

9.1.2 El chisme. La interpretación de los mensajes en la construcción de la vida social.

Por otra parte, el chisme (*u'yaj* o *jop't'an*) es un arma muy poderosa que siempre está presente en los conflictos relacionados con la enfermedad dándole a ésta un carácter de ambigüedad, ya que todas las personas cuentan con enemigos con quienes han tenido enfrentamientos claros, mientras también hay otras que sólo han hecho comentarios sutilmente mal intencionados, ya sea directamente a los interesados o por medio de chismes comunicados a través de otros, lo cual plantea un panorama lleno de actores con múltiples intenciones generalmente ocultas, en una polifonía interminable. Todo esto es retomado cuando un malestar se hace manifiesto en algún miembro de la familia, pues en ese contexto sus integrantes recuperan los conflictos en los que se han involucrado con diversas personas, ya sea a nivel de rumor o de amenaza directa, formulando diversas hipótesis.

Es importante tomar en cuenta que los conflictos sociales se llevan a cabo con suma frecuencia entre miembros de las mismas familias, sin importar que se trate de la relación padre o madre-hijo(a), entre hermanos, primos, esposos, abuelo(a)-nieto(a), entre compadres o padrino-ahijado, suegro(a)-yerno o nuera, entre otros. Cuando un conflicto de esta naturaleza se instala al interior del núcleo familiar, surge una fuerte tensión entre los miembros de la familia ya que se acusan unos a otros de inventar chismes y de ser víctimas

de brujería, acarreado al resto de la familia en el mismo conflicto forzándolos a todos a adoptar una posición, lo cual genera una situación compleja pues los diversos integrantes pueden tener relaciones de parentesco con las dos partes que están en confrontación. De cualquier manera, los chismes son fuente de conflicto, exaltación y fuerte desgaste en las personas que son víctimas de ellos, pues generan desprestigio, ya que dentro del fluir interminable de voces no se puede controlar las que serán escuchadas de las que no lo serán, y siempre consiguen lastimar la reputación de alguien.

Existe un rango limitado en cuanto a las situaciones en que se pueden ver involucradas las personas debido a que los espacios en los que se mueven los choles carmelitas y calakmuleños son restringidos; esto provoca que existan estrechas redes de comunicación donde lo que sucede a una persona en alguno de estos espacios puede muy fácilmente llegar a ser sabido por alguno de sus familiares u otros miembros de la comunidad. Asimismo, es de todos sabido el tipo de actividades en las que alguien se podría llegar a involucrar, y los acontecimientos son comprendidos dentro de rangos limitados de interpretación. Los contextos donde se realizan los intercambios se refieren al espacio del núcleo de población ejidal, a los terrenos donde siembran sus productos, donde practican la cacería, los espacios intercomunitarios donde intercambian productos o mensajes con personas de otros ejidos - como las fiestas regionales o los rituales curativos-, la cabecera municipal Xpuhil, el ejido Nicolás Bravo, algunas zonas de Chetumal o de Escárcega, o algunas redes de jóvenes trabajando en Playa del Carmen o Cancún. La gente de la comunidad conoce los espacios donde se mueven las personas que la integran, conoce sus vínculos familiares, sus propiedades en el ejido. El grado de privacidad dentro de este entorno raya en lo imposible, en lo inexistente.

La cercanía que se da entre las personas es tan fuerte y los intereses de todos se encuentran tan relacionados entre sí, que resulta difícil encontrar situaciones de lealtad hasta cierto punto incondicional entre dos personas. Cuando algo importante sucede en la vida de alguien, y se lo cuenta a otra, por más cercana que sea la relación entre ambos, es posible que quien funge como escucha no pueda guardar el secreto de su amigo o amiga, llegando a comentar el asunto con alguien más, ya sea su padre o madre, su esposo o esposa, rompiendo con ello el secreto. Este tipo de situaciones vuelve a las personas sumamente vulnerables frente al escrutinio del exterior sobre sus sentimientos más íntimos, pues una vez que alguien más se

ha enterado del evento, la persona queda expuesta frente al cuerpo social, quien puede juzgarla o intentar cambiar el curso de los acontecimientos.

Lo anterior explica que existan tres tipos de actitud predominantes entre la gente respecto al manejo de la información: personal, familiar o comunitaria.

Una se refiere a la gente a la que le gusta mucho comunicar a los demás, sobre todo aquello que acontece en su entorno -incluyéndose a sí mismo-, y los contenidos se amplían a todos los ámbitos posibles: sexual, económico, de salud, conflictos, entre otros. Es sabido que no se cuenta con estas personas para guardar algún secreto, por el contrario, en cuanto sucede algo se dedicará a divulgarlo por donde pasa.

Hay otro tipo de gente que gusta guardar silencio sobre ciertos asuntos personales que considera delicados, o que por alguna razón no desea que se vuelvan de dominio público. La única opción para que esto suceda es no decirle nada a nadie, pues una vez que ha sido dicho el mensaje se puede convertir en cualquier cosa, puede transformar su contenido o llegar a los oídos de las personas más inesperadas e indeseables y tener consecuencias no buscadas. El sigilo se da sobre los más diversos temas, como el embarazo de una mujer -donde sus familiares murmuran que no saben si está embarazada o no, pues ella no lo quiere decir-, las nuevas relaciones de pareja que se conforman, los recursos económicos con que se cuentan, entre otros.

También ubico un tercer grupo de gente, ni demasiado comunicativa ni demasiado sigilosa, pero que gusta hacer saber sobre lo que acontece en su entorno con sus parientes cercanos. Esta medida lleva también a un intercambio importante de información entre núcleos cercanos, pues lo que alguien escucha con sus padres se lo comunica a su cónyuge, quien a su vez lo socializa con sus propios padres ubicados en otro núcleo familiar, los cuales pueden compartirlo con el resto de sus hijos también casados. La cadena de comunicación conecta fácilmente a muchos de los miembros de la comunidad, de forma que es comprensible que algunas personas opten por el silencio absoluto, aunque también por la comunicación excesiva, ya que al final pareciera imposible guardar algo para uno mismo, pues prácticamente todo lo que sucede tiene algún testigo.

Sobre estas dinámicas de intercambio comunicativo, me llamó la atención la desconfianza que se llega a observar entre las personas. Considero que en general, los vínculos afectivos son vulnerables pues pueden verse afectados fácilmente luego de que una persona hable en

público de algo que resultaba privado y muy importante para la otra; esto genera diferentes niveles de ruptura o distanciamiento entre las personas, no obstante, los intercambios que sustentan la continuidad social se siguen llevando a cabo, y se pueden encontrar también importantes lazos de solidaridad. A pesar de que la existencia de este grupo descansa fuertemente en el tejido social que se construye a partir de la interdependencia de unos miembros de la comunidad respecto de otros, y que esto mismo puede ser estimado como una fortaleza del grupo cuando se relaciona con el exterior, también constituye una fuerte debilidad. Bajo el riesgo de excederme en la interpretación, considero haber identificado cierto grado de soledad en algunas personas, ya que no encuentran comprensión y lealtad en sus compañeros, sino posiblemente juicios y competencia. Pienso que este hueco en las relaciones sociales me pudo haber permitido acercarme a ellos de forma cercana, pues yo estaba interesada en escuchar lo que tenían que decir sin formular juicios e intentando comprender sus motivaciones, además de que no comentaba con nadie más lo que escuchaba, lo que provocaba que no se generaran dinámicas que intencionalmente distorsionaran los mensajes o provocaran consecuencias adversas hacia las personas.

En particular, la adolescencia es un periodo de vulnerabilidad particular, ya que los jóvenes están definiendo la formación de nuevas parejas, aspecto sumamente relevante para sus vidas y para la vida de la comunidad, ya que implica el surgimiento de una nueva familia, de nuevas alianzas, y que terminen las especulaciones y los conflictos que eso conlleva. Los jóvenes suelen ser víctimas de fuerte presión y control por parte de los adultos y de sus mismos pares –son estrechamente vigilados y juzgados-, ya que no les está permitido experimentar en la búsqueda de pareja, sino que deben elegir en la mayoría de los casos sin haber tenido la posibilidad de haber convivido lo suficiente para conocerse. Las mujeres suelen ser estigmatizadas cuando se sabe que han tenido relaciones sexuales antes de juntarse con algún muchacho, se desprestigian y es posible que ya no vuelvan a ser elegidas por alguien más. Sin embargo, algunas muchachas encuentran pareja a pesar de eso, posiblemente algún joven de su edad, o más probablemente algún hombre adulto divorciado o viudo.

Es importante resaltar que suelen ser los mismos adolescentes que reclaman fuertemente su libertad quienes también vigilan y juzgan a sus compañeros, atendiendo a un mandato social que no logran evitar. Las personas difícilmente pueden ponerse en el lugar del otro, a pesar

de que ellos mismos padecen o han padecido la angustia de ser presionados por el deber que demanda el colectivo. Fui testigo de forma cercana de la tensión emocional que padecen algunos jóvenes, pues piden respeto a sus vidas pero no pueden ofrecer eso mismo cuando se trata de mirar a los demás; eso provoca que, a pesar de que existen tendencias hacia el cambio en las dinámicas del colectivo, éste no se cristalice tan claramente pues los jóvenes lo experimentan como una contradicción cuando se confrontan con la perspectiva tradicional que invita al juicio y a la restricción.

Como ejemplo presento el caso de un joven de 17 años que espiaba con frecuencia a su hermanita de quince, la esperaba cuando salía de la escuela, la seguía para ver si se encontraba con algún muchacho y preguntaba a sus compañeros si tenía novio en la escuela. Cuando se enteraba de algo le avisaba a su madre para que la regañara, le negara los permisos y la mantuviera bajo control. Tiempo después, él conoció a una joven y empezó una relación con ella; como no quería que los demás se enteraran, intentaba ser muy discreto, pero aún así las personas comenzaron a murmurar. Él se molestaba mucho, se sentía presionado y se quejaba de que la gente era muy chismosa, pero a pesar de eso no se podía compadecer de su hermana quien había padecido eso mismo a causa suya. Más tarde él terminó su relación con la muchacha y volvió a vigilar a su hermanita. En este ejemplo se puede apreciar que la presión no sólo está relacionada con el género, de los hombres hacia las mujeres, sino que ellos también la padecen.

Otro aspecto relevante sobre los estilos de comunicación es que esta situación deriva en interpretaciones sumamente estereotipadas sobre las acciones de los demás; hasta cierto grado, en temas y personas determinadas, y en algunos contextos suelen ser acertadas, pues efectivamente las acciones se fundamentan en sobreentendidos que todos comparten, así como en información que circula constantemente y que es posible verificar o atestiguar. Sin embargo, eso mismo implica que la mayoría de la gente aplica los mismos criterios interpretativos a la mayoría de situaciones por igual, incluso aquellas que son nuevas.

Es importante tomar en cuenta que las comunidades choles se encuentran insertas dentro del Estado-nación mexicano, y a pesar de que tienen cierto grado de aislamiento e independencia, también están sujetos a procesos importantes de intercambio con el exterior. Algunos de sus miembros han decidido salir de su comunidad a probar suerte en otros entornos, principalmente en Estados Unidos, Chetumal, Cancún y Playa del Carmen, lo cual

implica que al salir se exponen a marcos de referencia distintos de los que conocen, con los que comienzan cierto diálogo que los lleva a ciertas transformaciones personales. Estas personas al volver a su comunidad en ocasiones se plantean la posibilidad de relacionarse de formas diferentes de las que acostumbran quienes han permanecido ahí; esto causa problemas a quienes regresan, pues son juzgados bajo los criterios estereotipados. Por ejemplo, una conversación entre un hombre y una mujer es interpretada como que ellos tienen relaciones sexuales o que desean tenerlas, también las mujeres que gustan salir de su casa para platicar pueden ser tachadas de flojas, chismosas o que buscan amante, lo cual no necesariamente sucede en la ciudad de donde llegan.

Estas circunstancias contribuyen a producir chismes, pues los recién llegados se enfrentan con la incompreensión y los juicios de quienes han permanecido. Aunado a esto, aquéllos suelen ser envidiados por los que se quedan, pues se piensa que afuera de la comunidad es más fácil vivir mejor y tener mejores condiciones económicas. Un ejemplo claro de lo anterior es lo que le sucede a Inés, la enfermera de la clínica de salud, la cual es habitante del ejido pero anteriormente vivió en diversas ciudades. La gente murmura con frecuencia que ella tiene dos maridos, uno es el doctor -pues pasan mucho tiempo juntos y “encerrados” en la clínica- y el otro su esposo.

Otro ejemplo -donde se conjugan las interpretaciones estereotipadas, además de la continua vigilancia entre vecinos, la mala intención y las complicaciones de las relaciones familiares- nos lo proporciona una mujer, Cecilia, quien me contó que un día fue junto con su prima Margarita a visitar al espiritista que vive en el ejido Cristóbal Colón pues tenía un malestar físico y creía estar enferma. Más tarde cuando ya habían regresado, Cecilia se encontró con la sobrina de Margarita, quien le preguntó dónde habían ido. Ella, adelantándose a la posibilidad de las malas interpretaciones que podría suscitar su visita al curandero, le contestó que habían ido a la cabecera municipal a comprar mercancía. La muchacha le respondió que no era cierto, que ella sabía que ambas habían ido con el espiritista porque querían hacerle maldad a otra muchacha, Griselda, que era amante del padre de Cecilia, por lo que iría a acusarlas con el papá de Griselda de que estaban haciendo maldad contra su hija. Cecilia le comentó a su prima lo sucedido, por lo cual ella acudió con su hermano Pedro y le pidió que controlara a su hija, pues ella no le estaba haciendo maldad a nadie y no quería tener problemas. Pedro acudió con Cecilia para preguntarle si era cierto que su hija la había

amenazado con acusarla con el padre de Griselda, a lo cual Cecilia contestó que no, por lo que Pedro se enojó mucho con su hermana Margarita y la amenazó con demandarla por estar inventando chismes.²¹⁰ Más tarde, Cecilia le pidió disculpas a su prima por haber negado el hecho, argumentando que Pedro era su padrino, y que no podía decirle lo que le había dicho su hija. Al final, la muchacha no habló con el padre de Griselda, pero creó un fuerte conflicto entre los dos hermanos y también entre las dos primas.

Como se puede observar, no resulta fácil sostener frente a las otras personas los argumentos acusatorios contra terceros, aunque verdaderamente hayan sucedido, por lo que es muy fácil que las otras personas involucradas lleguen a pensar que se trata de chismes, aunque no lo sean en realidad. Este caso muestra que las actividades que realizan las personas no suelen ser indiferentes al resto de la población, por lo que frecuentemente habrá alguien interesado en interpretar los hechos de forma distorsionada, buscando perjudicar a alguien y lograr un beneficio para sí; eso sucede porque la comunidad tiene limitadas posibilidades interpretativas para los acontecimientos de la vida cotidiana. Seguramente habrá algunos casos donde las interpretaciones sean correctas; sin embargo, en otros se hacen con dolo esperando afectar negativamente a alguien, creando versiones sin sustento, es decir, chismes. Como se aprecia, es sumamente sencillo inventar un chisme que pueda llegar a afectar gravemente a alguien, ya que siembra dudas sobre el proceder de la gente las cuales no se pueden resolver fácilmente, por el contrario, se convierten en pequeñas manchas que llegan a formar cadenas que influyen en las relaciones entre las personas, en tanto pueden crear conflictos.

En gran medida, lo que se pone en juego es el prestigio social de que goza una persona, es por ello que inventar un chisme que la ponga en mal ante los ojos de los demás suele constituir un triunfo, ya que consigue rebajar a la persona y distorsionar la imagen que tiene de ella el resto de la población. Para comprender esto se debe retomar la enorme cantidad de voces que se generan permanentemente en la comunidad movidas por diferentes intereses, lo cual provoca que las personas tengan problemas para distinguir cuando se trata de mensajes veraces o falsos, bien o mal intencionados, generando dudas y ambigüedades difíciles de resolver. Hay personas que optan por no creer nada de lo que escuchan cuando se trata de

²¹⁰ Existe la posibilidad de demandar a alguna persona frente al comisario municipal cuando considera que está inventando algún chisme que lo perjudica. El comisario tiene que investigar, y si encuentra que es cierto le pone multa a la persona acusada; el monto depende de la gravedad de la situación, aunque puede llegar hasta \$500.

chismes sobre personas demasiado cercanas, cerrándose en ocasiones a escuchar situaciones que de verdad suceden y que les afectan directamente. Hay mujeres que han optado por no creer nada de lo que escuchan sobre el comportamiento de sus hijos o de sus maridos, con lo cual evitan tener conflictos personales o familiares. Una mujer decidió no hacer caso de los comentarios negativos que escuchaba sobre su hijo luego de que decidió confrontarlo para preguntarle sobre algo de lo que era acusado, y el muchacho le respondió que pronto se suicidaría.²¹¹

En lo personal yo también fui víctima de esa situación de ambigüedad y duda que se genera con los múltiples mensajes, para lo cual crucé información con lo que me comentaban diferentes personas y construí una interpretación propia de los hechos que atestigüé, aunque de ninguna manera llegué a pensar que hubiera logrado partir de un piso firme desde el cual mirar las diferentes versiones de los hechos. En particular me percaté de que en ocasiones algunas personas estaban interesadas en que yo tuviera cierta idea específica de las cosas, que asumiera cierta posición frente a algunas situaciones, o intentaban engañarme con el fin de que yo les diera alguna información o de obtener algún beneficio; sin embargo, al tener la posibilidad de abrirme a la incorporación de versiones generadas por distintos actores sociales, aunado el hecho de ser de fuera, me permitió tener un particular punto de vista.²¹²

De cualquier manera no debemos olvidar que una característica fundamental del ser humano –ontológica, diría Heidegger-, es que todo lo que se presenta ante nosotros se vuelve

²¹¹ El suicidio es un tema que tiene una presencia constante e importante en la vida cotidiana chol, por lo que considero que no debe ser tomado a la ligera. Yo no cuento con los elementos necesarios para profundizar sobre el tema; sin embargo, considero que en ocasiones constituye un elemento con el que se pretende chantajear y controlar algunos aspectos del conflicto, pues se utiliza como defensa frente al fuerte juicio social, ya que la persona no se suicida, aunque lo llega a intentar, manteniendo en vilo a los miembros de su familia, quienes viven con angustia constante ya que el primer intento es seguido por amenazas de cometerlo una próxima ocasión. No obstante, no todo se reduce a eso, pues en algunos casos constituye una salida efectiva para ciertos problemas que rebasan a las personas, quienes se suicidan realmente, sin más, ingiriendo las sustancias químicas que utilizan para fumigar sus cultivos, o ahorcándose.

²¹² Durante el tiempo que permanecí en campo conocí a una estudiante que procedía de otro país quien, para realizar su investigación, se apoyó en una muchacha que la acompañaba siempre para ayudarla a traducir del chol al español. Cuando la conocí, la estudiante se estaba despidiendo de la comunidad pues volvía a su ciudad natal; sin embargo, tuvimos oportunidad de platicar un poco. Ella me dijo que su traductora de cabecera le comentó que la familia donde yo estaba viviendo era gente muy mala, por lo cual la investigadora había optado por no acercarse –por cierto que ahí vivían los abuelos de la joven-. Yo le comenté que durante el tiempo que había estado viviendo con ellos y desde que los conocí –hace aproximadamente cinco años-, no había visto nada parecido a aquello de lo que se les acusaba, aunque sí tenía conocimiento de la mala relación que privaba con su nieta. Afortunadamente yo había podido acercarme a ambas familias, aunque naturalmente con distinto nivel de confianza y de proximidad, y tenía una mirada crítica respecto a lo que concernía a la relación entre ambas.

significante en la medida en que está sujeto a ser interpretado, por lo que la generación de diferentes versiones de los hechos es la condición natural bajo la cual se construye la vida social.

Como ha sido establecido, diversos motivos producidos dentro de la dinámica social generan que las personas y las familias vayan teniendo roces unas con otras, llegándose a producir enfrentamientos que duran muchos años y que producen fuertes dosis de violencia, los cuales pueden llegar a ser verbales, donde la gente expresa sus sentimientos de malestar, odio o envidia, aunque también pueden estar implicadas claras amenazas de brujería;²¹³ sin embargo, existen enfrentamientos mediados por los golpes o por el machete; o también por el asesinato de algún animal propiedad del enemigo.

Uno más de los problemas que crea el chisme es que la gente que es víctima de habladurías, especialmente cuando no son ciertas, se ve muy afectada emocionalmente por esas situaciones. A pesar de que se empeñan por no hacerles caso y algunas personas llegan a decir que no les importa lo que digan los demás sobre sus vidas o la de sus familiares, muy pocas llegan a lograrlo, por lo que el chisme se convierte en un medio para presionar fuertemente a las personas y a las familias. Este tipo de presión social y emocional se vincula en algunas ocasiones con escenarios de violencia que se desencadenan con más facilidad con la presencia del alcohol; han sucedido varios incidentes entre los miembros varones de la comunidad cuando se emborrachan, especialmente si se encuentran juntos en escenarios públicos como la cantina, o los bailes. Los conflictos de esta naturaleza –me refiero a los que se generan por los chismes- producen ánimos sumamente exacerbados, mucho más cuando suceden con mucha reiteración, por lo que pueden llegar incluso a amenazas de muerte, las que afortunadamente no se llegan a cumplir en la mayoría de los casos, cosa que sí sucedía en Chiapas con mucha frecuencia, es por ello que los choles calakmuleños decidieron salir de ese lugar.

De cualquier manera, estos conflictos interpersonales suelen tener una correspondencia en la salud de las personas tarde o temprano, pues los roces pueden ser interpretados como el preámbulo de una acción de maldad por parte de su enemigo –es decir, por medio de

²¹³ Pérez Chacón plantea en su trabajo sobre los choles, que “la envidia entra por el sueño, cuando alguien llega a sentir ya está enfermo” (1993: 288).

brujería-, la cual no tardará en manifestarse con más claridad en la medida en que se vayan aunando elementos de las otras categorías.

Otra posibilidad de malestar que entra en esta categoría del conflicto social es la que se produce cuando se experimentan ciertas emociones, como la ira, el miedo, la preocupación o la vergüenza, ya que están relacionadas con la producción de ciertas enfermedades, como se planteó anteriormente. Es posible que el malestar se presente inmediatamente después de la situación de conflicto, aunque también puede ser que pase un tiempo considerable antes de que algo se manifieste. Eso será determinado por el especialista cuando llegue el momento de la consulta. Sin embargo, es claro que no caducan los efectos de los conflictos, ya que pueden ser considerados como generadores de la enfermedad aun cuando hayan pasado muchos años. Me llama la atención que con frecuencia se manifiestan malestares corporales con una gran cercanía temporal respecto de los conflictos sociales; es posible que pudieran estar relacionados con métodos de control social a través de los cuales queda expuesta quien ha sido víctima, o también el victimario.

Una situación semejante sucedió en una fiesta de quince años, donde Silvia le había encargado a su cuñada Teresa que cocinara cinco de sus pavos. Casi al término de la fiesta, Teresa sirvió un poco del guisado a los músicos, aunque Silvia la regañó pues el pavo no estaba contemplado para ser comido por esas personas; de cualquier manera Teresa sostuvo su decisión. Un rato más tarde, Silvia comenzó a sentir un dolor muy fuerte en el estómago, el cual se pensó que había sido generado por el enojo que su cuñada había provocado en ella. En este caso es imposible saber si Silvia realmente sentía el dolor tan fuerte que decía tener; aunque otra posibilidad consiste en hablar de una intencionalidad conciente de evidenciar públicamente a su cuñada como generadora de su malestar.

Como he pretendido expresar en este apartado, los niveles de agresividad que se generan y las pasiones que se desatan entre las personas producto de los conflictos interpersonales, llegan a ser desbordantes al grado de que las personas pueden incluso intentar matarse unas a otras, las más de las veces a través de la brujería, aunque en algunas ocasiones a través de la violencia directa ejercida contra la persona. No obstante, en algunos otros casos –no tan escasos, por cierto- suceden intentos de suicidio, algunos se consuman y otros no. Como podemos imaginarnos, los efectos que se llegan a producir en las personas involucradas pueden ser de diferente magnitud, afectando todos los ámbitos de su existencia.

Lo que he establecido en este apartado respecto de las peculiaridades de la dinámica colectiva que genera conflicto en las relaciones interpersonales coincide y se relaciona directamente con lo que plantea Gracia Imberton en su libro titulado *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol* (2002). Ella plantea que los actores tienen la posibilidad de utilizar estrategias para incidir sobre las determinaciones sociales, “modificarlas, adecuarlas a su conveniencia, negociarlas”, con lo cual se generan luchas simbólicas “en el contexto de la competencia por escasos recursos entre agentes sociales desigualmente ubicados en el espacio social en cuestión” (Idem: 16).

Entre dichas estrategias, retomando la información etnográfica en Calakmul, se puede incluir la amenaza, la acusación o acusaciones mutuas de brujería, la descalificación, inventar chismes o hacer circular sospechas para desprestigiar a alguien, ignorar los chismes, tener diferentes grados de comunicabilidad con los demás, vigilarse unos a otros, amenazar con suicidarse, diferentes formas de usar la información, inventar sueños o inventar la existencia de los otros elementos que son reconocidos por la población como indicadores de brujería, entre otros. En estos casos se trata de estrategias que pasan por la conciencia de las personas,²¹⁴ que –como plantea la autora- intentan descalificar al contrario o atribuirle responsabilidades sobre ciertos malestares o desgracias, por lo cual la enfermedad²¹⁵ es considerada como un lenguaje que habla y refiere algunas de las contradicciones sociales que resultan de la competencia en un marco de desigualdad de poder, por lo que dependiendo de la posición social que ocupen las personas tienen capacidad para negociar y competir por la primacía de la interpretación (idem: 18).

En cuanto a mí, como he mencionado hace poco, también estuve sumergida en dicho juego, formé parte de los chismes, y todos los elementos de confusión que encontré en el entorno contribuyeron a que me pudiera plantear los elementos que he expuesto aquí. Para mí también era difícil distinguir entre lo que había pasado en verdad, y las versiones que se generaban constantemente. Me preguntaba si la persona soñó realmente eso, si realmente alguien vio a fulana persona tirando algo de noche fuera de la casa de su enemigo, si

²¹⁴ Considero que otros elementos son inconscientes, como los sueños, las percepciones del entorno, o sensaciones corporales –que serán abordados a continuación-; es decir, no hay una mediación de la intención consciente en las personas.

²¹⁵ En el caso específico de la autora, se trata de la vergüenza.

realmente alguien vio a esas dos personas teniendo relaciones sexuales, o si son versiones que se crean para generar dinámicas específicas, desprestigiar, crear suspicacias o un ambiente de sordidez. De cualquier manera, esa compleja dinámica tiene como consecuencia que alguna persona se aproveche de la situación y salga beneficiada, mientras otra sufrirá las consecuencias, pues esa misma confusión reina en la vida cotidiana de la comunidad, con muchas voces todo el tiempo, creyendo unas cosas u otras, armando diferentes historias con la diversidad de elementos que tienen.

9.2 Los sueños.

Como se mencionó en el apartado relativo a la persona, muchos de los sueños manifiestan contenidos de una dimensión de realidad paralela a la que se vive durante la vigilia, durante la cual es posible encontrarse tanto con los *ch'ujlelob* de seres que han habitado otros tiempos o espacios -ya que en esta dimensión no existen este tipo de limitaciones espacio temporales-, así como también con personas contemporáneas al soñante. Lo relevante del sueño es que las personas obtienen gran cantidad de información a través de él, lo cual les permite tomar decisiones respecto a su forma de actuar durante la vigilia.

9.2.1 Sueños premonitorios.

Existen diversos tipos de sueños, y según lo que aparece en ellos es posible interpretarlos. Un tipo se refiere a los sueños premonitorios, los cuales se rigen principalmente bajo la identificación de signos que suelen ser interpretados de forma estereotipada. La gente suele estar pendiente de la presencia de este tipo de sueños, los cuales suceden con cierta frecuencia y les proporcionan información importante sobre acontecimientos que están por venir. Los signos son los siguientes:

a) Cuando alguien sueña con la presencia de mucha gente que se congrega, ya sea para una fiesta o reunión, se interpreta como que alguien ha muerto esa noche o morirá en los próximos días, tal vez en el mismo ejido o en otro cercano. Durante los velorios y sepelios la gente de la comunidad se reúne para acompañar a la familia de los deudos, de ahí la relación que se establece con los sueños de esa naturaleza; sin embargo, no se suele soñar directamente con el velorio o sepelio de nadie.

“Unos días antes de que muriera el platanero soñé que llegaba mucha gente, había mucha gente afuera de la iglesia. Cuando desperté se lo dije a mi esposa, le dije que a lo mejor había muerto alguien o que alguien iba a morir pronto”

b) Otro motivo es cuando algún hombre sueña que tiene relación directa con alguna mujer, especialmente si es de índole amorosa o sexual, lo cual implica que próximamente encontrará una serpiente en su camino; este sueño pone en alerta a la persona, quien tiene mucho cuidado por donde va.²¹⁶

“(en el sueño) estaba acostado con Julia, estábamos juntos así, juntos. Ya sabía yo que me iba a encontrar una culebra, estaba yo muy cuidándome en el camino, viendo por dónde aparecía. Ya sabía yo”

c) Otro tipo de sueños se refiere a los que hablan de intencionalidad de daño, como se mencionó anteriormente se trata de sueños donde se vive una agresión pero ésta no se concreta de manera directa en el cuerpo de la persona, como por ejemplo, cuando se sueña que se es atacado por una serpiente. Esto implicaría que el enemigo ya está trabajando para dañar a la persona o tal vez a alguno de sus familiares cercanos.

d) Hay otros sueños donde la persona sueña que provoca daño a alguien más, ya sea porque lo mata o lo lastima de alguna otra manera. Se tiene la creencia de que al contar el contenido de esos sueños a alguna persona en cuanto amanece, se evita que eso suceda en la realidad.

“(en el sueño) estaba ya con el machete queriéndolo matar, muy enojado estaba yo, no sé qué, por qué, si (me) había hecho algo, pero yo ya lo estaba persiguiendo ya (...) cuando desperté luego le conté a mi mujer, pa que no fuera a pasar de veras”

e) Soñar con lluvia puede ser interpretado también de forma premonitoria, como algo que está por suceder.

²¹⁶ Laughlin (1966) menciona que para los zinacantecos también existe una relación entre la presencia de mujeres y serpientes en los sueños, pues ambas pueden “traer consecuencias horribles”, además de que también se encuentra cierta relación con el sexo, pues “soñar que se tocan los órganos genitales de una mujer, ‘es como tocar una horrible serpiente fría’”, la cual suele representar a la hija del Señor de la Tierra (idem: 399-400, 407).

9.2.2 Sueños que producen enfermedad.

Existe otro tipo de sueños a través de los cuales, cuando aparecen ciertos contenidos, la gente considera que es posible ser dañada, ya que el *ch'ujlel* de la persona tiene la vivencia de lo que sucede durante ellos y padece directamente las consecuencias manifestándose éstas en el cuerpo y en ocasiones en el estado de ánimo cuando se recupera la conciencia al despertar. No todos los sueños son considerados relevantes para estos fines, y hay algunos donde las consecuencias no se manifiestan inmediatamente en el cuerpo del soñante, por lo cual indican que hay alguien queriéndoles hacer daño o que alguien ha inventado un chisme para perjudicarlos pues les tiene envidia.²¹⁷ Sin embargo, existen algunos motivos clave que indican la cercanía de intencionalidad de daño. En particular soñar que se es perseguido, que se interviene en una pelea, ser golpeado, mordido o ser víctima de una caída; aunado a esto, quien ejecuta las acciones en el sueño suele ser algún animal negro o una serpiente, lo cual implica por lo general la intervención de un *xiba'* que está actuando contra la persona esperando debilitarla y producir finalmente su muerte.

Existe una conexión implícita entre lo que le sucede al *ch'ujlel* durante el sueño y lo que pasa con el cuerpo de la persona, ya que es posible que al despertar éste manifieste las huellas de lo que sufrió el *ch'ujlel* durante la noche, es decir, muestra el cansancio y el dolor producido por los golpes en la misma parte del cuerpo en que ocurrió durante el sueño, o que manifieste el daño con algún malestar psíquico, como sentimiento de tristeza, desasosiego o abulia; también es posible que haya un efecto retardado, con lo cual las asociaciones por contigüidad temporal no siempre son las definitivas.

“Laura siempre amanecía con mordidas (en el cuerpo), así clarito se veían los dientes, morada amanecía ya. En veces de noche clarito veía cómo volaba algo que se metía a su pabellón, eso que la mordía”

Una típica manifestación de un ataque es la presencia de moretones en diferentes partes del cuerpo, lo cual significa que el *ch'ujlel* fue mordido durante la noche, posiblemente a través del sueño –la persona narra haber soñado que era atacada por uno- o a través de un *wäy*

²¹⁷ Laughlin (op. cit.) indica que para los zinacantecos, los sueños frecuentes indican que “una multitud de personas envidiosas” los asaltan con sus “constantes persecuciones” (Idem: 397).

volador que logró entrar a su pabellón²¹⁸ por medios mágicos, ya que el pabellón obviamente se encontraba cerrado, lo que es narrado como que fue entrevisto por la persona, como entre sueños. Debido a la compleja relación que existe entre el cuerpo y la entidad anímica de la persona, las mordidas efectuadas al *ch'ujlel* implican que esta entidad ha perdido una parte de sí misma, por lo cual cuando se recupera el estado de vigilia el cuerpo manifiesta las consecuencias del ataque, quizá en forma de debilidad o dolores en diferentes partes del cuerpo, además de mostrar los moretones producto de las mordidas. A través del sueño los ataques son dirigidos hacia ambos elementos de la persona, esperando debilitarla progresivamente hasta que llegue su muerte para poder comérsela después.

No termina de quedar claro si el *xiba'*, o la Santa Madre Tierra en última instancia, pretenden comerse el *ch'ujlel* de la persona, sólo su cuerpo, o ambos. Como se ha mencionado, existe una relación indisoluble entre el *ch'ujlel* y la sangre, de tal forma que cuando un *xiba'* ataca a una persona, buscará predominantemente comerse su sangre y, por lo tanto, su *ch'ujlel*. Sin embargo, se piensa que cuando una persona muere, los *xiba'* están listos en el cementerio esperando para comerse el cuerpo, no así su alma, la cual se irá con Dios y volverá a visitar a sus parientes cada año en la fiesta de muertos, o también será posible encontrarla durante los sueños.

No todas las personas son víctimas del ataque de estos seres durante los sueños. Existen algunas que me han narrado cómo son perseguidas o atacadas, pero como ofrecen tal resistencia durante el ataque, que en el sueño, logran matar a su agresor. Existe la posibilidad de defenderse, aunque sólo las personas más fuertes logran ofrecer resistencia y acaban con su agresor o logran huir, ya sea en el mismo sueño o escapan hacia la vigilia para no ser víctimas de los ataques, es decir, logran despertar.²¹⁹

Un hombre estaba siendo perseguido por un perro, quien estaba a punto de alcanzarlo y morderlo. Entonces el hombre lo atrapó y metió su mano completa en el hocico del perro logrando abrirlo, luego lo jaló con mucha fuerza con ambas manos hasta que el animal murió desgarrado.

²¹⁸ Se tiene la costumbre de cubrir la cama o la hamaca donde duermen las personas con un pabellón, el cual consiste en una malla muy fina que impide la entrada de los insectos rastreros y de los moscos al interior con el fin de que las personas tengan un sueño tranquilo.

²¹⁹ Laughlin (op. cit.) plantea que para los zinacantecos, la posibilidad que tiene un alma de defenderse cuando es atacada durante los sueños implica que ésta es inteligente *-p'ih xch'ulel-*, cualidad exclusiva de los especialistas rituales; mientras que cuando no pueden lograrlo, se trata de "almas tontas" *-sonso xch'ulel-* (idem: 397).

Este tipo de sueños parece implicar que los soñantes tienen conciencia en ese momento de que están siendo objeto de feroces ataques por parte de brujos que desean en última instancia su muerte, de ahí la angustia que llegan a sentir dentro del sueño cuando no logran defenderse, o la necesidad que sienten de escapar o de matar a su adversario. Considero que el planteamiento que subyace es de una continuidad respecto al ámbito de la realidad chol entre el sueño y la vigilia, donde a pesar de las circunstancias adversas que pueden presentarse con frecuencia durante el sueño, las personas no pierden la conciencia de sí mismas y de lo que está siendo puesto en juego, es decir, su vida, aunque en muchas ocasiones no puedan hacer mucho para modificar esa situación de vulnerabilidad.

Existen personas que son víctimas de ataques reiterados a través de los sueños, pues es sabido que cuando alguien tiene un enemigo, éste no deja a su víctima sino hasta que logra matarla y comérsela. Se ha sabido de casos de personas que han muerto por este tipo de ataques nocturnos, donde quien sueña narra constantemente a los demás lo que le sucede, pero aunque son llevadas con especialistas rituales éstos no logran poner freno a los ataques pues el brujo es muy poderoso y la persona termina muriendo. Es posible que la intervención del curandero ayude a mejorar un poco, pero al ser atacada de nueva cuenta durante la noche, la persona vuelve a debilitarse y el mal gana terreno. Debido a esto, cuando alguien comienza a soñar que es atacado constantemente y mira cómo se va debilitando su cuerpo; tiene miedo de llegar a morir si la situación no se detiene a tiempo, y vive el proceso con mucha angustia, ya que los malos sueños los persiguen a donde vayan, minando su salud cada vez más. Esta debilidad no se relaciona necesariamente con mala alimentación ni con falta de vitaminas, pues las víctimas de los ataques pueden intentar defenderse lo más posible cuidando su cuerpo, pero aun así el ataque al *ch'ujlel* termina por debilitarla.

Pude observar una situación semejante en una mujer que comenzó a soñar constantemente que era perseguida y atacada por distintos animales –naguales-, quienes incluso le llegaban a decir que pronto moriría. Ella ya no quería dormir para no darles oportunidad, por eso mismo durante el día se quedaba dormida en cualquier parte, pero siempre volvían a aparecer sus perseguidores incluso cuando se encontraba fuera de su ejido. Consultó con diversos especialistas pero ninguno había podido ayudarla, mientras ella se sentía cada vez más débil y pensaba que ya no había nada que hacer, así que esperaba la muerte. Al final, eso no sucedió y después de un tiempo dejó de tener esos sueños, aunque se trata de una mujer que

ha sido muy perseguida por naguales a lo largo de su vida, lo mismo que varios miembros de su familia.

9.2.3 Los sueños en el proceso curativo.

Cuando se está llevando a cabo un tratamiento curativo por parte de un especialista ritual es frecuente que el paciente sueñe y por este medio tenga noticias del proceso que ocurre paralelamente a lo que puede mirar directamente en las sesiones curativas. Los sueños suelen referirse al brujo que supuestamente está provocando la enfermedad, lo cual sucede de múltiples maneras. Esta situación puede incluir desde luego al propio curandero que está realizando las ceremonias de curación, ya que siempre existe la sospecha de que quien está curando haya sido la misma persona que produjo la enfermedad, y en consecuencia no está interesada realmente en que sane el enfermo y se sospecha que no lo está curando de verdad, sino que está dejando que muera. Lo que se observa durante el sueño tal vez ayude al paciente a intervenir en su propio proceso curativo, ya que es posible que realice acciones que modifiquen su curso, como por ejemplo llegar a amenazar de manera indirecta al curandero para que lo cure de verdad.

Un ejemplo nos lo da un hombre que tenía un dolor muy fuerte en la rodilla y casi no podía caminar, es por ello que invitó a un curandero a su casa para que le hiciera el diagnóstico y recibiera el tratamiento adecuado.

Luego de que terminó la curación el paciente se sintió bien unos cuantos días; sin embargo, una noche soñó que enfermaba de nuevo. En el sueño se encontraba en el camino con el curandero quien le preguntaba cómo se había sentido, a lo cual el paciente le respondía que no se había sentido mejor. Cuando despertó se volvió a sentir enfermo, y más tarde encontró al curandero en su camino, quien le preguntó si se había sentido mejor, tal como había sucedido en el sueño; el hombre le respondió que no, pero le dijo que iba a averiguar quién le estaba haciendo maldad para machetearlo. El hombre me enfatiza que se lo dijo directamente a la cara –es decir, lo amenazó de manera sutil pues no lo acusó directamente-, el curandero le respondió que sólo había sido un mal sueño. Continuaron las sesiones curativas y el hombre sanó.

El hombre piensa que el curandero no lo quería sanar de verdad y por eso volvió a enfermar, pero cuando se sintió amenazado comenzó a realizar su trabajo adecuadamente. Lo sucedido en el sueño le dio la certeza al hombre de que el curandero no estaba haciendo un buen trabajo, mucho más aun cuando al despertar observó con desagrado que su rodilla le dolía nuevamente, por lo que no tuvo ninguna duda de que el curandero era el culpable de su malestar, por eso se atrevió a amenazarlo.²²⁰

Esta situación nos indica la fuerte relación que existe entre los sueños y la vigilia para las personas, donde cada individuo saca conclusiones que le son indubitables, independientemente de lo que pueda decir el curandero al respecto, ya que su palabra carece de credibilidad frente a lo experimentado durante el sueño. Asimismo, entre los sueños y la vigilia se puede establecer una relación que va de enfermar a curarse, y de nuevo a enfermar, y curarse, donde una persona puede estar siguiendo un proceso curativo, pues enferma a través de sus sueños, pero acude con el curandero y mejora, aunque vuelve a soñar que es atacado y de nueva cuenta enferma, por lo que acude otra vez con el curandero. Esto sucede con frecuencia y puede ser interpretado de diversas maneras: en algunos casos los pacientes tienen la certeza de que sus enemigos son muy fuertes y les tienen mucho odio o envidia, y los atacan constantemente para debilitarlos; aunque no dudan de la intención del curandero sobre querer curarlos. En otras ocasiones los pacientes pueden pensar que el curandero está interesado en que no sanen, por lo que pueden acudir con otros especialistas, pero al ver que tampoco sanan consideran que entre todos ellos se han coludido para lograr que la persona muera, por lo que piensan que no tiene sentido buscar más especialistas, pues ninguno de ellos los atenderá adecuadamente, y en cierta medida viven su enfermedad esperando la muerte sin ver alternativas.

El contenido de los sueños tiene un papel relevante dentro de la dinámica social de la comunidad, ya que a partir de ellos las personas llegan a tener los elementos de certeza que les indican que fulana persona que ha aparecido en su sueño está actuando para dañarlas en cualquiera de los ámbitos de su existencia, frente a esto el sospechoso no puede hacer mucho para defenderse y argumentar que realmente no está haciendo aquello que se le imputa, pues sus palabras no tendrán credibilidad, además de que no siempre llega a conocer los motivos

²²⁰ Soñar alguna persona con quien se ha tenido algún altercado puede ser suficiente para que haya una sospecha que recaiga sobre ella, ya sea para acusarla de algún mal que ya haya sido detectado o de alguno que está en proceso de ser generado.

que tiene la otra persona para culparla de estar haciendo un daño. Esto resulta interesante porque la mayoría de las personas ha sido señalada de haber provocado daño a alguien más, ante lo que argumentan no ser responsables de lo que se les acusa y lo consideran injusto. No obstante, a la menor oportunidad ellos mismos acusan a una persona –que puede ser la misma que las acusó- y no creen cuando ella se defiende y argumenta no ser culpable del daño producido.

Encontramos otro ejemplo de un joven que “vio” en una especie de alucinación cuando estaba llegando al hospital de Chetumal, que uno de los dos curanderos que había estado tratando su mal le pedía perdón llorando y le decía que había enterrado su *ch’ujlel* debajo de una piedra;²²¹ acto seguido vio al segundo curandero que lo había estado intentando curar quien le dijo que no se preocupara, que él lo curaría y rescataría su *ch’ujlel*. En este caso estas visiones fueron producidas por el estado de alteración que tenía el muchacho debido a su enfermedad; sin embargo, fueron equiparadas al estado de ensoñación, y consideradas como hechos reales.

Lo que sucede durante el sueño, junto con las acciones que la persona pueda llevar a cabo durante la vigilia, estarán relacionados directamente con la presencia o ausencia de la posibilidad de curación, ya que en algunas ocasiones los sueños confirman al enfermo que el brujo es demasiado fuerte y que no dejará que sane fácilmente, pues luego de haber asistido a una sesión curativa y de haberse sentido mucho mejor aparece algún sueño donde es víctima de nueva cuenta de un daño, y la persona se vuelve a enfermar. En el caso del joven que presentamos, el sueño que tuvo antes de ingresar el hospital pudo haberlo ayudado en la curación que tuvo posteriormente, ya que en éste quien le había hecho mal le dijo que se arrepentía y que haría lo necesario para devolverle la salud.

En este punto es relevante mencionar que, desde mi perspectiva, los contenidos de los sueños tienen correspondencia con lo que sucede en el ámbito colectivo de la vida social, es decir, incorporan elementos significativos para la cultura que al ser interpretados cumplen una función que coincide con los valores y las necesidades de la dinámica de la comunidad, y

²²¹ En este caso el muchacho presentó un cuadro donde tenía convulsiones constantemente, y luego perdía el conocimiento. Lo llevaron con dos curanderos que hicieron diversos procedimientos rituales, pero ninguno pudo restablecer su salud, por el contrario, ambos se culpaban mutuamente de haber enfermado al joven por medio de brujería; después de esto buscaron a un espiritista que vive en otro ejido, quien les mencionó que en efecto le habían hecho brujería y que él ayudaría al paciente a lidiar con eso, pero también necesitaba la ayuda de un doctor, por lo que sugirió a sus familiares que lo llevaran con el médico.

también con la cosmovisión. Por otra parte, considero que los contenidos de los sueños son producto de procesos psíquicos individuales; sin embargo, eso no produce un aislamiento de la persona respecto de su contexto, ya que los sueños manifiestan justo los contenidos más profundos de la cultura. En el caso de esta sociedad chol calakmuleña resulta interesante observar cuál es su sentido social, cuáles son los contenidos que predominan y cómo son interpretados.

Al respecto, Galinier menciona sobre la experiencia otomí que “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 [...] Evidentemente se produce un empobrecimiento semántico del contenido de los sueños. Son ‘constricciones cognoscitivas’, culturalmente elaboradas, que filtran los enunciados y que no pueden separarse de los demás sectores de la cosmovisión indígena” (2001: 478).

Como ya ha sido mencionado, junto con la vigilia, los sueños constituyen la realidad de la vida cotidiana de la gente,²²² es decir, una realidad compartida por los miembros del grupo; es por ello que se crean dinámicas sumamente complicadas y conflictivas, pues en los sueños se juntan dos dimensiones que en este caso resultan contradictorias: la individual –en tanto la producción de sueños constituye una de las manifestaciones psíquicas y simbólicas de las personas- y la colectiva –en tanto refleja contenidos de la vida social inserta dentro de una cultura-, e incluso se llega a incorporar la dimensión corporal de los individuos, la cual funciona como un argumento que refuerza aun más el sentido de realidad de los sueños.

Cada persona argumenta que lo que vio en el sueño sucedió en verdad, aun cuando en éste se involucre a otras personas; sin embargo cuando el contenido es confrontado justo con aquel que apareció en el sueño, éste niega haber actuado de esa forma, precisamente porque se trata de una ensoñación producida de manera individual. Cuando alguien es acusado de brujería

²²² Como se dijo anteriormente, no todos los sueños son considerados para estos fines; en general adquieren relevancia aquellos donde la persona es dañada por alguna entidad, o donde localizan significados específicos.

generalmente niega haber actuado en el sentido en que se le atribuye, -la vida social está llena de personas que niegan su responsabilidad en la tragedia ajena pero que al mismo tiempo acusan a otros de la propia y además, por más que lo niegue, la persona que ha sido ofendida nunca termina de creer en la inocencia del otro, por lo que las interacciones sociales están llenas de sospechas latentes que han sido sembradas en algún momento de la vida-. Esto genera una enorme ambigüedad e indefinición, pues las personas se relacionan entre sí a pesar de que no confían plenamente unas en otras, o quizá lo olvidan temporalmente y vuelven a confiar, o confían dependiendo del contexto del que se trate y de la necesidad que los vincule, dependiendo de la gravedad de los hechos que hayan vivido y del tiempo que haya pasado.

Los encadenamientos que se dan entre los sueños, los conflictos sociales y la enfermedad pueden llegar a ser sumamente complejos, ya que pueden relacionarse a través de eventos sucedidos en distintos contextos y temporalidades. Como ha sido mencionado, la presencia de ciertos contenidos en los sueños funcionan como elementos confirmatorios de la acción de alguien en contra suya para hacerle maldad, lo que puede manifestarse como enfermedad, o también con el hecho de que un negocio no prospere y caiga en la quiebra, o con la presencia de murmuraciones que busquen atentar contra el prestigio social de la persona.

Para ejemplificar esto expongo el caso de Ricardo:

Luego de varias semanas de que había abierto su tienda, ésta parecía ir a la quiebra. Además de la suya, existía en el ejido la frutería de Gilberto, la cual llevaba varios años siendo bastante próspera. Una ocasión Ricardo soñó que detrás de su casa encontraba de noche a Gilberto “tirando maldad” (*choc’an jontolel*) a su frutería con el fin de que ésta decayera aun más, por lo que lo persiguió hasta su casa, donde la esposa de Gilberto lo regañó por estar haciendo maldad; Ricardo le dijo que si lo volvía a encontrar en su solar lo demandaría ante la autoridad. A la mañana siguiente, la esposa de Gilberto fue a visitar a un espiritista de un ejido vecino, con lo cual se dio por sentado que ambos estaban “trabajando” para hacerle maldad a Ricardo y a su tienda.

A continuación, expongo un caso que considero puede mostrar este grado de complejidad en las relaciones que se llegan a establecer.

Un hombre de aproximadamente 55 años, soltero y sin hijos que vivía en casa de su hermana, comenzó a tener pensamientos negativos sobre sí mismo y sobre su vida. Con frecuencia comentaba con sus allegados que se sentía muy mal, pues rememoraba con insistencia lo que había sido su vida. Recordaba con tristeza que su madre había muerto cuando él nació, que su padre no se hizo cargo de él, que cuando era pequeño padeció una enfermedad que lo dejó cojo, que ninguna mujer había querido casarse con él y que tampoco tuvo hijos; más tarde comenzó a tener relaciones sexuales con prostitutas y con algunos animales. Se sentía sumamente desdichado, además de culpable por haber realizado dichas acciones, y no podía liberarse de esos recuerdos. Pronto ya no quiso comer y dejó de salir de su casa. Una noche soñó que estaba con una mujer desnuda a la que le lamía el sexo, lo cual fue interpretado por él como un mal sueño pues pensaba que Dios no lo escuchaba y no lo quería perdonar por sus transgresiones sexuales. Su familia la describe como “la caída” de este hombre, quien primero intentó suicidarse tomando veneno, pero fue rescatado y pudo recuperarse; un par de semanas después se ahorcó con su hamaca.

Los sobrinos del hombre pensaron que su muerte fue producida por brujería, es decir, no fue él mismo quien quería darse muerte, sino que fue la voluntad de otros quienes lo indujeron a realizar dicho acto. Ellos cuentan que su tío vivía en su casa en otro ejido, y que un día al volver encontró que la maza de pozol estaba en el piso, como si hubiera sido comida por los ratones. Aun así, él la ingirió. Los sobrinos piensan que la maldad le pudo haber hecho efecto a través de la masa de pozol, a la cual alguien pudo haberle echado algo que contuviera propiedades malignas. Sus sobrinos piensan que por su enfermedad tenía “perdida su cabeza” –*sajti ijol*-, es decir, ya no era el mismo hombre de siempre, sino que estaba actuando la voluntad de otros quienes querían verlo muerto. Consideran posible que hubiera tenido *jowie bāk'eñ* (espanto de remolino), una clase de espanto que se suele relacionar con las personas que pierden la razón, es decir, con la locura.²²³

Meses después de estos hechos, un hombre –Jaime- macheteó a Julio en el cuello durante la fiesta de muertos (*k'in sancto*). El herido fue llevado al hospital de Chetumal, y el agresor fue apresado y conducido al ministerio público en Xpuhil, cabecera municipal. La esposa del herido fue a declarar, pero como no habla español su prima Lupe la ayudó en la traducción.

²²³ Ver sección sobre La lógica de la enfermedad y del procedimiento curativo, en el capítulo 12, donde específicamente se aborda este tipo de espanto.

Lupe es sobrina del hombre que se suicidó meses atrás. Luego del interrogatorio y las declaraciones la traductora fue acusada por la familia del agresor de haber inventado declaraciones que inculpaban a su pariente, por lo cual fue amenazada, le dijeron que se iba a arrepentir de haber participado de esa manera. Días después, Lupe comenzó a tener “malos sueños”, dos de los cuales eran muy significativos. En uno ella estaba acostada en su cama junto a Jaime, quien la miraba de forma amenazante mientras reía; ella temblaba de miedo mientras comenzó a despertar, y miraba paralizada por el terror al hombre que estaba junto a ella sin entender lo que pasaba, por lo que le preguntaba con insistencia “¿quién eres?”, hasta que despertó del todo y se dio cuenta de que estaba junto a su marido. En el otro soñó que estaba con una mujer a la que le lamía el sexo, con lo cual se repetía el mismo sueño que había tenido su tío poco antes de morir; cabe mencionar que esta mujer era el vínculo afectivo más importante de su tío, por lo que él acudía a contarle lo que pensaba y lo que había soñado mientras su sobrina le preparaba de comer, por lo cual había vivido con mucha cercanía y angustia el proceso de deterioro de su tío, que lo condujo al suicidio.

La interpretación que se generó era que ella estaba siendo víctima de maldad por parte de los agresores del hombre macheteado, ya que sentía que comenzaba a tener “perdida su cabeza” y tenía miedo de volverse loca, como se pensó que le había pasado a su tío antes de suicidarse. Sus sueños eran demasiado similares a los que tuvo su tío, quien finalmente se suicidó; sin embargo, ella no llegó a plantear conscientemente esa relación, se limitó a mencionar que pensaba que el hombre que había macheteado al otro le estaba haciendo maldad para hacer que perdiera su cabeza por haber decidido intervenir como traductora. En este caso considero que el sueño de Lupe articula dos niveles importantes: el primero se refiere a la forma típica como las personas interpretan los sueños a partir de las creencias que provienen de su cultura, donde se manifiestan las acciones de brujería llevadas a cabo por otras personas, en su intento por generar enfermedad en el soñante; y el segundo donde se muestra que hay una participación activa de cada individuo, pues los conflictos sociales desencadenan miedos, los cuales trabajan al interior de la subjetividad generando elaboraciones psíquicas y simbólicas en forma de sueños con contenidos coherentes para su cultura, y posteriormente en forma de malestares físicos, ya que Lupe comenzó a sentir diversos malestares en su cuerpo, evidentemente relacionados con el sueño y con el conflicto tan grave en el que estaba involucrada.

Paralelamente, otras personas que estuvieron involucradas también comenzaron a sentir malestares físicos, tuvieron percepciones peculiares de su entorno o algunos sueños. El primo de Julio tuvo una especie de embolia, se le paralizó una parte de su cuerpo y casi no podía hablar. Cabe mencionar que cuando Julio fue macheteado por Jaime, huyó corriendo y se dirigió directamente al solar de su primo, quien se impresionó fuertemente cuando lo vio llegar con la herida sangrante en el cuello. Por su parte, Pedro -tío de Julio- me comentó un día que fue a su milpa y escuchó la presencia de gente que estaba cerca, pero luego de un rato se dio cuenta de que no había nadie, lo cual nunca le había pasado. También soñó que varias cabezas de ganado lo estaban persiguiendo, había también una persona que ya lo iba a alcanzar pero él la atrapó y le cortó la mano, aunque no alcanzó a ver de quien se trataba; cuando despertó de su sueño ya no quiso volver a dormir para no darle oportunidad a los brujos de volver a atacarlo. Tiempo después comenzó a sentir un dolor muy fuerte en el cuello el cual describía con un movimiento de su brazo siguiendo la misma trayectoria del machete que había lastimado a Julio. Aunque consultó con un médico, no mejoró con el tratamiento, y así estuvo durante varias semanas.

Las percepciones extrañas de Pedro y su sueño indican que él había comenzado a sentir el trabajo de brujería que estaban haciendo sus enemigos, en este caso Jaime y su familia. En el sueño, una persona desconocida y varios animales lo persiguen para hacerle daño; los animales son nagueles y la persona podría ser el brujo en cuestión. Afortunadamente, Pedro es una de las pocas personas que pueden defenderse dentro de la dimensión onírica, pues es un hombre poderoso que tiene un *ch'ujlel* muy fuerte, gracias a eso pudo cortar la mano de su perseguidor y logró escapar hacia la vigilia. En cuanto a la percepción de la presencia de personas en la milpa, es posible que se tratara de nagueles que lo estuvieran acechando a la espera de hacerle daño.

Considero importante mencionar que, como puede deducirse a partir de lo mencionado sobre los sueños, los choles no consideran que los contenidos de estas manifestaciones puedan ser producidos por su propio psiquismo, como es planteado desde la Psicología; no consideran que manifiesten algo que tiene que ver con ellos en tanto deseo, miedo o intención, puesto que esa parte se traslada hacia los brujos. La mujer que presento en este caso describe los contenidos de sus sueños como algo de lo que ella es víctima, aun cuando las relaciones que establece entre su sueño y el de su tío puedan ser producto de su mente, de sus miedos y de

sus experiencias, entre lo que le sucedió a su tío y lo que ella sueña, pues existe ese antecedente.

Para finalizar este apartado sólo quiero resaltar que los contenidos de los sueños se encuentran sincronizados de forma muy interesante con lo que está sucediendo en la dinámica colectiva.

9.3 La presencia de ciertos objetos, animales o seres bajo condiciones y contextos específicos.

La aparición de estos elementos (objetos, animales y seres) constituye la prueba física en la dimensión de la vigilia de que ha habido acción de brujería, de ahí su importancia. No obstante, para que “aparezcan” como tales, se requiere de un proceso de percepción individual construido colectivamente, el cual conduce hacia la interpretación de lo que se percibe de forma selectiva, siguiendo los parámetros específicos de cada cultura. Este proceso fue abordado en el capítulo anterior cuando se trató la discusión sobre la persona chol. En este apartado se presentan algunos elementos donde se pone en operación dicha discusión, y que forman parte de la urdimbre de sentido que conduce a la posibilidad de existencia de las enfermedades dentro de esta sociedad específica.

9.3.1 Encuentros con humanos que no tienen intención de enfermar a otros.

No todas las enfermedades indican que hay brujería detrás. Existen algunas circunstancias donde las condiciones que se presentan son propicias para generar enfermedad, siendo generalmente un humano quien la produce, aun cuando ésa pueda no ser su intención. Esto sucede en las siguientes ocasiones:

Cuando dos personas que tienen relaciones sexuales son observadas por una tercera se puede generar una enfermedad en los amantes llamada *cólico de alas*,²²⁴ la cual es muy peligrosa y sólo la puede curar un especialista. El malestar se produce a través de un aire que ingresa en el cuerpo provocando un fuerte dolor en la espalda, que no cede sino hasta que se pone remedio con la intervención del curandero.

²²⁴ *Alas* significa jugar, aunque también se refiere a la acción sexual, como sucede con la denominación de prostitutas como *ixik alas* (*ixik* significa mujer).

Otro tipo de *cólico* que ha sido mencionado es el de *pensal*, relacionado con la preocupación y el fuerte disgusto. El malestar se produce cuando un aire se introduce en el cuerpo de la persona afectándola seriamente; puede ser transmitido de la madre a la hija por la leche materna.

Otra enfermedad relacionada con estas condiciones es el *ojo*. Se produce cuando un recién nacido –persona o animal- es visto por alguien que tiene exceso de calor en su cuerpo, situación que se da de manera transitoria en lo que su cuerpo recupera el equilibrio térmico. Puede tratarse de una persona o animal –especialmente caballo o perro- recién llegados de la milpa, un borracho, una persona que recién haya tenido relaciones sexuales, una mujer menstruante, una embarazada o su pareja. Cuando así sucede, el recién nacido recibe el calor que le transmite el otro a través de su mirada y puede secarlo (*tikin*). Existen diversos síntomas y tratamientos para esta enfermedad dependiendo del agente y de la gravedad del caso. Es posible que el bebé comience a bajar de peso rápidamente, que no pare de llorar, que pierda el apetito, que le de mucha sed o que tenga diarrea verde. Este padecimiento se tiene que tratar inmediatamente, pues en unas cuantas horas puede darse el deceso de la víctima. Cuando se tiene identificado el agente, éste puede darle un baño al pequeño para retirarle el calor que le ha transmitido; para ello se utiliza albahaca, ruda y *poleia*, aunque también hay casos más graves que sólo el especialista puede tratar.

“Tenía unos días de nacido mi hermanito y pronto empezó a enfermar. ¡Cómo tenía diarrea!, ¡todo el tiempo, todo el tiempo!, flaco se puso ya, rapidito, se estaba secando ya. Mi mamá no sabía qué estaba pasando, pero una señora le dijo que tenía ojo, que porque lo había visto una mujer embarazada que pasó por ahí.

Pronto murió mi hermanito, no se pudo hacer nada ya”

López Austin (2004: 296-300) hace una propuesta de clasificación respecto a las causas o características de los agentes que pueden provocar la enfermedad de mal de ojo, y son: 1) Calor provocado por un estado físico transitorio como la gente que está cansada y sudorosa, hambrienta, sedienta, las menstruantes y los iracundos; 2) La fuerza del *tonalli*, poseída en mayor cantidad por los ancianos, sobre todo los de mayor prestigio, las mujeres embarazadas y sus familiares; 3) *Tlaxolmiquiztli*: se atribuye el daño a adúltero, a las prostitutas, “los licenciosos, a los que acaban de copular, a los amancebados, a los ladrones, a los jugadores y a los borrachos”; 4) Chipilez. Daño causado por la mujer embarazada a su hijo y a su esposo;

5) *Xoxalli*: causado por “los gemelos, sus hermanos y sus padres, y los caminantes”; 6) Energía negativa que posee quien desea intensamente a alguien o algo, por lo que se relaciona con la codicia o la envidia; 7) Malos aires, fríos, relacionados con entidades anímicas liberadas tras la muerte de una persona, son portados por los caminantes cuando atraviesan bosques y también por quienes asisten a un funeral, pues se adhieren al cuerpo.

Algunos de los elementos de esta propuesta coinciden con lo que los choles identifican como generadoras de mal de ojo, tales como las personas sudorosas, borrachos, mujeres embarazadas o menstruantes. Sin embargo, existen algunas otras que no relacionan con este padecimiento, aunque sí tienen claro que sus cuerpos tienen elevada temperatura, como las personas que acaban de copular y los iracundos.

Otra enfermedad relacionada es cierto tipo de espanto (*bäk'eñ*) que se produce cuando una persona cae accidentalmente, ya sea en un yacimiento de agua o sobre la tierra, provocando que se espante, con lo que su alma se separa del cuerpo y permanece en el lugar de la caída y es custodiada por el dueño del agua o de la tierra. Cuando no ha habido ninguna otra intención involucrada, luego de un procedimiento ritual encabezado por el curandero, se logra que el alma regrese al cuerpo de la persona. Cuando ha operado la brujería o cuando el dueño ha decidido conservar el *ch'ujlel* como castigo a alguna transgresión cometida por la persona, el procedimiento se complica pues es posible que el dueño en cuestión no quiera permitir que el alma regrese al cuerpo de la persona.

De estas tres enfermedades mencionadas –*cólico de alas, ojo* y espanto-, el *ojo* es la única en la que el efecto del daño se muestra inmediatamente en la criatura; en cuanto a las otras dos, el efecto puede ser muy retardado y más bien nunca caduca, por lo que es posible que se diagnostique esa enfermedad por acontecimientos que sucedieron hace muchos años, en tanto comienzan a manifestarse los síntomas. Por otra parte, sólo la enfermedad de espanto puede producirse en sueños, es decir, donde una persona sueña que tiene una caída, eso implicaría la posibilidad de que el alma haya permanecido en ese lugar y que no se ha reencontrado con el cuerpo de la persona cuando ésta despertó.

Por otro lado, cuando algún brujo o dueño interviene en el proceso de enfermedad de alguna persona durante la vigilia, ellos suelen utilizar algún medio u objeto como vehículo para hacer el daño, por lo que es posible encontrar en algunas ocasiones sus rastros, aunque en

otras se dan por supuestos. Dependiendo del animal, objeto o ser de que se trate y del contexto en que se encuentre, se le asociará con distintos malestares físicos o psíquicos.

9.3.2 Objetos.

Se sabe que el mal se puede transmitir a través de la ingesta de comida o de bebida preparada especialmente; también tirando alguna sustancia en el solar de la persona, en su milpa o en el camino que transita diariamente, y si el destinatario lo toca o lo pisa adquiere las propiedades malélicas a través de un aire frío que se introduce en su cuerpo. También puede ser a través de algún objeto que pertenezca a la persona como la ropa o el nombre, elementos que son enterrados en el cementerio en representación de quien se espera dañar.²²⁵ El primer caso es un ejemplo de magia simpática, según la ley de contagio o contacto descrita por Frazer, quien plantea que “las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aun después de haber sido cortado todo contacto físico” (2003: 34). Al respecto, Cassirer plantea que “ahí donde nosotros vemos el mero signo y una similitud del signo, para la conciencia mágica... para la percepción mágica, ven al objeto mismo presente... La magia no sólo necesita creer en la forma de operación por medio de encantamiento, sino que en éste, que para nosotros sólo es un medio, posee y aprehende directamente la cosa en cuanto tal” (Cassirer, 2003: 65).

Como se planteó en el capítulo anterior, la ropa contiene la sustancia anímica de quien la usa, aunque haya sido lavada. Las personas tienen miedo de que les sean robadas sus prendas durante la noche, por lo que nunca dejan ropa tendida sino que la recogen antes de dormir. La ropa tiene una relación de identidad directa con la persona. Siguiendo a Cassirer, aprehende a la persona en cuanto tal, por lo que no se trata de una “mera representación del todo por la parte, sino de una determinación real; no se trata de una conexión simbólico-intelectual, sino cósmico-real [...] la parte sigue siendo la misma cosa que el todo, porque es

²²⁵ Pérez Chacón (1988) y Manca Cerisey (1994) plantean en sus trabajos realizados entre choles de Chiapas que lo primero que realizan los curanderos en el proceso curativo es la búsqueda del nombre del enfermo, el cual debió haber sido enterrado al interior de la cueva. Como se mencionó, en Calakmul casi no existen cuevas; sin embargo, en este caso la tierra del cementerio sustituye dicho espacio donde es posible hacer el mal. En realidad nunca supe de alguna situación donde el especialista fuera a buscar el nombre del enfermo al cementerio; en cambio, sí pude observar que algunos curanderos pedían a algunos enfermos graves que anotaran el nombre de las personas que supuestamente les habían hecho el daño, con el fin de ir a enterrarlos en otro momento para que el daño les fuera devuelto.

un vehículo real de acción, pues todo lo que padece o hace, lo que activa o pasivamente ocurre en ella, es también una pasión o una acción del todo” (idem: 77).

Esa misma explicación puede aplicarse a la relación entre el nombre y la persona, y también entre las diversas representaciones que se pueden realizar de la imagen de una persona y ella misma. En ninguno de los dos casos se encuentra una función meramente representativa, sino que tanto en el nombre como en la imagen están contenidos la persona misma y sus poderes, por lo que “quien se apodera de la más mínima parte del cuerpo de un hombre, de su nombre, sombra, reflejo... se ha apoderado del hombre y ha adquirido poder mágico sobre él” (idem: 78).

La imagen de la persona puede consistir en una fotografía, aunque también para hacer maldad se llegan a fabricar muñecos de cera de monte con la imagen de la persona a quien se desea lastimar. Me comentaron de una ocasión donde un hombre estaba muy enfermo; un día su cuñado encontró dentro del arroyo un muñeco de cera que tenía una piedra encima, se la quitó y cuando el objeto salió a flote miró que tenía atravesadas varias agujas. Llevaron al enfermo y al muñeco con una curandera, quien sacó las agujas y deshizo el muñeco mientras rezaba, con lo que se restableció la salud del hombre.

Otro elemento que es asociado con la producción de la maldad es cuando alguien encuentra en su camino alguna rama en forma de cruz (*ruz te'*), la cual se asume que fue colocada especialmente para hacer daño puesto que contiene alguna propiedad maligna que le ha sido conferida. La cruz tiene un significado sobrenatural y de poder dentro de los rituales de la Religión Católica, de alguna manera se relaciona con la presencia de las entidades sobrenaturales que habitan y ordenan el mundo. Cuando la cruz se encuentra fuera del contexto ritual adquiere otro significado; su presencia se vuelve peligrosa y se asocia a procesos que van en sentido contrario al bienestar de la vida humana, puesto que en lugar de favorecer la salud contribuye a producir la enfermedad, puesto que se usa como vehículo donde se deposita el aire o la potencia maligna que daña a quien entra en contacto con ella.

Otro vehículo de maldad es el uso de objetos que, con la intermediación del poder de algunos brujos, pueden otorgarles vida y transformarlos en “animales”. Esto ha sucedido en varias ocasiones con las serpientes, pues existen casos de personas que han encontrado en su camino, en reiteradas ocasiones, algunos de estos animales que las espantan provocando que enfermen de gravedad. En estos casos, gracias a la intervención de algún curandero o de un

adivino se llega a determinar que no se trata de serpientes “verdaderas”, sino de un alambre que fue enterrado en el solar y se le confirió vida, y el objeto puede llegar a ser identificado físicamente.

9.3.3 Animales.

Por otra parte, la presencia de algunos animales indica la existencia de un brujo que está trabajando para hacer maldad a alguien de la casa; tal es el caso tanto de los búhos²²⁶ como de las serpientes venenosas, que al ser encontrados en el camino son considerados inmediatamente malignos. Se piensa que los búhos que son “de verdad” viven adentro del monte, por lo cual no aparecen en el camino de las personas y mucho menos en los solares; cuando esto sucede se interpreta como una señal de que no son búhos ‘verdaderos’, sino que posiblemente se trata del *wäy* de algún brujo, o “fue hecho” –dotado de vida- por éste con el fin exclusivo de dañar, pues los búhos traen los malos sueños que a su vez traen las enfermedades, por lo que siempre se intenta matarlos, y quienes lo han logrado dicen que no les han encontrado sangre ni órganos internos. Lo mismo sucede con las serpientes pues, como se mencionó anteriormente, se piensa que los brujos tienen el poder de crear seres con forma de serpiente con el fin exclusivo de dañar a la persona, o que los *yum* pueden provocar que una de “sus” serpientes, uno de los seres que habita en su reino, dañe a una persona determinada mordiéndola.

Los animales “verdaderos” son del dueño del monte y los caracteriza su naturaleza animal de forma permanente. Los animales “no verdaderos” se generan por medio transformaciones y tienen como objetivo dañar a alguna persona, es decir, ya sea que un brujo se transforme en su nagual y adopte la forma de su *wäy* animal, o que un brujo tenga el poder de otorgarle a un objeto la forma animal dotándolo de una vitalidad que carece de voluntad propia puesto que obedece a los designios del brujo; es decir, su naturaleza animal sería transitoria.

Debido a ello, algunos hombres que han sido cazadores durante su juventud decidieron retirarse de dicha actividad cuando encontraron una serpiente en su camino durante alguna cacería, ya que en ese contexto, luego de haber ido a cazar durante años sin encontrarse a uno de estos animales, eso significa que el dueño ya no está de acuerdo con que continúe

²²⁶ En general se piensa que los búhos que aparecen no vienen del mismo ejido, sino que vienen o son enviados por brujos de otros pueblos, como Cibal u Once de Mayo, donde se sabe que viven algunos brujos.

realizando esa actividad, por lo que, en lo sucesivo, protegerá a “sus” animales del cazador y atacará a ese hombre si se empeña en continuar, poniendo su vida en peligro, pues podría sucumbir ante la mordida de una serpiente o de cualquier otro evento al interior del monte.

Por otra parte, la presencia de unas aves llamadas *pi'a'*, y en particular escuchar su canto, es indicador de que algo malo va a pasar muy pronto en el pueblo, específicamente predicen la muerte. Dicen haber escuchado su canto en días cercanos a la muerte de varias personas. También se cree que los perros pueden darse cuenta cuando alguien va a morir, cuando eso sucede estos animales aúllan fuertemente y de forma ininterrumpida, lo cual se entiende como un presagio.

Como se ha mencionado, los choles tienen una relación muy cercana con el entorno, pues han aprendido a identificar numerosas claves para saber cómo deben conducirse para lograr la reproducción de su sociedad; desde mi postura como investigadora la he dividido analíticamente en dos partes: por un lado está el conocimiento más “objetivo”, pues encuentran relaciones entre lo que acontece en el cielo -tanto diurno como nocturno- y los diferentes momentos del proceso agrícola, o entre las estaciones del año y los ciclos de vida de plantas y animales. Por el otro, he planteado la relación con las entidades sobrenaturales - los dueños, los santos, Dios, la Virgen o el Demonio-. No obstante, no se trata de procesos que estén separados para los choles. Aunque precisamente para mí como investigadora, en tanto que no formo parte de su comunidad y no tengo dicho conocimiento, me ha resultado complicado comprender esa relación entre ambas, y en primera instancia llegué a preguntarme en dónde podrían encontrarse los límites entre esas dos formas de conocimiento y de aproximación al entorno, es decir, si es posible plantear que algunas de sus interpretaciones podrían coincidir con lo que cualquier persona podría mirar si tuviera el mismo conocimiento profundo del entorno, y en cuáles ya aparece planteada otra dimensión interpretativa, que sería la presencia de entidades no humanas o de nagueles.

Esto lo planteo en específico respecto a la distinción que hacen entre animales ‘verdaderos’ y los que no lo son, o entre aquellos que están relacionados con la producción de daño y los que no lo están. ¿Cómo pueden distinguirlos, cuando ellos mismos están de acuerdo en que no todas las culebras hacen daño de por sí, por una cualidad intrínseca?, además de que saben que las serpientes suelen morder a las personas cuando se sienten en peligro o cuando están en periodo de cortejo, y que suelen acercarse a las casas durante los periodos de mucha

lluvia pues huyen de la humedad de la selva y se refugian en las casas secas y calientes. O que los jaguares andan por el monte, aunque en ocasiones se llegan a acercar a los poblados en búsqueda de comida, y que eso sucede en animales que no son naguales. Después de analizar mi material de campo encontré una posible respuesta en lo que plantea Pascal Boyer (2001): la gente está interesada en explicar las “calamidades particulares”, y ellas siempre implican la presencia de procesos no naturales ni casuales.²²⁷ Lo que se quiere saber es por qué una persona en particular fue mordida por una serpiente específica cuando se encontraron ambas en el monte, o en el solar de la casa, y eso nunca va a ser producto de un accidente, aunque sepan que las serpientes viven en el monte, que es normal encontrárselas ahí cuando uno está en dicho espacio, que suelen morder y que al hacerlo inoculan un veneno que puede ser mortal. Algo similar plantea Turner sobre los ndembu, al afirmar que siempre intentan encontrar “una causa para cada calamidad, el concepto de ‘accidente’ no existe; lejos de ser pre-lógicos son obsesivamente lógicos... consideran que las calamidades y adversidades de toda clase están causadas por fuerzas místicas generadas, o evocadas y dirigidas por agentes conscientes” (2007: 334).

Esto se dio cuando un hombre que llevaba años yendo a cazar al interior de la Reserva de Calakmul fue mordido por una serpiente nauyaca y murió en el camino rumbo al hospital de Chetumal. La gente especulaba si se había tratado de un castigo del dueño del monte, pues el hombre no había metido su promesa y se había excedido en las presas de cacería, o si había sido producto de brujería. Surgieron también versiones que proporcionaban elementos que nutrían las especulaciones, pues se comentaba que el hombre se había encontrado a la serpiente en un primer momento en su camino y la había matado, pero que ese mismo animal había regresado al día siguiente para morderlo y ocasionarle la muerte.²²⁸ También decían

²²⁷ Boyer retoma un ejemplo planteado en el trabajo de Evans-Pritchard sobre los zande: “un día el techo de la choza donde Evans-Pritchard trabajaba se colapsó. De inmediato los habitantes de la aldea calificaron este incidente como cosa de brujería: seguramente, las personas que se encontraban en ese preciso instante bajo ese techo tenían enemigos poderosos. Con el típico sentido común de los ingleses, Evans-Pritchard mostró a sus interlocutores que las termitas habían debilitado la choza y que no había misterio o intervención divina alguna en la caída del techo. Sin embargo, la gente no estaba interesada en ese aspecto de la situación. Le dijeron al antropólogo que ellos sabían perfectamente que las termitas carcomen los pilares de las chozas y provocan que las estructuras decrepitas se derrumbaran algún día. Lo que ellos querían saber es por qué el techo se colapsó *precisamente* cuando tal o cual persona estaba sentada bajo él, no antes ni después” (2001: 32-33)

²²⁸ En esa ocasión, dado que la expedición de cacería era lejos del ejido, los hombres se quedaron a dormir en la selva. En algunas ocasiones las partidas de caza pueden durar dos o tres días y son realizadas en grupo.

que durante la noche que pasaron acampando se escuchó en el monte una risa, que bien podría haber sido del dueño o del brujo.

Otro aspecto que vincula a los animales con la producción de la enfermedad se presenta de forma muy clara en el procedimiento diagnóstico que realiza el curandero, donde existe una lógica que relaciona síntomas corporales de malestar con algunas características de ciertos animales, por lo que se asume que éstos han sido puestos en contacto con los enfermos de alguna manera habiendo sido tratados previamente por algún brujo, es decir, recibieron algún tratamiento mágico para que pudieran convertirse en el vehículo para transmitir la enfermedad. Esto se tratará detalladamente en el capítulo doce sobre la intervención del curandero, donde se describe el procedimiento curativo y las características de enfermedades específicas que se producen bajo la acción maligna de ciertos animales.

9.3.4 Encuentros con seres no humanos.

También es posible ser dañado cuando se tienen encuentros con seres de *status* no bien definido, como los muertos, la calavera, el *ñek* o negrito,²²⁹ el *ch'ix wiñik* –hombre con espinas-, el *wuluk ok* –pies al revés- o la mala mujer –*ajal*-, los cuales aparecen generalmente fuera del territorio donde se asienta el núcleo de población, es decir, en el camino hacia las milpas o en el monte.²³⁰ Para evitar estas situaciones es menester meter una promesa en la iglesia.

También los animales negros que aparecen durante la noche rondando los solares, que son desconocidos o actúan de forma extraña pueden ser considerados *wäy*, o emisarios que traen enfermedad. Asimismo, la imposibilidad de atrapar animales cuando se va de cacería implica la intervención de un *yum* que por alguna razón está impidiendo que el cazador realice su cometido, el cual se manifiesta a través de diferentes sonidos –como silbidos- que espantan a las presas o a los perros cazadores. Los animales antes mencionados tienen un *status* ambiguo dentro de las especies, pues no se sabe qué son en realidad, si animales verdaderos, *wäy* de alguien o encarnación pasajera producida por un brujo con el fin de hacer maldad.

En este caso, la presencia de los animales-naguales –*wäyob*- indica que en ese momento se está trabajando para hacer daño esperando que la persona caiga enferma, es decir, los

²²⁹ Aparece de noche, tiene piel negra, come los senos de las mujeres, las viola y las mata.

²³⁰ Las características de estos seres han sido descritas con más amplitud dentro de los capítulos siete y ocho, sobre el espacio y la persona chol.

animales encarnarían el peligro que ronda a la persona pues tienen intención de dañar, aunque aun no han logrado su cometido, o que actúen en reiteradas ocasiones, pues con cada una de ellas logran debilitar un poco a la persona rumbo a su muerte. Sin embargo, la presencia de estos seres también podría indicar un momento distinto en el proceso de la enfermedad; su presencia también está asociada a una situación de suma gravedad en el enfermo, a un escenario crítico donde los “animales” se le aproximan porque desean comer su cuerpo en cuanto muera, mientras tanto están a la espera y lo observan.²³¹ En algunas ocasiones aparecen durante la vigilia y en otras a través del sueño; lo que siempre sucede es que son vistos por el enfermo, aunque en algunas ocasiones otras personas también pueden ser testigos.

Cuando el enfermo mira su aparición sabe que se encuentra en grave peligro de muerte, generándole elevados niveles de angustia; en algunos relatos se menciona que los *wäyob* están a la espera de que muera la persona para comérsela, aunque en otros se menciona que los mismos *wäyob* atacan a la persona con el fin de matarla.²³² Al final no termina de quedar claro a través de qué mecanismo es posible que una persona que se encuentra con estos “animales” termina por morir, si sucede por los ataques de que está siendo objeto –que como se ha visto pueden provenir a partir de diversos mecanismos- y que teme desencadenen su muerte, o por la angustia que le produce el mirarlos tan cerca y de ahí se deriva la sospecha o la conclusión de que pronto podría morir, con lo cual la percepción interna de la persona incidiría mucho en la consecución de la muerte o en la progresión de la enfermedad.

Los choles hablan con frecuencia del papel que juega el miedo en la posibilidad que tiene una persona de contraer una enfermedad, o incluso de llegar a morir. Para comenzar, existe una enfermedad específica que lleva este nombre *-bäk'eñ-*; sin embargo, el miedo es un elemento que juega un papel importante en gran parte de las afecciones. La gente sabe que cuando llega a sentir miedo se coloca en una posición de vulnerabilidad que favorece la enfermedad, favorece que las intenciones y los procedimientos dañosos que puede estar llevando a cabo un brujo, se cristalicen en una enfermedad. Un hombre me comentaba que

²³¹ Es posible que los naguales que observan son los que han sido invitados por otros al banquete, como se describió anteriormente en un pasaje donde una anciana es invitada por otro nagual, aunque también hay ataques multitudinarios; mientras, la persona sucumbe ante el ataque del brujo que lo odia y que le desea la muerte.

²³² Lo que sucede es que la muerte no siempre sobreviene a través de la acción directa de algún *wäy*, puesto que existen diversos mecanismos para producir daño (como se menciona a lo largo del presente capítulo).

sucumbir al miedo es como si la persona se estuviera adelantando a su propia muerte, como si la estuviera aceptando de antemano. De ahí que tengan tanta eficacia los conflictos sociales, los chismes y las amenazas veladas o abiertas, según reconocen ellos mismos.

Es por ello que la recomendación consiste en no sucumbir ante esta emoción cuando alguien experimenta en ciertas situaciones, especialmente cuando se encuentra con ciertas presencias, pues ello puede llegar a salvar la vida. Cuando una persona se encuentra con un muerto²³³ o un *xiba'* en el camino, y siente miedo, difícilmente se salvará de la muerte pues el curandero no podrá hacer nada; sin embargo, cuando el encuentro sucede sin sobresaltos y la persona puede no sentir miedo, lo más probable es que no pase a mayores y continúe su vida con tranquilidad.

A continuación, expondré la historia de una joven que, al parecer, sucumbió ante el miedo que le produjo la presencia de estos “animales”.

Esther tenía aproximadamente doce años cuando fue pedida en matrimonio por un hombre, un curandero que quería casarla con su hijo. Tanto la muchacha como sus padres se negaron pues consideraban que ella era todavía muy joven, aunque también había fuertes conflictos a nivel comunitario con el curandero, pues existía la sospecha de que podía tratarse de un brujo. Poco tiempo después del rechazo la muchacha comenzó a enfermar, le salieron granos en el cuerpo, se sentía muy mal, muy débil, además de que comenzó a ver sombras de animales que la acompañaban a todos lados a donde iba, era la sombra de un toro y de algunos otros animales. Su padre buscó diferentes curanderos, aunque pronto todos se negaron a curarla; posteriormente la llevó al hospital de Chetumal, donde decía muy angustiada que cuando estaba sola seguía viendo las sombras, se trataba de *wäy* del o los brujos. Estuvo en tratamiento durante varios días al cabo de los cuales los médicos dijeron que pronto la darían de alta, ya que estaba prácticamente curada. Su padre regresó a su pueblo en busca de dinero, ya que tendría que pagar el importe del tratamiento que había recibido su hija para que la pudieran dejar salir. Sin embargo, cuando volvió su hija había muerto.²³⁴

²³³ El encuentro se da con el *ch'ujel* vagabundo, el cual camina por el mundo cobijado por la apariencia del cuerpo que tuvo en vida, pues en realidad no se trata de él. Como dicen los choles, “parece su cuerpo, pero no es”.

²³⁴ Cabe mencionar que he encontrado varios casos donde los jóvenes manifiestan tener mucho miedo de quedarse solos en los hospitales, pues temen encontrarse en posición de mayor vulnerabilidad frente a los posibles ataques de brujos.

Es un hecho que situaciones como ésta, donde una muchacha –respaldada por su familia- se niega a casarse con un hombre, pueden generar mucha angustia, principalmente en ella aunque también en el resto de la familia. Esto sucede con mayor intensidad cuando quien pide a la novia es sospechoso de ser brujo o de pagar para hacer brujería. Me tocó ver el caso de una joven que fue pedida por una señora mestiza pues la quería para esposa de su hijo. La joven se rehusó y aunque la señora no demostró ningún enojo o malestar, muy pronto la muchacha comenzó a sentirse muy angustiada, ya no podía dormir y sentía la presencia de alguien que la espiaba constantemente. De por sí la muchacha tenía propensión a la presión alta, pero luego de esta situación aumentó considerablemente su problema, el cual fue interpretado naturalmente como producto de la brujería producida por la señora.

Esta situación se relaciona con el relato sobre la muerte de otra mujer, una anciana, quien luego de haber enfermado de gravedad fue trasladada al ejido Nicolás Bravo;²³⁵ ahí se instaló en la casa de la espiritista María para recibir el tratamiento que consistía principalmente en defenderla de los múltiples ataques de los *wäyob* que llegaban a la casa por las noches. Luego de un tiempo la anciana mejoró considerablemente su salud, por lo que volvió a su casa en Las Carmelas, aunque se le dio la consigna a sus familiares de no dejarla sola ni de día ni de noche, pues existía el peligro de ser atacada de nueva cuenta. Pasó el tiempo y pronto volvió a enfermar, ella decía que había visto a estos seres que la perseguían para matarla pues deseaban comérsela. Ella alcanzó a relatar que la noche antes de morir había salido al baño y había tenido un encuentro con uno de estos seres.

Existen numerosas historias que dan cuenta de estas presencias, donde el enfermo alcanza a decir antes de morir que mira las sombras de estos animales, las cuales están sumamente cercanas, aunque también han sido percibidas por gente que no llega a morir, generándoles pánico. Por lo general el ataque sobreviene cuando el enfermo se encuentra solo, por lo que es más vulnerable, aunque la espiritista decía que ella podía mirarlos, que eran muy grandes y fuertes. Considero interesante que exista un patrón colectivo respecto a la percepción de

²³⁵ Nicolás Bravo es un ejido que pertenece al municipio de Othón P. Blanco, del estado de Quintana Roo, que colinda al oriente con Calakmul. Es la población más importante que se encuentra entre Xpuhil y Chetumal. La zona del sur de Quintana Roo y Calakmul tuvieron procesos de colonización cercanos en el tiempo. En particular el ejido de Nicolás Bravo está constituido en cierta medida por población chol inmigrante, aunque la mayoría de estas personas no se han esforzado por conservar su cultura tradicional ni por desarrollarla de manera colectiva, por lo que se han asimilado mucho a la cultura de los mestizos que también habitan la región. Algo similar se observa en los municipios de Escárcega y Champotón, cuyos territorios también fueron colonizados por población mestiza e indígena, principalmente de Chiapas.

estas presencias durante la vigilia, donde nuevamente el cuerpo sensible es el intermediario con el mundo y genera sentido de realidad. Aunque precisamente las posibilidades perceptibles o sensibles del cuerpo están relacionadas con las posibilidades que plantea la cultura, donde el reconocimiento intersubjetivo de lo que el otro narra como su experiencia contribuye a crear un sentido de realidad tanto individual como colectiva, en un proceso de retroalimentación. Al respecto, Le Breton menciona que “el cuerpo no escapa a la regla que hace que todo sea el resultado de la reproducción social y cultural, al interior de límites infinitamente variables. No existe una naturaleza del cuerpo sino una condición del hombre que implica una condición corporal cambiante de un lugar y de un tiempo a otro” (1991: 91). Esto resulta muy claro respecto a la noción que se tiene sobre el cuerpo en esta sociedad chol, pero aun más respecto a las manifestaciones que aparecen en el cuerpo, donde se muestran claramente que ciertas relaciones son encarnadas.

Para indagar sobre las percepciones de naguales he tenido acceso a dos fuentes: relatos de historias que sucedieron en el pasado y que terminaron con la muerte, y haber sido observadora directa de los acontecimientos. Naturalmente no he podido sentir las mismas percepciones que la gente ha dicho tener; sin embargo, he podido observar la forma en como ciertos eventos se fueron encadenando, lo cual me permitió establecer su interrelación. Me refiero específicamente a situaciones que representaban fuerte conflicto social con muy cercana contigüidad temporal, aparecía la percepción de estos seres ya sea en vigilia o en sueños. Como he mencionado reiteradamente, para los choles estas presencias constituyen naguales de brujos que están haciendo cosas para matar a sus víctimas y poder comérselas. Sin embargo, considero que en tanto esa creencia tiene cierto nivel de certeza, la propia gente puede desencadenar procesos oníricos o perceptibles donde se manifiesta ese daño que tienen como verdadero; el conflicto social puede generar desde el inicio ciertas condiciones que favorecen el desarrollo de la enfermedad en tanto comienza generando miedo.

Debo hacer ahora un paréntesis para mencionar que no todos los casos son iguales ni se construyen de la misma manera. Existen distintos tipos de enfermedades cuya aparición está relacionada con otros elementos, seguramente más biológicos que sociales, o que derivan de las condiciones de pobreza en que viven las personas en esta comunidad, aunque finalmente también llegan a ser interpretados de la misma manera, apelando a una misma lógica basada

en los elementos de su cosmovisión, a pesar de que ellos mismos planteen un cierto grado de variabilidad al interior de los integrantes de la comunidad.

9.4 La transgresión de alguna norma.

Otra posibilidad es atraer la enfermedad a través de actos no permitidos por las normas establecidas por los dueños, las cuales serán descritas en el siguiente capítulo. A manera de planteamiento general, menciono por el momento que la enfermedad se puede producir como un castigo por haber atentado contra los principios éticos básicos que rigen a la comunidad y la relación con las entidades sobrenaturales. En muchos de estos casos, además de la presencia del curandero también es necesario meter una promesa, sólo que resulta muy difícil liberarse del castigo, pues este tipo de faltas son consideradas muy graves.

La interpretación de las transgresiones suele funcionar en periodos largos. Puede suceder que algunas personas actúen de manera cotidiana al margen de la norma, sin preocuparse por su relación con los dueños, por lo que el incumplimiento sucede en un tiempo de larga duración, y sólo hasta que llega la enfermedad es que puede ser interpretada como causa.

9.5 Malestar físico o psíquico.

Éste es el elemento de toque en el proceso ya que muestra la materialización del daño del que se ha venido teniendo noticias; me refiero a un deterioro importante en el estado de salud o a una alteración del estado de ánimo.

La gente suele estar muy pendiente de las manifestaciones corporales de malestar, lo cual he observado que sucede con frecuencia. Durante el tiempo que permanecí en la comunidad existía prácticamente una permanente y leve sintomatología en muchas personas (dolores de variable intensidad en diversas partes del cuerpo, cansancio, referencias a sentirse “raras”), quienes solían interpretarlo como señales de que alguien que estaba intentando hacerles daño pero no lo conseguía del todo, alguien que está hablando mal de ellos, alguien está inventando un chisme en ese momento; en particular cuando les zumban los oídos se interpreta como que en ese momento alguien que los envidia está hablando mal. Estos malestares se suelen vincular con las problemáticas en las relaciones sociales, las cuales suceden de forma permanente. Existen síntomas que aparecen durante unos cuantos días y desaparecen, molestias ligeras o pasajeras que son interpretadas bajo los criterios antes

expuestos, pero a las que no se da seguimiento o por las que no se decide acudir con un especialista. Quienes se deciden a buscarlo es porque tienen problemas más fuertes de salud, más agudos o más prolongados, y lo hacen cuando tienen los recursos económicos suficientes para pagar el transporte y los gastos derivados de una consulta.

9.6 Recapitulación.

He esperado a llegar al final del capítulo para hacer una recapitulación que integre los elementos que han sido planteados, abordando el fenómeno de la producción de la enfermedad en toda su complejidad. En los procesos de enfermedad de las personas, los elementos que son mencionados en este capítulo se suelen ir entrelazando unos con otros, y de esa forma las personas los van anudando sutilmente en las interpretaciones que realizan; la presencia de los distintos elementos funge como una especie de indicación que da certeza de procedimientos ocultos que suceden a la par.

En este sentido considero que algunos de los signos que se vinculan al conflicto están relacionados con el ámbito psíquico de los individuos, como los sueños, las emociones y la relación creencias-cuerpo-percepciones sobre el entorno, por lo cual considero que existe una vía simbólica y pragmática construida al interior del colectivo que lo atraviesa y permite a las personas vincular el conflicto social del que ha sido partícipe con el desencadenamiento de reacciones corporales concebidas como enfermedades, el cual se da de forma interiorizada a través de procedimientos simbólicos. Como se ha mencionado, esto sucede evidentemente dentro del marco de su propia cultura por lo cual los contenidos de estos procesos adquieren significado a partir de prácticas y creencias compartidas por todos los miembros de la comunidad. Considero importante resaltar que los contenidos de los sueños que resultan relevantes para el tema de la enfermedad suelen estar sincronizados con lo que está sucediendo en el entorno social –especialmente en cuanto al conflicto–, y también con los síntomas del malestar que perciben en sus cuerpos, con lo que unos elementos retroalimentan a los otros, por lo que resulta difícil plantear en algunos casos qué sucede primero, si el sueño o el malestar físico, si porque sucede el sueño la persona comienza a percibir malestar, o si es al contrario.

Por otro lado, retomando lo que ha sido planteado hasta ahora, aun falta mencionar que el cuerpo es el espacio simbólico y pragmático donde se cierra el circuito del sentido. Las

creencias que están en el imaginario de las personas y que inciden en el desarrollo de las prácticas culturales de la vida cotidiana adquieren significado en el cuerpo de las personas en tanto se encuentran encarnadas en él. Lo que sucede en el cuerpo corrobora a la gente que sus creencias sobre el funcionamiento del mundo son correctas, que realmente los sueños, las emociones, el conflicto social y los demás elementos que han sido citados en este capítulo, son determinantes en el desarrollo de su enfermedad, por lo que el mal proviene de la exterioridad del enfermo en tanto es generado por otra entidad a través de brujería.

La observación de campo me ha permitido dar cuenta de que las creencias no existen únicamente como conocimiento racional sobre el mundo plasmado en un discurso conciente, o como prácticas observables en la vida cotidiana, sino que se encuentran también en un tercer elemento central, que es la dimensión corporal, la cual es retroalimentada por un circuito de creencias colectivas de las que todos son partícipes, y en esa medida es que crean un sentido que les compete a todos. Como planteé al inicio de este trabajo, al priorizar la observación etnográfica durante la vida cotidiana chol, mi intención fue aproximarme a la noción de “acto social total” de Mauss (1971), el cual integra en un sistema de interpretación los aspectos fisiológico, psíquico y sociológico de la conducta humana, incorporando la dimensión sociológica-sincrónica, la histórica-diacrónica y la fisiopsicológica, además de que relaciona lo social con lo individual y lo fisiológico con lo psíquico (Levi-Strauss, 1971: 23-24).

En el cuerpo se articulan esos distintos niveles ya que se incorporan procesos simbólicos y pragmáticos, individuales y colectivos, manifiestos en el discurso y en las prácticas, que se encuentran expresados en elementos tan personales y a la vez culturalmente moldeados como las emociones, las percepciones y los sueños, los cuales tienen además una base cognoscitiva muy probablemente universal. La función onírica es inherente a las personas de todas las culturas, aunque precisamente ahí se expresan contenidos culturalmente significativos; también es común a todas las personas la posibilidad de trasladar las emociones surgidas en la vida social al cuerpo biológico de quien las experimenta, lo cual sucede a través de procedimientos que pueden ser simbólicos, donde el cuerpo se erige como intermediario y depositario de los conflictos, y la cultura señala los caminos a través de los cuales esto puede suceder. Sin embargo, los contenidos propios de estos procesos cognoscitivos, las interpretaciones que se hacen de sus manifestaciones, y la función que cumplen en cada

sociedad, son relativos a cada cultura, situación que intento problematizar en este texto respecto de los choles calakmuleños, donde he registrado situaciones peculiares.

A partir de esto, retomo el planteamiento de Bartra (2010) sobre la existencia del exocerebro, el cual implica que la estructura neuronal del cerebro se desarrolla en relación directa con la experiencia que tienen los individuos, esto involucra la existencia de “estructuras cerebrales que requieren del medio cultural para desarrollarse” (idem: 61), por lo que se trata de un proceso de retroalimentación y de simbiosis entre el desarrollo del cerebro y de los procesos culturales. Todos los procesos cognoscitivos y simbólicos humanos están implicados en esta interacción, entre los cuales se encuentra la comunicación, la conciencia, la percepción, la memoria o la afectividad. De ahí que el autor plantee la pregunta por la posibilidad de existencia de una “neuropsicología cultural que investigue la asociación entre las variaciones en el contexto cultural y las diferencias en el sistema nervioso” (idem: 48), ya que se generan procesos que involucran continuos irs y venires en “circuitos que son al mismo tiempo culturales y neuronales, externos e internos, sociales y privados, simbólicos y señaléticos, mentales y corporales” (idem: 158).

En realidad este trabajo no se involucra con los procesos específicos de los circuitos neuronales; no obstante, sí pretende plantear la existencia de relaciones que podrían alcanzar dicho nivel, las cuales estarían por estudiarse. Quizá la punta del iceberg podría encontrarse en el tipo de vínculos que encuentro entre los procesos corporales relacionados con la enfermedad, las emociones, la percepción, los sueños y el conflicto social, mediados por procesos simbólicos interiorizados, y también determinados por la cultura, aunque no por ello menos accesibles, sino rastreables a través de las creencias y las dinámicas sociales donde las personas se retroalimentan de lo colectivo, donde lo que se cristaliza en uno de los cuerpos es perfectamente reconocible por el resto del grupo, pues otras personas también lo han padecido o experimentado.

Esto implica la existencia de dos niveles que se sobreponen y que pueden ser planteados en el análisis. Uno es la forma como los choles consideran que sucede el proceso que va de la salud hacia la enfermedad a partir de la forma como se manifiesta en su cultura. En este caso, me refiero a la explicación que ofrecen de que es posible que exista la intervención de un brujo cuando las personas enferman de gravedad, y que las señales de malestar que se generan están relacionadas con las acciones mágicas de brujería que dicha persona puede

realizar en el *ch'ujel* y en el cuerpo de la víctima, ya sea a través del sueño o de la vigilia. De ahí que haya congruencia entre lo que acontece durante el sueño y el malestar corporal, por ejemplo.

Por otro lado, está el papel que desempeña el individuo y el grupo dentro del proceso de enfermar. A pesar de que para los choles el paciente sólo es víctima de la maldad generada por el brujo y no interviene sino como receptáculo de las acciones de brujería, siguiendo los argumentos que he planteado a lo largo de este texto es posible considerar que el enfermo tiene en efecto un papel sumamente relevante dentro del proceso, precisamente en la medida en que integra a nivel individual los contenidos de la cultura en tanto éstos le permiten inmiscuirse desde cierto lugar en la dinámica social y se sintetizan finalmente en las manifestaciones psíquicas propias, además a través de las estrategias que implementan y que han sido analizadas como parte del conflicto social. En efecto, ni Lupe ni Pedro llegaron a estar seguros de que en verdad Jaime le pidió a su suegro que realizara los rituales necesarios para que ellos enfermaran; sin embargo, ellos mostraron las señales de que la brujería estaba actuando en sus cuerpos, en sus almas.

Debido a esto considero que el enfermo juega un papel sumamente relevante dentro del proceso de enfermar,²³⁶ paralelo al que tiene el curandero o brujo –sabemos que es una sola persona quien integra esa dualidad-. Socialmente, de manera visible, el brujo y los dueños son los únicos que tienen el poder de dañar a los demás; aunque cuando analizamos la dinámica social, en algunos casos como los que han sido planteados podemos pensar que quien actúa la enfermedad en el cuerpo es el individuo que enferma, con cierta independencia de las acciones del brujo, el cual puede proceder para tal fin o no, no siempre es posible saberlo. Es plausible decir que cierto tipo de enfermedad se relaciona cercanamente con la situación de conflicto social, con el poder que tiene la palabra a través de la amenaza que profiere el enemigo, con el miedo que se desata a partir de dicha situación, lo cual desencadena procesos simbólicos y pragmáticos que vuelven eficaz la

²³⁶ Como mencioné en un momento anterior, considero que no siempre es posible aplicar este tipo de interpretaciones a los procesos de enfermedad ya que los padecimientos pueden estar relacionados con distintos factores. Víctor Turner planteó la necesidad de conocer el “contexto total de la acción social”, el cual incluye los procesos bióticos, ecológicos, dinámicas intragrupalas e intergrupales. Dependiendo de cada uno de los casos, es posible que las enfermedades estén relacionadas más cercanamente con alguno de dichos factores, aunque intervienen todos ellos (Turner, 2007: 127). Me parece relevante destacar que a pesar de la diversidad de factores que pueden estar involucrados en una enfermedad, los casos suelen ser interpretados bajo cierta lógica que vincula el conflicto social, los sueños, la presencia de ciertos animales, de ciertos elementos que han sido planteados en este capítulo.

posibilidad de brujería, pero no desde la acción del brujo sino desde el imaginario del paciente, el cual es compartido por la colectividad a la que pertenece, de ahí su efectividad.

Es relevante plantear que buena parte de la eficacia simbólica en que se fundamenta tanto la producción de la enfermedad como la cura, descansa en el traslado que se realiza de forma interiorizada tanto del poder, junto con las responsabilidades, y de los significados de los procesos. Debido a una dinámica social que se sostiene en ciertas creencias culturales fundamentales, las personas consideran que el mal proviene del exterior de sí mismos, les es arrojado; de ahí que trasladen su propio poder y se lo depositen a entidades externas, generando situaciones de mucha vulnerabilidad, de poco control sobre los procesos que conciernen a las personas, tanto afectivos como físicos, o de toma de decisiones. El poder es trasladado en primer lugar al brujo, a quien se le atribuye el origen de la enfermedad; en un segundo momento, el poder se vuelve a trasladar pero ya hacia el curandero, el colectivo le cede su poder porque en ello consiste la posibilidad de la cura, al considerar que el especialista tiene una investidura especial que le otorga capacidad para reconstruir el sentido. Al final, la responsabilidad del proceso recae en este último, es por ello que tiene un papel de suma importancia pero también de suma vulnerabilidad.

Aunque, como he planteado a lo largo del texto, el colectivo cuenta con cierto poder pues dota de significado los procesos en tanto que se trata de códigos compartidos, encarnados en sus cuerpos, por lo cual producen concordancia entre las diferentes partes que constituyen el proceso de producción de enfermedad y de cura. Como se ha mencionado, la dotación de sentido se da desde la cosmovisión, se construye entre los miembros de una comunidad, por lo que no se encuentra sólo en el especialista o en sus acciones, sino que éste se ve desbordado, ya que el sentido precede sus acciones y también los excede. Considero que la cosmovisión chol puede aportar claridad a lo que sucede en el mundo-vida, pues presenta posibilidades limitadas de interpretación de los fenómenos, incluida la enfermedad o la desgracia; cabe mencionar que este sistema se reproduce y cobra existencia de forma privilegiada durante la vida cotidiana. La cosmovisión es una línea que atraviesa todos los acontecimientos de la vida, en tiempo y espacio, antes de que haga aparición la enfermedad, durante ésta y también en el proceso de curación, incluso se podría plantear que precisamente por dicha línea es que pueden surgir ciertas enfermedades específicas en ciertas sociedades. Al respecto, Levi-Strauss se pregunta si “cada sociedad posee sus formas

preferidas de trastornos mentales, y qué tanto éstas como las formas normales son producto de un orden colectivo”, pues “sus formas vienen determinadas por la tradición, y su valor sancionado por la participación colectiva” (Levi Strauss, 1971: 19).

Me parece que no es factible plantear que la enfermedad implique la irrupción del no sentido, sino más bien de un trastocamiento de éste. Siguiendo con el análisis de los elementos que se han abordado en este capítulo, creo posible establecer que en el proceso que va de la salud a la producción de la enfermedad y el posterior retorno al estado saludable se da un encadenamiento entre significantes y significados, donde los signos de la enfermedad descritos (el conflicto social, los sueños, las transgresiones ante los dueños, entre otros) pueden ser tratados como significantes que producen como significado la enfermedad en las personas. Si seguimos el proceso, durante el periodo de la cura, la enfermedad se convierte en el significante, y el significado se construye a través de la intervención del especialista, generando idealmente la cura.

A pesar del sentido construido desde su cosmovisión, es posible decir que la enfermedad -y la desgracia en general- confrontan a las personas con los límites humanos, los cuales, cuando irrumpen, producen rebelión. Mucho más para sociedades que no disponen de capacidad tecnológica adecuada para enfrentar un entorno adverso, de donde las creencias sobre la brujería “son intentos de explicar lo inexplicable y controlar lo incontrolable”, debido a ello, una vez formadas, las creencias “retroalimentan el proceso social, generando tensiones con la misma frecuencia que las reflejan”, como consideró Turner (2007: 126-127) al retomar el planteamiento de Evans- Pritchard.

Hasta el momento se han presentado los elementos que suelen ser retomados durante la vida cotidiana de las personas y que pueden ser interpretados como elementos que conducen hacia el desarrollo de una enfermedad. A continuación presentaré las reglas de interacción entre los diversos seres que habitan el mundo chol, las cuales nos permiten tener más claridad respecto a los mecanismos generadores de la enfermedad; posteriormente se incorporará la figura de diversos especialistas encargados de realizar acciones diversas para revertir los daños provocados.

10. REGLAS Y TIPOS DE INTERCAMBIO ENTRE LOS SERES QUE HABITAN EL COSMOS CHOL, HUMANOS Y SOBRENATURALES.

El tema del intercambio se ha ido abordando de forma gradual en los distintos capítulos que se han desarrollado hasta el momento; sin embargo, he considerado necesario construir un apartado dedicado exclusivamente a este tema para darle el énfasis que requiere atendiendo a que es un asunto que tiene mucha relevancia para que el mundo pueda existir tal y como lo conocen los choles. Es por ello que se retomarán de forma sintética algunos aspectos dinámicos que ya han sido presentados, y también se plantearán algunos elementos conceptuales y de análisis etnográfico faltantes.

Como ha sido establecido, resulta inadecuado hablar de dualidades y oposiciones entre los seres habitantes del mundo²³⁷ y los ámbitos que ocupan, como se ha planteado en el naturalismo respecto a la relación entre naturaleza y cultura; por el contrario, se trata de la existencia de continuidades y discontinuidades donde todos los seres forman parte de un mismo tejido de relaciones “en el cual es posible reconocer tanto una codependencia como una suerte de consustancialidad” (Acosta, op. cit.), ya que éstas se gestan de forma ininterrumpida entre los diversos seres en un continuo de interacción que coincide en el espacio y en el tiempo, tanto durante el sueño como en la vigilia,²³⁸ pues es prácticamente inevitable que se den encuentros entre todos los seres pues habitan el cosmos.²³⁹ Lupo también encuentra este sistema complejo de relaciones entre los nahuas de la sierra norte de Puebla, por lo que hago eco de lo que plantea en su trabajo sobre la cosmovisión de este pueblo: “de todo lo dicho hasta aquí se deduce la poca consistencia del confín entre humano y las entidades y fuerzas consideradas exteriores a su dimensión ordinaria: el pensamiento de los nahuas los coloca a ambos en un *continuum* esencialmente sin roturas que constituyen el conjunto del cosmos” (2001: 356).

²³⁷ Me refiero a la que se ha llegado a plantear como dicotomía, la relación entre naturaleza y cultura.

²³⁸ A pesar de que nunca se plantea la separación entre el cuerpo y el alma, como se mencionó anteriormente, durante el sueño los encuentros se realizan más propiamente entre las almas ya que éstas viajan mientras el cuerpo yace acostado; mientras que en la vigilia la parte corporal tiene más actividad pues el alma se encuentra integrada a ella. Sin embargo, en ambas circunstancias tanto el cuerpo como el alma son susceptibles de experimentar las consecuencias de los intercambios que se realicen.

²³⁹ En la cueva, el río, el monte, la tierra.

En cuanto a las formas de relacionarse, como ha sido observado a través del desarrollo de este trabajo, los diversos seres pueden hacerlo por medio de la reciprocidad o de la rapacidad, formas que “constituyen esquemas dominantes que permean la ética de una cultura” (Descola, 2001: 101). Todos los seres pueden adoptar ambas posiciones de relación respecto de los demás, dependiendo de contextos específicos; me refiero principalmente a las relaciones que establecen las entidades sobrenaturales, los humanos y los naguales. Esto sucede en principio debido a que los seres sobrenaturales son ambivalentes, por lo que pueden actuar los dos papeles, tanto con los brujos como con los humanos, situación que en algunos casos se vincula con el tipo de intercambio que éstos dos últimos pretendan establecer a su vez con aquéllas. Los dueños pueden colaborar con las acciones dañinas de los brujos, aunque también pueden atacarlos y provocar su muerte; lo mismo sucede respecto de los humanos, quienes pueden recibir los beneficios de los dueños o también pueden padecer las consecuencias de sus acciones depredatorias.

Los *yum* regulan en buena medida las relaciones entre los demás habitantes del cosmos, pues en tanto son los dueños de los recursos pueden apoyar a unas u otras entidades en la consecución de sus impulsos vitales, aunque esto depende del cumplimiento de ciertas reglas que han sido establecidas. A pesar de que los brujos tienen más poder que el resto de la gente que carece de nagual, por lo general se piensa que ellos también dependen de la ayuda que puedan recibir de entidades no humanas, como dueños o demonios, para hacer daño a alguien. En cuanto a los humanos, pueden establecer relaciones de reciprocidad con los dueños si respetan los ordenamientos establecidos para los intercambios, aunque cuando no lo hacen y se exceden se vuelven depredadores de los recursos que les son ofrecidos; también pueden tener ambos tipos de relaciones con otros humanos, es posible que haya cooperación y que logren construir conjuntamente, aunque también existe un elevado nivel de conflicto que se traduce en acciones de brujería donde el fin último es consumir el alma y/o el cuerpo de la víctima.

La ambivalencia provoca que la rapacidad siempre exista como amenaza latente dentro de todas las relaciones que establecen los humanos, pues éstos no sólo dependen de sus acciones, sino que es posible recibir una desgracia sin haber tenido la intención de provocarla, ésta puede ser producto de la envidia de alguien, o de mecanismos generados en

las interacciones sociales que no pueden ser controlados, como se mostró en el capítulo anterior en la sección sobre el conflicto.

La relación vida-muerte está mediada por la tensión entre ambos tipos de relaciones –de rapacidad y reciprocidad-, ya que para vivir los choles deben ingerir algo que ha tenido vida y que forma parte de o pertenece a los dueños; así mismo existen seres que desean alimentarse de los humanos, lo cual finalmente logran cuando sobreviene la muerte –suceso por demás inevitable, aunque para los choles no se pueda dar de forma natural sino siempre debido a la intervención de alguna otra entidad viva-. La realización de este ciclo es lo que mantiene funcionando el cosmos, pues unos seres alimentan a otros. La rapacidad y la reciprocidad conforman entonces las dos caras de una misma moneda, pues están sumamente relacionadas entre sí. Las acciones de los diversos seres pueden pasar muy fácilmente de una a otra forma de relación; las diferencias son sutiles, se establecen en contextos particulares que integran tanto a la comunidad como a los dueños.

Para continuar con el tema de la reciprocidad, considero necesario retomar algo que ya ha sido planteado; es el lugar central que tienen las personas choles para el mantenimiento del mundo en relación a los intercambios peculiares que establecen con los *yum*. Éstos son los dueños de todo cuanto existe, por lo cual proporcionan a los hombres todos los recursos que necesitan para sobrevivir; el hombre sólo “presta”²⁴⁰ –*majñan*-, es decir, sólo se le permite utilizar bienes que no le pertenecen, aunque para ello tiene que cumplir con ciertas reglas de uso, de comportamiento, de reciprocidad en el contexto ritual.

Como se mencionó en los capítulos sobre el Tiempo y el Espacio chol, en el Popol Wuh (1986) se describe la condición que fue establecida por los seres sobrenaturales hacia su última creación –los humanos actuales-, la cual consiste en que los recuerden, los alaben y les agradezcan su papel como creadores-fecundadores; de lo contrario corren el peligro de perecer aniquilados, como sucedió con las generaciones precedentes. Los choles deben tener una comunicación constante con las entidades sobrenaturales –Dios, la Virgen, los Santos, los dueños, los Cristos-,²⁴¹ deben actualizar constantemente sus relaciones de intercambio. No pueden olvidarlos pues reciben de forma permanente sus beneficios: los humanos necesitan alimentarse todos los días, lo mismo sus animales de traspatio y sus cultivos,

²⁴⁰ Se refieren a que piden prestado.

²⁴¹ El Señor de Tila, Jesucristo.

además de ellos dependen los procesos de salud y enfermedad de todos-, de hacerlo corren el riesgo de recibir sorpresas desagradables. La reciprocidad es el ideal de relación ética que los humanos pueden establecer con los dueños, es la forma que tienen para intentar defenderse de las acciones que desean dañarlos, a través de corresponder a los bienes recibidos y así convencer a los dueños de que no hay razón para procurarles daño. Los humanos están en deuda constante con sus creadores; además, saben que dependen de ellos, pues pueden hacerles daño en cualquier momento si así lo deciden.²⁴²

Siguiendo a Mauss en su “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas” (1971), el sistema de prestaciones y contraprestaciones en el fondo es obligatorio, ya que siempre existe una amenaza latente que se activa cuando se suspende el ciclo del intercambio, con lo cual se niega la alianza y la comunión. Llevar a cabo este ciclo tiene como objetivo obligar no sólo a los humanos, sino también a los seres sobrenaturales de que sigan aportando los sustentos necesarios para la vida humana, esperando que se sientan comprometidos por los regalos que reciben en primera instancia. Para los choles, las ceremonias denominadas *otsan nichim* tienen como objetivo ofrecer a los dueños un regalo-ofrenda de forma anticipada teniendo en la mira que desean posteriormente cortar sus bosques, labrar sus tierras, cazar sus animales, beber su agua. Es lo que sucedió cuando llegaron por primera vez a Calakmul, así iniciaron su relación. La regla es el cambio-don.

Descola plantea que la rapacidad en el animismo consiste en la “captura e incorporación de personas, identidades, cuerpos y sustancias” (2001: 115), lo cual coincide con lo que ha sido planteado hasta el momento respecto al proceso relacionado con la enfermedad, pues los elementos en disputa tanto por los dueños como por los brujos y sus naguales son el cuerpo y el alma humanas. En cuanto a la reciprocidad, la plantea como “una inversión de la rapacidad y define esos sistemas animistas en los que las relaciones entre los humanos, así como entre humanos y no humanos, son alimentadas por un intercambio constante de servicios, almas, alimentos o vitalidad genérica” (Idem).

Como se ha mencionado, algunas vías de comunicación entre humanos y entidades sobrenaturales se establecen dentro del marco comunitario, mientras que otras lo hacen

²⁴² Silver (1966) plantea que los zinacantecos consideran que los “dioses del cielo” pueden causar enfermedades en forma de castigo, por no haber sido respetados, o por no haber llevado a cabo de forma satisfactoria sus fiestas. Sin embargo, el autor menciona que dichas explicaciones se encontraban en retirada, mientras que se consideraba a la brujería como lo que ocasionaba la mayoría de las enfermedades.

dentro de la vida privada-familiar. Las primeras se refieren a las fiestas *-k'in-*, y también a cierta regulación dentro del colectivo, de la cual se hablará a continuación. Las segundas se refieren a que los *tatuchob* metan promesas a principio de año o en momentos específicos relacionados con problemáticas que ya se han hecho presentes. Otros intercambios importantes son los que se hacen estableciendo como mediadores a los curanderos y a los adivinos dentro de contextos de conflicto, sobre todo de enfermedad;²⁴³ también existen ciertas normas que deben ser cumplidas teniendo un marco más individual o familiar; de esto se hablará también en el siguiente apartado.

10. 1 Normas de conducta indicadas para los intercambios entre humanos y seres sobrenaturales.

A continuación, presento las reglas que deben ser seguidas para que los humanos no lleguen a ser merecedores de un castigo por parte de los dueños y demás entidades sobrenaturales.

La conducta éticamente adecuada se refiere en buena medida al respeto de la costumbre. La gente debe hacer las fiestas cada año desde un sentido colectivo.²⁴⁴ Esto hace clara alusión a las acciones de los protestantes cuando cambiaron de religión y se confrontaron públicamente con sus compañeros católicos, con lo que se rompió la unidad a través de la cual se comunicaban directamente con Dios o los dueños, por lo que sobrevinieron catástrofes graves, como una sequía prolongada. Durante el tiempo que realicé el trabajo de campo, la mayor parte de las personas que murieron eran protestantes, y algunas de las interpretaciones que escuché –especialmente las que daban los *tatuchob* o el catequista, aunque no únicamente ellos- se referían a que Dios los había castigado por haber tirado su Biblia, haber quemado sus santos, haberse burlado de Dios y de sus compañeros católicos durante sus celebraciones. Además, algunos mencionaron que el curandero no los había querido atender bien por esas mismas razones, y los mismos *tatuchob* se mostraron renuentes a meter promesas cuando les fueron solicitadas, o a rezar para el levantamiento de la cruz luego de su muerte.

²⁴³ El siguiente capítulo está enfocado a describir las actividades que realizan los diversos especialistas, por lo que se describirán estos procedimientos rituales con más detalle.

²⁴⁴ El calendario festivo se encuentra detallado en el capítulo sobre el Tiempo.

“Él (Julio) quemó los santos, se burlaba (de los católicos), por eso nuestro Señor no lo quiso ayudar pues, tenía tiempo ya que no iba en la iglesia, no iba en las fiestas ya, por eso se murió, porque Dios así lo quiso”

Respecto a la necesidad de una ofrenda colectiva, López Austin plantea sobre los antiguos nahuas, que “la lucha se libraba por toda la comunidad [frente a los dioses]. De esta manera, en los distintos niveles de organización social, el individuo náhuatl se sentía imposibilitado para desligar sus intereses personales de los de su grupo, puesto que tal hecho lo haría caer de inmediato en el desamparo frente a las terribles fuerzas divinas, siempre dinámicas sobre la superficie de la tierra. Los hombres dependían por completo de la actividad colectiva, en la constante cadena de fiestas religiosas o de sus preparativos” (2004: 73-75).

Existe un valor muy importante que subyace a estas prácticas rituales colectivas que se refiere a lo que los choles nombran como “ser parejos” –*lajalonla*-, donde cada persona participa del bienestar de la comunidad, todos tienen el mismo valor y nadie sobresale. Se trata de un planteamiento de unidad dentro del colectivo para relacionarse con Dios o con los dueños. En ese mismo tenor, idealmente todos los integrantes del colectivo participan en las fiestas demostrando a las entidades sobrenaturales que no existen diferencias y que entre ellos no se pelean por los recursos. Un hombre me contó que hace tiempo en Chiapas algunas personas comenzaron a pelearse por el agua que emanaba de un cerro, llegando a situaciones de violencia. Tiempo después la fuente de agua se secó, lo cual fue interpretado como un castigo por haber llegado a la confrontación entre compañeros y por no haber compartido los recursos entre todos por igual.

Cuando se rompe la unidad entre compañeros y surgen confrontaciones, los dueños pueden responder alterando el orden cósmico y suspendiendo el suministro de los recursos necesarios para la subsistencia. Los ancianos determinaron que eso había sucedido por la división interna que había sobrevenido, donde mucha gente había dejado de participar de las celebraciones católicas y se había convertido al protestantismo, además de que constantemente se burlaban de las prácticas de los demás. Cuando la falta se da en el ámbito comunitario y se suspende el ciclo de intercambio con los dueños o con Dios, el castigo puede ser la sequía prolongada, que para una sociedad agraria es el peor castigo que puede recibir; cuando se trata de una falta individual puede haber enfermedad o muerte. Este es un motivo que ha sido registrado por diversos investigadores que han trabajado en la zona chol

en Chiapas, como Meneses, quien introduce lo que describe un *tatuch*: “cuando dejamos de celebrar nuestras reuniones de *tatuches* y ya no fuimos a rezar a la iglesia, nos cayó una maldición. Vino la peste y nuestros animales se fueron muriendo, primero los puercos, luego las gallinas y guajolotes, después los otros animales. Esto no pasaba antes, porque todos los *tatuches* rezábamos y orábamos pidiendo por nuestros productos y animales” (1986: 30-31). En el caso de Calakmul, luego de algunos años de sequía, los *tatuchob* comenzaron a organizar a las personas de los diversos ejidos que continuaban ejerciendo el culto católico para continuar con las fiestas, por lo que se restableció el tejido católico a nivel municipal (Rodríguez, 2010)

Otra regla es que se deben respetar los domingos y el tiempo de fiesta no trabajando, especialmente se refiere a las labores que se realizan en el monte, pues como se ha mencionado, es posible que sufran un accidente o que se encuentren a las almas de los muertos durante *k'in sancto*. También se debe respetar el lugar de los ancianos, de los padres y de los mayores en general.²⁴⁵ No está permitido prostituirse, ni regalar a los hijos.

No se deben realizar actividades relacionadas con los recursos de los dueños a la espera de volverse rico –de obtener más dinero-,²⁴⁶ y no se debe presuntuoso frente a los demás. En cuanto al uso, la norma indica que no se debe ocupar más de lo que se requiere para sobrevivir, es decir, queda fuera la posibilidad de enriquecerse a través de la explotación de los recursos o de utilizarlos sólo para encontrar diversión. En específico, se trata de no tumbar más monte del que se requiere para sembrar su maíz o su chile y demás legumbres,

²⁴⁵ En la comunidad se encuentra establecida una relación de parentesco formulada en términos jerárquicos, donde unos reconocen a otros en función de la edad. Esto se hace explícito cuando las personas tienen encuentros directos y se llaman hermanos o hermanas mayores o menores: *lak kuskuañal*: nuestro hermano mayor –el de toda la comunidad, los ancianos ocupan este lugar-; *kuskun*: mi hermano mayor, así nombran a los hombres que son mayores en edad que ego; *kitsin*: mi hermanito, mi hermano menor, así se nombran a los hombres más jóvenes que ego; *alo'*, por lo general los adultos nombran así a los muchachos jóvenes; *lak chich-la*: nuestra hermana mayor –la de todos los miembros de la comunidad, se refieren así a las ancianas-, *jchich*: mi hermana mayor, así nombran a las mujeres que son mayores que ego; *kitsin*: mi hermanita, mi hermana menor, así se nombran a las mujeres más jóvenes que ego; *ch'ok*: así se nombran a las muchachas. A través de estas fórmulas se manifiesta el respeto.

²⁴⁶ Uno de los valores importantes es trabajar por la subsistencia, y se castiga a la gente que mira la riqueza como el objeto último de su trabajo. Este asunto se encuentra planteado en la sociedad, especialmente lo retoman los ancianos o *tatuchob* como un ideal al que se debe tender con el objetivo de evitar los castigos. Sin embargo, la realidad es que las personas disputan cotidianamente los escasos recursos a que tienen acceso como comunidad, generándose un contexto de competencia y de violencia que se refleja en las constantes acusaciones de brujería –reflejo de las enfermedades- basadas en la envidia que sienten unos por otros.

de no cazar animales para venderlos sino sólo para consumirlos como alimento,²⁴⁷ de no desperdiciar o despreciar recursos alimenticios (no dejar animales, legumbres o semillas tirados en el monte).²⁴⁸ Aun así, los dueños pueden decidir no proporcionarles los recursos. Un joven me explicó que un día salió a cazar y ya había localizado su presa, pero cuando iba a disparar con su carabina se escuchó un silbido que espantó al animal; también han habido casos donde luego de varias expediciones los cazadores no encuentran ningún animal, o presas que una vez que han sido cazadas desaparecen en el monte, pues jamás las pueden localizar para llevárselas a sus casas. Esto sucede porque el dueño decide cuidar sus animales y no dejarlos morir; en algunos casos el dueño los cura cuando han sido heridos y más tarde los vuelve a soltar en la selva, esto ha sido narrado por quienes dicen haber entrado en alguna cueva y lo han podido ver.²⁴⁹ También cuando un cazador pierde en varias ocasiones la presa que ya tenía en la mira, comienza a pensar que tal vez está transgrediendo algún límite impuesto por el dueño, pues seguramente es éste quien no le está permitiendo obtener los beneficios que desea.

Por otro lado, “ser rico” o “tener dinero” es un motivo que aparece en la tradición oral chol constantemente y también en la narrativa mesoamericana,²⁵⁰ y considero que plantea la existencia de dos tipos de orden: uno es el que se sigue a través del trabajo honrado y constante que pueden realizar las personas para obtener humildemente sus alimentos, donde ofrecen a los dueños o a Dios los productos de su esfuerzo,²⁵¹ meten promesas y piden que continúe el ciclo de intercambios y de beneficios. Debemos recordar que el trabajo es un valor fundamental para los choles, algo que define fuertemente su identidad. El otro orden plantea una transgresión, ya que existe un deseo de obtener más de lo que sería posible a través del trabajo, pues se desea dinero, riqueza, elementos que trastocan el orden

²⁴⁷ La consigna indica que, en cuanto el cazador consigue la presa que necesita para alimentar a su familia, debe regresar a casa y no continuar cazando.

²⁴⁸ Algunas personas me comentaron que llegaron a escuchar que el maíz estaba llorando en el monte porque se había quedado tirado pues no había sido recolectado por el campesino; dicen que quien lloraba era el espíritu del maíz.

²⁴⁹ Por lo general se refieren a procesos oníricos que han tenido algunos especialistas, como curanderos o adivinos.

²⁵⁰ Un ejemplo de esto lo encontramos en el relato nahua sobre el Napateko. Ver el trabajo de Acosta titulado “El Nahpateko en la cosmología de los nahuas de Pahuatlán a través de su narrativa”. *La palabra en la vida. Dialogismo en la narrativa mesoamericana*. En prensa

²⁵¹ En la fiesta de agradecimiento por los frutos de la cosecha –*k'in wajtan*– ofrecen en la iglesia los primeros frutos de la cosecha; también algunas personas cuando matan algún pollo que ha crecido en su solar, hacen una ofrenda en el altar de la casa y regalan una parte del animal al dueño/Dios .

comunitario y que pueden provocar la muerte, además de que son elementos que se vinculan directamente con el modo de vida del *kaxlán*, el mestizo que obtiene su riqueza por medio del engaño, aprovechándose de los demás. Los siguientes relatos explican que el dinero no trae necesariamente la vida, la salud, el bienestar y la alegría, sino más bien la muerte, por lo que se trata de dos tipos de intercambio muy diferentes.

Don Diego, un *tatuch*, me platicó la siguiente historia:

Un señor fue a la cueva de Soyaló, Chiapas, para hablar con san Miguelito pues quería pedirle dinero para volverse rico. San Miguelito lo escuchó y le otorgó lo que pedía, aunque pronto comenzaron a enfermar sus animales –su ganado, sus pollos y sus pavos- y también comenzó a morir su milpa. Cuando vio esto, el señor volvió a la cueva y le volvió a hablar al Santo, quien le dijo que eso había pasado porque sólo había pedido dinero, aunque si quería que sus animales sanaran tendría que meter su promesa. El hombre así lo hizo y sus animales recuperaron la salud.

También presento otro relato que recopiló Alejos (1988: 97-98) y que trata sobre el mismo tema, se titula “El señor de la cueva”. Manca (1994: 61-62) presenta una versión muy similar, y tiene por nombre “Cómo los choles comenzaron a morir: *yum ch'en*, Señor de la cueva”.

“Nuestros abuelos cuentan que antes se hacían grandes fiestas en la cueva. Toda la gente, mujeres y niños llegaban a pedir maíz, frijol y otros bienes al Señor de la Cueva. Siempre iban a quemarle velas de cera silvestre. Se le pedían alimentos y dinero porque en ese entonces la gente campesina vivía muy pobremente en las fincas. Para esas fiestas la gente llegaba a la cueva y mataba muchos pavos y aves, hacían rezos, pues llevaban rezadores y había bailes con guitarra, violín y tambor. En una ocasión, unos hombres llegaron con su rezador a pedirle dinero al Señor de la Cueva. Allí se estuvieron bailando por cinco días, hasta que por fin el Señor les dijo que les daría el dinero que pedían en dos costales, pero que éste les llegaría más tarde. Entonces volvieron a continuar sus bailes, a matar aves, a tomar aguardiente y a hacer más rezos. Esperaron como les dijo el Señor de la cueva, hasta que el canto de un gallo y de una pequeña calandria les anunciaron que el dinero había llegado. Primero escucharon los pasos de un burro que

apareció cargando dos pesados costales de dinero. El Señor les dijo que desataran rápidamente los costales y tomaran el dinero, pues el burro estaba cansado. Pero los costales iban sujetos con culebras y la gente no se atrevió a acercarse, por el temor que esto les causaba. El Señor insistió en que se apuraran, y les advirtió que si el burro se moría se lo tendrían que reponer. Ellos no tuvieron el valor para desatar los costales de dinero y el burro se murió, se cayó dentro de la cueva y lo perdieron todo. Nuevamente, el gallo volvió a cantar. Entonces, los hombres adquirieron el compromiso de reponer al burro. Regresaron otra vez a hacer bailes y fiestas en la cueva, pero fue en vano, pues el señor ya no los favoreció; es más, a partir de entonces esa gente comenzó a morir”.

De nuevo encontramos referencias al “ser parejos”, pues la riqueza rompe con la unidad y el equilibrio del colectivo, instalando elementos que generan envidia en los demás.

El territorio donde se asienta el municipio de Calakmul cuenta con numerosos vestigios arqueológicos que fueron construidos por los antiguos mayas, y que se encuentran en los terrenos que actualmente conforman el patrimonio de los campesinos; dichos espacios deben ser respetados para no padecer consecuencias adversas. Durante las décadas que han permanecido en ese lugar, los choles han sido testigos del saqueo sistemático que los mestizos han perpetrado, en algunas ocasiones han sido los madereros y en otras los chicleros, quienes han visto en estos recursos una posibilidad para el enriquecimiento rápido a través del tráfico de piezas. Sin embargo, la relación que se plantean los choles con estos sitios es muy distinta, ya que para ellos dichos vestigios tienen el mismo status que los cerros, es decir, son propiedad del dueño del cerro quien ahí habita, y puede molestarse mucho cuando le es sustraída alguna de sus propiedades, como es el caso de las piezas arqueológicas.

Una regla de convivencia que se debe respetar es no sustraer nada de lo que haya en dichos espacios, lo cual se refiere tanto a las piedras que constituyen las construcciones, como a los “muñecos”²⁵² que pueden encontrarse ahí. Sucedió el caso donde una familia decidió utilizar algunas piedras para la construcción de su vivienda, y en poco tiempo se comenzaron a

²⁵² Así denominan los choles a las figuras antropomorfas que han encontrado sepultadas en las ruinas arqueológicas.

escuchar sonidos extraños en la casa, además de que los niños enfermaron. Después de un tiempo consultaron al curandero, quien determinó que aquélla era la causa, por lo que se hizo una ceremonia en la que se le ofrecieron regalos –*yik'en imajtan*- al dueño que habitaba el vestigio arqueológico, se le dio comida –pollo, tortilla, pozol, trago, incienso-, se le explicó la situación de la familia que había tomado las piedras porque necesitaba hacer su casa para vivir, y se pidió permiso al dueño para que les permitiera utilizarlas y habitar la casa sin tener problemas. Tiempo después se dejaron de escuchar los sonidos y los niños sanaron. En otra ocasión, un hombre sacó un “muñeco” de una ruina ubicada en su terreno. Poco tiempo después enfermó gravemente su hija. El curandero determinó que la extracción de la pieza era la causante de su mal, pues el dueño estaba molesto porque le había robado algo de su propiedad. El hombre decidió devolver el objeto para calmar el enojo del dueño, su hija fue tratada por el curandero y poco tiempo después recuperó la salud.

Como se mencionó, con la ayuda de los *tatuchob* muchas familias meten su promesa al inicio de cada año, con lo cual piden permiso a la “Santa Madre Tierra”, a Dios y al Señor de Tila para poder ser beneficiados con los recursos que necesitarán para vivir durante ese periodo, en el ritual ofrecen trago a la tierra²⁵³ e incienso, prenden velas en los altares familiares y los de la iglesia, hay rezos, y finalmente ofrecen de comer a los ancianos que realizaron el ritual. Aunque cuando por alguna razón se sospecha que se ha transgredido alguna norma estipulada por los dueños, o que hay algún brujo que pudiera estar actuando para dañar a alguien en la familia, se realizan rituales similares o más complejos, y dependiendo de la situación se solicita la ayuda del anciano o del curandero, aunque en algunas situaciones cuando se trata de enfermedades graves se acude con ambos especialistas.

Cuando una persona se encuentra enferma, lo que está en disputa es su cuerpo y su alma, los cuales podrían ser devorados por los brujos o por los dueños si la persona llegara a morir, es por ello que en el ritual curativo el especialista ofrece alimentos a las entidades sobrenaturales a la espera de que sean aceptados en sustitución del alma que ha sido aprehendida y del cuerpo que desean devorar. Cuando se ha transgredido alguna norma impuesta por los dueños, es posible que éstos decidan producir enfermedad en alguna persona; no obstante, si la enfermedad ha sido producida por la intervención de un brujo, éste ha debido realizar previamente un ritual a alguno de los dueños pidiéndole que lo ayude a

²⁵³ Le dan de beber trago a la tierra pues saben que le gusta tanto como a los humanos.

conseguir el alma y/o el cuerpo de la persona, es decir, quiere comérselo para alimentarse. La gente menciona que dicho ritual es muy similar al que desarrollan los curanderos cuando piden por la recuperación de la salud del paciente, aunque algunos elementos están contrapuestos.²⁵⁴ En lugar de realizarse de día debe hacerse durante la noche, se ofrecen los mismos alimentos a los dueños o al demonio aunque con rezos donde se especifica el tipo de daño que se le quiere provocar a la persona, y en función de eso se llevan a cabo acciones específicas. Las características del ritual dependen de la entidad a la que se esté dirigiendo, de las características del nagual que tenga el brujo, pues las personas rayo le rezan al rayo y las personas viento al dueño del viento, además de a algunos otros seres, como el demonio dicen algunos. Mientras que los demás brujos pueden hacerlo en función de los daños que deseen ocasionarle a la persona, si éstos pueden ser generados por el dueño de la tierra, del agua o del viento, entonces se dirigirán a dichas entidades –aunque como se mencionó en el capítulo sobre el espacio, existe una continuidad entre éstos-.

Además de la relación que establecen con los dueños a través del ritual y del cumplimiento de ciertas normas de conducta, los demás seres también establecen distintos tipos de intercambios entre sí. Es posible que los seres humanos vivos y corpóreos, ubicados en la vigilia, intercambien algo con esas almas que se presentan con la apariencia de cuerpos que no son verdaderos cuerpos–los *ch'ujlelob* de los muertos-, con los brujos cuando se encuentran en su fase de transformación en nagual, o incluso con los dueños cuando se los encuentran frente a frente, al interior de una cueva. Existen numerosos relatos que dan cuenta del peligro máximo al que se expone una persona cuando intercambia algo con ellos.

Me refiero al intercambio de palabras: cuando una persona encuentra en su camino el alma de un muerto²⁵⁵ es posible que ésta lo interpele, y si la persona le responde es prácticamente un hecho que morirá. Como me contó una muchacha:

²⁵⁴ Durante el tiempo que permanecí en Calakmul nunca tuve la oportunidad de ver un ritual de brujería, tampoco hubo alguien que aceptara haber participado de alguno, sólo en algunas sesiones curativas el especialista llegó a preguntar al paciente y a su familia si deseaban devolver el mal a quien se los había ocasionado, para lo cual tendrían que llevar velas negras la siguiente sesión para ser utilizadas con ese objetivo. También una noche de regreso a casa, en un solar junto a la carretera, vimos a un hombre que estaba hincado en una esquina de su solar y parecía estar rezando; ante ello mis acompañantes choles me dijeron sin dudar que ese hombre estaba haciendo brujería. Sin embargo, Holland manifiesta que él fue testigo de algunas ceremonias de brujería, las cuales eran realizadas con la presencia de toda la familia, e incluso agrega un rezo en tzotzil traducido al español donde el “hechicero” pide que la víctima sea atacada por la enfermedad (1978: 137-139).

²⁵⁵ Esto puede suceder principalmente durante el tiempo de la fiesta *k'in sanctio*, aunque también puede suceder el algún otro momento. Figuerola (2010) plantea algo similar.

“Andaba caminando en la noche con Matilde, una amiga de la escuela, y escuchamos que nos hablaban. Luego vimos que era la señora que vivía en la casa de junto, una viejita así... aunque en seguida no sé por qué nos dio miedo y echamos a correr muy asustadas. Al otro día escuchamos que esa señora había muerto esa noche, ¿te imaginas? Lo bueno que no le contestamos, si no, nos hubiéramos muerto también, sí, hubiéramos muerto nosotras también”

También cuando se intercambia comida, dinero, oro, o también el poder para volverse brujo, que da el poder de hacer daño a los demás.

“Un señor me platicaba que un día se perdió en el monte, y así bien perdido que estaba llegó a una cueva. ¡Ahí adentro estaba lleno de comida, de oro, de ropas así riquísimas, de todo había ahí! El dueño le dijo a ese señor que podía comer lo que quisiera, que comiera de todo, puerco, pavo, pollo, res, todo así estaba servido. Pero el hombre luego se dio cuenta que no tenía que agarrar nada, que no podía comer o ya no iba a poder salir de ahí, luego se iba a quedar ahí para siempre, ya no iba a poder regresar a su casa”

También sucede cuando hay un encuentro sexual con el *wäy* de una mujer que es *ajal*. Por lo general, lo que el ser humano puede intercambiar es su propia vida haciendo que su *ch'ujlel* se quede atrapado en las propiedades del dueño. Una vez que se ha sellado el pacto a través del intercambio recíproco, lo que sobreviene por lo general es la muerte de la persona, de algún familiar cercano, o incluso de sus animales.

Si alguien llega a comer lo que ofrece el dueño, inmediatamente adquiere las propiedades de él y de su mundo, por lo cual no lo puede abandonar nunca más. La palabra también fecunda de la misma manera, transformando la naturaleza de la persona, por lo cual una vez que ha respondido a un muerto o a un dueño que se ha encontrado en el camino, ya no puede continuar en el mundo de la misma manera, por lo que muere. Por lo general las historias no continúan, no se sabe si la persona llevará una vida paralela adentro del otro ámbito, y en qué condiciones sucedería ésta, sólo en un par de ocasiones me comentaron que el alma de la persona quedaría atrapada en la cueva y se convertiría en esclava del dueño. Lo que queda claro es que para el resto de los seres humanos aquella persona ha dejado de existir como la conocieron, ha muerto para su mundo, y en lo sucesivo formará parte de otra cosa.

Otra forma de realizar intercambios es a través de las esencias de ciertos elementos, es decir, a través de ciertos aromas fuertes producidos por ciertas especies vegetales. El establecimiento de relaciones significa la comunicación entre distintas entidades, lo cual no implica necesariamente de que éstas sean cordiales, puesto que las fuertes esencias pueden ser utilizadas también para lograr que las entidades que producen daño se retiren del entorno inmediato de las personas. Es en este sentido como suele ser utilizado el tabaco (*k'ujts*), el ajo (*axux*) y el *almís*,²⁵⁶ pues las personas acostumbran utilizar su fuerte aroma antes de dormir, ya sea untado en el cuerpo a través de alguna solución preparada con anterioridad en la que estos elementos han sido curtidos en trago, o fumando tabaco, con el fin de ahuyentar los *wäy* de los brujos, y también alejar los malos sueños a través de los cuales se llegan a hacer presentes y actúan dañando al soñante.²⁵⁷ Junto con los brujos y los malos sueños, fumar tabaco también provoca que las culebras no se acerquen al solar, por lo cual suele ser una actividad desarrollada con frecuencia especialmente durante la noche, poco antes de dormir.

Para concluir, retomo la reflexión que hace Lupo, respecto a la relación que establecen los nahuas con las entidades no humanas, la cual considera que “es de orden utilitario”, pues está dirigida a “conocer, prevenir, conjurar, contrastar, secundar, solicitar, o directamente controlar la voluntad y la iniciativa de las fuerzas y entidades extrahumanas”. Las actividades rituales humanas están dirigidas en buena medida a saciar el apetito natural que tienen dichas entidades, especialmente la tierra, quien al desarrollar la “incansable obra del sustento” sufre de pérdida de energía que desencadena “violentos y peligrosos apetitos, los cuales está dispuesta a satisfacer independientemente de toda consideración ética, con los despojos corporales de todos los seres vivos, que incorpora a su metabolismo como si se tratara de un verdadero proceso digestivo, además, dirige su propia ‘hambre’ contra los componentes espirituales de estos últimos, los que está dispuesta a capturar y a engullir” (2001: 366-370). Los choles no pierden de vista la ambivalencia de los dueños, pues dan el sustento para la vida pero también la consumen en última instancia. Además de las acciones depredadoras de los naguales, los dueños siempre se encuentran al final de la cadena como

²⁵⁶ Se trata de una planta con pequeñas flores blancas que son utilizadas por su intenso y peculiar aroma.

²⁵⁷ Figuerola (2010) menciona que los cancuqueros utilizan hojas de *sitit*, *payte'* y *axux* como repelentes olfativos para espantar a los *lab* durante los velorios, pues estas entidades “tratarán de sustraerle el *ch'ulel* al cadáver para devorarlo” (idem: 61).

beneficiarios ante la muerte de una persona, pues la tierra siempre termina consumiéndola. Precisamente todos los rituales incorporan como un elemento fundamental el ofrecimiento de regalos a la espera de que sean aceptados como medio para intercambiarlos por el alma que ha sido atrapada y/o por el cuerpo de la persona que desean ingerir próximamente.

Es así como nos encontramos ahora en el umbral del estudio de los procesos rituales. En el siguiente capítulo desarrollaré el tema de los especialistas encargados de tratar los malestares a través de procesos rituales, aunque también se incluye al médico pues proporciona un camino alternativo que se relaciona directamente con los otros especialistas. El capítulo 12 tratará específicamente sobre los procedimientos y el papel que desarrolla el curandero en la búsqueda de la cura para las personas.

11. ESPECIALISTAS EN EL TRATAMIENTO DE LAS ENFERMEDADES. CON QUIÉN ACUDIR.

Para comenzar este apartado quiero incluir una discusión sobre la importancia que tienen las creencias de los usuarios respecto al poder que encarnan los distintos especialistas en el desarrollo de los procedimientos terapéuticos. Se trata de un poder que cada persona le puede otorgar o no a un especialista, en la medida en que cree que tiene o no sentido lo que hace. Este elemento de creencia y de poder incide en primera instancia en el hecho de que una persona decida acudir -o no- con alguno cuando tiene cierto tipo de problema, y en segunda instancia en el hecho de que pueda obtener –o no- los resultados esperados. La creencia no garantiza que un procedimiento funcione; sin embargo, sí llega a incidir en las explicaciones que proporciona una persona respecto a su proceso de recuperación; también determina el tipo de recursos que utilizará para intentar resolver su problema, moviendo el rango de opciones hacia cierto especialista o hacia otro –aumentándolo o restringiéndolo, decidiendo acudir con varios de ellos o sólo con alguno, o actuando estratégicamente, dependiendo del problema que afronte-, y redundando en que alguien realice un procedimiento terapéutico tal como es indicado por el especialista, o que decida sabotearlo de alguna manera. Es decir, incide en la toma de decisiones y en las interpretaciones que se realizan de lo que sucede a partir de ahí. En este asunto se mezclan preferencias personales e interpretaciones colectivas, por lo que es común encontrar divergencias importantes entre las personas de la comunidad e incluso dentro de los miembros de una misma familia.

Cuando alguien tiene algún malestar, un elemento importante para definir con qué especialista habrá de acudir es distinguir si se considera que ha sido afectado el *ch'ujlel* de la persona, en cuyo caso se acudiría con un curandero –*xwujtijel*- o con un espiritista; cuando no ha sido así, se acude con un médico, con un huesero o una partera, dependiendo de dónde se ubique el malestar; aunque si se tienen dudas se puede consultar con un adivino.

Manca (1994) plantea la presencia de diversos especialistas relacionados con los procesos de recuperación de la salud en la zona chol de Chiapas, los cuales incluyen al culebrero (especialista en curar mordeduras de serpientes venenosas), el huesero, el yerbatero (especialista en curar enfermedades “naturales” que se curan con el uso de yerbas), la partera

y el curandero (es el único que trabaja los aspectos sobrenaturales de la enfermedad a través de rituales). En Calakmul el trabajo de las parteras está en proceso de desaparición pues muy pocas han sido certificadas por la Secretaría de Salud; de las pocas que lo han sido, en su mayoría son mestizas. También son muy pocos los hueseros y sobadores; de los que pude conocer, ninguno es chol; uno está en Xpuhil y dos están en Nicolás Bravo. No encontré a ningún especialista culebrero; sin embargo, mucha gente sabe que existe una planta muy amarga llamada “contrahierba” cuya ingesta es efectiva para detener el avance del veneno de la serpiente en el cuerpo de la víctima. Por otra parte, entre los especialistas rituales identifiqué al curandero, quien conoce muy bien el manejo de las hierbas; también al espiritista y al adivino.

La decisión de con qué especialista acudir es un asunto que suele discutirse fuertemente al interior de las familias, ya que tiene muchas implicaciones. Acudir con un curandero implica que se piensa que el enfermo está siendo objeto de maldad por parte de algún enemigo el cual ha hecho rituales nocturnos, donde le pide a los *yum* que se apoderen del *ch’ujlel* de la persona, con el fin de matarla para comerla.²⁵⁸ Se trata de una situación grave y complicada para el círculo de relaciones que tienen los miembros de la familia, ya que habla del conflicto latente entre los miembros de la comunidad y de la desconfianza que se genera entre los mismos. Existen algunas personas que están más vinculadas con la interpretación tradicional de las enfermedades, por lo que su primera opción es acudir con el curandero de su confianza en el que creen ciegamente; en algunos casos puede indicarles que también el enfermo requiere de la consulta a un médico.

Algunas personas acuden con el médico únicamente a observación expresa del especialista ritual, de lo contrario no lo harían, ya que suelen sujetarse por completo a sus indicaciones y al tratamiento que recomienda, aunque su duración sea sumamente prolongada. Por otro lado, existen otras personas que consideran como primera opción acudir con el médico, y cuando él no logra resolver el problema con los estudios que pide o con la medicina que

²⁵⁸ La otra posibilidad es que la persona esté siendo castigada por los dueños, aunque normalmente no se considera como la primera opción, sino que suele aparecer hasta que el especialista hace su diagnóstico. Pienso que esto puede deberse a que la gente no suele ser autocrítica de su conducta y prefiere pensar que son otras personas quienes le están haciendo daño, así se puede percibir como víctima y no como culpable. Observé un caso donde el curandero diagnosticó que la grave enfermedad de una mujer provenía de un castigo, pues ella había regalado a su hijo y además se prostituía. El curandero dijo que ella misma “se había vendido”, es decir, había vendido su alma para que la atrapara la bendita tierra; sin embargo, la madre de la mujer siempre pensó que su mal era producto de brujería, y cuando murió su hija culpó al curandero de no haberla querido curar realmente.

prescribe, eso les indica que la enfermedad está siendo producida por brujería, por lo cual acuden con otro especialista.

Otro grupo de personas que pertenecen a religiones protestantes, como la Pentecostés, Sabática o Adventista utilizan como tratamiento los rezos y cantos encabezados por el pastor de su comunidad religiosa, los cuales idealmente deberían fungir como único tratamiento para sanar a los enfermos, aunque los creyentes combinan los métodos curativos con la consulta al médico y al curandero, dependiendo del devenir del padecimiento.

En cuanto a la consulta con los curanderos es importante considerar que dada su posición ambivalente, todos ellos cuentan con personas que confían en sus poderes para curar, pero también con detractores que consideran que sus enfermedades han sido provocadas por ese curandero en particular. Durante los procesos curativos es común que el curandero que está tratando a un enfermo le diga a éste que la persona que está ocasionando su mal es otro curandero, por lo que le puede llegar a referir su nombre. Es así como algunas personas nunca acuden con ciertos especialistas pues consideran que les han hecho daño en el pasado y no confían en ellos.

Para elegir el camino hacia la curación también interviene el tema del dinero, ya que algunos especialistas cobran mucho por sus servicios y el costo sube por los gastos que se derivan del tratamiento. En el caso de los médicos, el costo se eleva cuando tienen que consultar con un profesional en la cabecera municipal, pues la clínica de la localidad temporalmente no cuenta con uno, también cuando se tienen que comprar medicinas que no hay en la clínica del ejido, cuando realizan estudios de laboratorio, o incluso por tener que desplazarse de la comunidad a la cabecera y de regreso para realizar todos estos procedimientos. Por otro lado, cuando la persona debe permanecer internada en el hospital de Xpuhil, los familiares deben estar pendientes de la comida del paciente ya que el hospital no la proporciona; esta situación sube los costos, pues diariamente debe acudir alguien de la familia para llevarle la comida.

En el caso de los curanderos, éstos suelen requerir algunos insumos que resultan costosos, como varios litros de aguardiente, además de uno o varios pollos y dependiendo de la enfermedad de que se trate también pueden requerir algún otro animal; por lo menos el pollo suele ser cocinado en caldo y consumido durante el mismo procedimiento curativo, pero se necesitan algunos otros insumos para la preparación, además de refresco y tortillas, veladoras

e incienso. También se suele dar un regalo sea en efectivo o en especie al curandero como compensación por su trabajo.

Algunas personas consideran que cuando una persona sabe curar realmente no cobra demasiado por su trabajo, y más bien desconfían de quienes ofrecen sus servicios a costos elevados, pues piensan que sólo están interesados en el dinero. Para otras es al revés, que les pidan dinero por un tratamiento, puede significar que la persona sabe del valor de lo que ofrece; por lo tanto, los pacientes piensan que son muy efectivos sus remedios y están dispuestos a pagarlos. Finalmente, la falta de dinero es una realidad en las comunidades choles, y no siempre se puede pagar un tratamiento aunque se considere la mejor opción. Las diferentes posiciones chocan al interior de las familias llegando en algunos casos a discusiones muy fuertes; llega a suceder que mientras una persona piensa que algún especialista está robando a su familiar dándole remedios muy caros que no sirven para nada, el otro piensa que el curandero con el que su familiar asiste es el causante de su enfermedad, porque le ha hecho brujería. Aunque también llega a suceder que las familias no tienen suficiente dinero para pagar ni siquiera el vehículo que los conducirá con el especialista, por lo que optan por permanecer en sus casas, en algunos casos sólo esperando la muerte.

Para tomar la decisión de con quién acudir, se deben haber interpretado y discutido en primera instancia los signos que debieron haber estado apareciendo durante la vida cotidiana de las personas; algunos se relacionan más claramente con algunas causas o con algunas enfermedades, siguiendo una lógica que será descrita posteriormente cuando se aborden aquellas que tratan los curanderos y los rituales que utilizan para su curación. La gente tiene un amplio conocimiento sobre el tema de las enfermedades, y es muy probable que ellos mismos lleguen a plantearse hipótesis con un alto grado de certeza sobre la enfermedad que tiene la persona que consulta, incluso sobre los elementos que serán utilizados durante el ritual y los rezos que serán recitados por el curandero.

A continuación se caracterizará el ámbito de acción de los diversos especialistas con los que pueden llegar a acudir los choles cuando aparece alguna dificultad.

11.1 El “adivino”. *Yubin lak yum Dios*, “el que escucha a nuestro señor Dios” o *pejkan cajita*, “el que habla con la cajita”.

A pesar del conocimiento que la gente suele tener respecto del tema de las enfermedades, numerosos factores intervienen todo el tiempo en la vida cotidiana de la gente, generando mucha ambigüedad. Como se ha mencionado, la gente sabe que existen muchas personas que actúan agazapadas sin mostrar sus intenciones, o puede suceder que alguien tenga muchos enemigos, además de que no es tan fácil identificar si se trata de un problema con algún dueño, con un brujo, de alguna situación no intencional o de un desbalance térmico, también es posible que la gente no tenga claridad respecto de cuales son los signos que debería tomar en cuenta y la forma como debería interpretarlos, etc. Es por ello que algunas personas consideran que se requiere consultar con un especialista que indique de qué problemática se trata.

Para determinarlo, existen personas que tienen una cajita de madera donde se encuentra la imagen de San Miguel al cual consultan cuando llega alguna persona requiriendo sus servicios. Los choles nombran a este especialista como *yubin lak yum Dios*, lo cual significa literalmente “que escucha o siente a nuestro señor Dios”, o *pejkan cajita* –el que habla con la cajita-. Estos especialistas tienen el poder para comunicarse directamente con el santo, a quien le explican lo que llegan a consultarle las personas, y posteriormente comunican a éstas la respuesta que ha dado a sus dudas o planteamientos.²⁵⁹ La gente sabe que este especialista puede llegar a saberlo todo sobre una enfermedad, pues el santo le puede comunicar todos los pormenores que incluyen desde saber si se trata de una enfermedad que puede curar el doctor o si fue producida por maldad o por la acción de un dueño, el nombre de la persona que está pagando para que otro haga brujería, el nombre del brujo que directamente está haciendo el daño, los vehículos de los que se vale –como la comida, los sueños, algún objeto, etc.-, el nombre de la enfermedad, los remedios que necesita utilizar para curarse, incluso, en algunos casos, llega a recomendar el nombre de algún curandero que es capaz de retirar el daño. Sin embargo, esta persona no puede llevar a cabo el ritual para curar a la persona, sus acciones se limitan a la transmisión verbal de aquello que le comunicó el santo y a la recomendación de alguien para que lo lleve a cabo.

²⁵⁹ La persona que consulta puede escuchar las palabras del adivino cuando le narra al santo los dilemas, dudas o preguntas, pero no puede escuchar la respuesta directa del santo, ésta sólo es escuchada por el adivino, quien se la comunica posteriormente a la persona.

En las sesiones de consulta es posible que una persona plantee los signos y síntomas que ha advertido en todos los miembros de su familia,²⁶⁰ indicándole cuáles han sido sus sueños, con qué persona de la comunidad ha tenido conflictos y de qué tipo han sido, cuáles son los chismes que se dicen de ella, sus síntomas corporales, su estado de ánimo, entre otros. El especialista irá refiriendo al santo todo lo que el consultante le está comentando, iniciando con la fórmula “San Miguelito...”, diciéndolo con un tono peculiar, acto seguido comienza a narrarle lo que le describe y le pregunta el consultante. Después el especialista irá compartiendo lo que respondió el santo, aunque en ocasiones lo hará de manera muy ambigua ya que es posible que no se quiera comprometer anunciando todo lo que sabe pues considera que el consultante podría actuar con violencia contra quienes resulten responsables de sus males y de los de su familia.²⁶¹ En alguna ocasión en la que estuve presente, el especialista llegó a ser ambiguo sobre si el mal era producido por brujería o por un motivo “natural”, declarando que conocía que el consultante era una persona que reaccionaba con violencia y no quería producir conflictos mayores; sin embargo, esa misma respuesta que esperaba “no comprometerse” apuntaba claramente hacia el accionar de un brujo. Al igual que como sucede con el resto de los especialistas, algunas personas confían ciegamente en la palabra de los adivinos, mientras que hay otras que desconfían de ellos pues piensan que puede utilizar su enorme poder y conocimiento de forma deshonesto o, por lo menos, atendiendo a intereses poco claros.

Estos especialistas también pueden ayudar a localizar objetos perdidos, animales o personas que han desaparecido sin dejar rastro. Para ello se lleva a cabo el mismo procedimiento donde el consultante procede a dar información al especialista, le da ciertos elementos de contexto, quien los refiere a San Miguelito, el cual responde claramente, “en voz alta”, aunque su voz únicamente puede ser escuchada por el especialista. Es importante hacer notar que cuando los consultantes refieren cómo ha sido la consulta, manifiestan que no han

²⁶⁰ No se requiere la presencia física de todas las personas sobre las que se quiere saber algo. Me tocó ver el caso donde una madre le preguntaba al especialista sobre diversos asuntos relacionados con todos sus hijos, los cuales no estaban presentes, y recibió respuesta a todas sus preguntas.

²⁶¹ Silver (1966) refiere sobre los zinacantecos, que el enfermo se acercaba al altar donde se encontraba el cofre con la imagen del santo parlante (*riox xk'opoh* –“dios que habla”- o *kuxul riox* –“dios viviente”-), y se dirigía a éste para explicarle sus síntomas. Los informantes indicaban que se escuchaba entonces una voz de la caja, que explicaba cual debía ser la curación, aunque también era posible que se diera “un sistema de golpes” que debían ser interpretados por el dueño de la cajita (Silver, op. cit.: 469). Por su parte, Page Pliego (2002: 156-157) menciona que estas cajitas albergan a diversos santos, santas, apóstoles y *ch'ulel* de muertos a quienes se les puede pedir que hagan daño.

comunicado grandes indicios al especialista sobre su problemática, señalan que fue el santo quien mencionó detalles muy específicos, lo que los convence de su poder.

Sucede con frecuencia que las personas acudan con diversos especialistas de manera paralela, posiblemente con un médico y un adivino. Su interés es asegurarse de que el remedio que está dando el médico será suficiente para resolver la problemática y que no hay otro problema más de fondo que se refiera a la intervención de algún brujo o de un dueño.

11.2 Los *tatuchob*.

Otros especialistas involucrados con el tema de la medicina son los *tatuchob*, quienes por lo general son ancianos u hombres mayores, aunque desde hace algunos años se han involucrado en dicho encargo personas más jóvenes,²⁶² ya que muchos ejidos no contaban con ancianos que estuvieran interesados en formar parte de ese selecto grupo; esto ha sido posible debido a que se trata de un encargo que es susceptible de aprenderse en tanto existe la disposición de alguien más que desea enseñar, no se considera como un don que viene desde el nacimiento. Ellos encabezan el ritual *otsan nichim* –literalmente significa “meter vela”, aunque también se refieren a él como “meter promesa”-, el cual es realizado en diversos contextos, uno de los cuales puede ser de forma paralela al tiempo en que el curandero lleva a cabo las sesiones de tratamiento de alguna enfermedad, ya que es común que se prolonguen durante varios días, semanas o incluso meses, dependiendo principalmente de la evolución del paciente, aunque hay algunos procedimientos que tienen establecido cierto número mínimo de sesiones. El objetivo de estas acciones simultáneas es potenciar el diálogo con los seres sobrenaturales, ya que el *tatuch* tiene el poder para dirigir sus rezos a los dueños, al Señor de Tila, a Dios, a la Virgen o a San Miguelito, y ser escuchado. En situaciones críticas, el curandero puede sugerirle al paciente, o a su familia, que busquen a un *tatuch* para que meta promesas en varias ocasiones, con el fin de darle más fuerza al procedimiento de intercambio con los seres sobrenaturales que están interviniendo en la enfermedad de la persona.

²⁶² Actualmente la mayoría de los ejidos que cuenta con importante población chol tiene también uno o varios *tatuchob*, de los cuales algunos de ellos son hombres de mediana edad, y sólo hay una mujer.

El ritual comienza cuando los ancianos prenden una o varias velas frente al altar de la iglesia,²⁶³ las ensalman con incienso y derraman trago en la tierra como ofrenda; posteriormente despliegan rezos dirigidos a *Lak yum Dios* –“nuestro señor Dios”-, *lak ch’uj tat*, a *lak ch’uj ña* o al *Señor de Tila*. Los rezos están formulados en palabras sencillas donde le piden al Señor que vea a sus hijos, que los ayude –*k’el awalobilob, k’oltañonla*-, que les mande bendiciones.²⁶⁴

Existen diversos contextos donde los *tatuchob* participan en esta ceremonia, en algunas ocasiones se trata de fiestas comunitarias y en otras de espacios más íntimos, dependiendo de la situación en la que son requeridos. De cualquier manera, el procedimiento es similar, pues ellos escuchan las necesidades de la gente y después se dirigen a los seres sobrenaturales para hacerles peticiones específicas, es así como al rezar van diciendo los nombres de las diferentes personas que esperan ser beneficiadas, refiriendo su ubicación, su actividad, su problemática particular, nombrando a sus hijos, a su esposa, a sus padres, a sus hermanos, su preocupación por los perros, por los pavos, los pollos, los cochinos, la siembra de maíz, de frijol, de chayote, de calabaza, de chile; su preocupación porque no tiren maldad en el solar o en el camino de la persona, porque no les sobrevenga alguna enfermedad enviada por sus enemigos –*contras*-, porque no tengan malos sueños; porque haya lluvia suficiente durante el periodo de siembra y no demasiada que anegue sus incipientes sembradíos, porque no caigan plagas, porque no encuentren serpientes en su camino, porque encuentren animales cuando salen a cazar, porque no llegue un huracán o un mal viento que destruya su cosecha, entre otros. O peticiones específicas respecto de la situación de salud de la persona, pidiendo que le sea permitido continuar con su vida, que le sea devuelto su *ch’ujlel*, etc.

Este ritual puede ser llevado a cabo durante todo el año, dependiendo de la dificultad específica que lo convoque en el ámbito doméstico: especialmente se hace al comenzar el año para encomendar las actividades y la salud de las personas, aunque también cuando se padece alguna enfermedad grave, cuando hay escasez continua de presas durante la cacería, cuando se tiene algún encuentro con la corporeidad de alguno de los seres ya mencionados, o cuando se aprecian fuertes desórdenes en el solar -como la muerte de muchos de sus

²⁶³ Se piensa que el tamaño de las velas está en relación directa con el beneficio que se obtendrá, es decir, también está en relación directa con el monto de la inversión económica. Para el ritual se requiere de una vela que se ofrenda frente al altar, y de otra que es sostenida por la persona que hace las peticiones mientras establece comunicación con el *tatuch* y éste con Dios y el Señor de Tila.

²⁶⁴ “Ve a tus hijos, ayúdanos... *ak’eñonla bendición*”.

animales o la presencia continua de serpientes o búhos-; para lo cual se prenden velas en la iglesia, en el solar o rancho de los involucrados. Sin embargo, en lo que se refiere a lo colectivo el tiempo privilegiado para llevarlo a cabo es durante las fiestas *-k'ĩñijelob-*, las cuales se efectúan en distintos ejidos dependiendo del santo patrono de cada uno, donde son invitados los viejitos del resto de las comunidades, quienes puntualmente llegan a encabezar la celebración desde antes del amanecer, y en ocasiones regresan a sus comunidades a realizar la fiesta ahí. El calendario festivo es el siguiente: el Señor de Tila, quince de enero; la Virgen de la Candelaria, dos de febrero; San José, 19 de marzo; la Santa Cruz, tres de mayo; la Virgen del Carmen, 16 de julio; la presentación de los primeros frutos de la cosecha de maíz *-k'in wajtian-*, septiembre; la Virgen de Guadalupe, doce de diciembre.

Se considera que los *tatuchob* son personas con poder debido a su encargo, a que pueden comunicarse directamente con el ámbito sobrenatural e interceder por las personas; también debido a eso se considera que pueden ser víctimas de la brujería, posiblemente por envidia de su posición, lo cual puede derivar en enfermedades, tanto para sí mismos como para sus familiares cercanos, siguiendo el principio de que el mal sería derivado a alguien físicamente cercano pero más indefenso. Aunque también en la vida cotidiana de la comunidad, ellos juegan el papel de transmisores del conocimiento antiguo de su pueblo, representando y sintetizando en su investidura los valores y conductas que han sido legitimados como deseables o adecuados al interior de su cultura a través del tiempo. Mucha gente los busca cotidianamente para diferentes asuntos, pues necesita meter promesas durante todo el año, no sólo en el contexto de las fiestas regionales choles relacionadas con la visita al Santuario del Señor de Tila –el quince de enero y el tres de mayo-.

En diferentes contextos, ellos se convierten en voces que intentan ir regulando la conducta social de la comunidad, emitiendo juicios claros y directos sobre las acciones erradas de algunas personas, las cuales son erigidas como ejemplos de lo que no debe ser realizado para no atraer el castigo de Dios. Asimismo, cuando son requeridos para meter una promesa en la iglesia y consideran que la petición no es legítima, es decir, que la persona que lo solicita no es merecedora de dicho beneficio, se niegan a acudir y ofrecerle su ayuda, aunque se trate de una persona sumamente enferma y en peligro de muerte. En particular se enfocan a castigar a las personas que se han convertido al protestantismo, y en sus argumentos suelen invocar los recuerdos de cuando los nuevos protestantes se burlaban de los rituales católicos diciendo

que eran del Diablo, señalando cómo es que en ese momento de gran problema buscan la ayuda de los *tatuchob* para que intercedan por ellos a través de sus rezos, cuando tiene años que no se han arrepentido por sus acciones y no han renovado su fe católica.

En particular esto sucedió durante la enfermedad de Adriana, una mujer que se puso sumamente grave en cuestión de unas cuantas semanas.²⁶⁵ Ella pertenece a una familia muy conflictiva que se convirtió al protestantismo hace años intentando cambiar su camino y dejar el alcohol que había sido desencadenante de muchos de sus problemas. Durante años, los miembros de dicho núcleo familiar se encargaron de burlarse de las prácticas religiosas de los católicos. En particular, Adriana y su hermana Martha se burlaron de mucha gente llamándola “india” en un sentido peyorativo, presumiendo que ellas sí habían tenido la posibilidad de salir de su comunidad, habían vivido en varias ciudades, vestían bien, tenían dinero y hablaban bien el español. Es decir, hacían una crítica e intentaban deslindarse de los rasgos característicos del “nosotros” chol en oposición clara con el *kaxlán*,²⁶⁶ quien los ha discriminado durante siglos. Es decir, esta familia contribuyó a plantear uno de los más graves conflictos que ha tenido el grupo tradicional católico para sostenerse al interior de la comunidad.

Cuando Adriana enfermó, sus padres buscaron ayuda con un curandero, quien aceptó comenzar a tratarla. Pronto, al ver la gravedad de la enfermedad, les recomendó que buscaran la ayuda de algún *tatuch* para que metiera promesas en la iglesia, y con sus rezos contribuyera al tratamiento. Cuando fueron a buscar al *tatuch* don Isidro, él se negó a participar y también se negó a proporcionarle una hierba necesaria para el ritual que su compadre el curandero estaba realizando en la casa de la enferma. Luego de un tiempo, Adriana murió. Cuando don Isidro era requerido para participar en otros contextos rituales con otras personas, llegué a escuchar que argumentaba con mucha dureza y enojo sobre la situación de Adriana, planteándola como ejemplo de lo que puede sucederle a las personas que atentan contra lo que dice la tradición y que utilizan a Dios según su conveniencia. Él planteaba que la muerte de esa mujer había sido un castigo de Dios, quien no había estado de acuerdo con la forma en que ella y su familia actuaron a través de los años. De alguna

²⁶⁵ Sobre ella y su situación de enfermedad ya se ha hablado en el capítulo 8, sobre la Persona chol.

²⁶⁶ Con esta palabra se nombra a una de las principales alteridades en el mundo chol, el *kaxlán* o mestizo. Con ese nombre se refiere a las personas que hablan castilla, español. Esta problemática se encuentra planteada en Rodríguez, 2007.

manera, don Isidro justificaba así, indirectamente, su decisión de no contribuir a la cura de Adriana. La gente que lo estaba escuchando estaba de acuerdo con él, y pronto escuché cómo hacían propio ese discurso y lo reproducían en otros espacios.

También algunas personas me comentaron que varios años antes la gente de la comunidad solía pedir a los *tatuchob* que hicieran daño a sus enemigos; como ellos saben hablar con Dios y con los dueños, así como les pueden pedir que ayuden a las personas, también les pueden pedir que les hagan daño. No obstante, me comentaron que eso dejó de suceder porque los ancianos se dieron cuenta de que estaban siendo engañados por las personas, ya que éstas llegaban y les contaban historias que no siempre eran ciertas, les decían que alguien les había hecho daño injustamente y les pedían que los ayudaran a devolverles el daño, lo cual hacían los viejitos. No tuve posibilidad de saber si es verdad que los ancianos ya no realizan este tipo de rituales enfocados a causar daño; sin embargo, lo que sí pude identificar es que existen sospechas de que ellos son “sombra”, es decir, tienen nagual, lo que implicaría que son brujos. Al respecto me comentaban que es algo que se nota en la persona, por la forma de mirar, de sonreír, medio maliciosamente; también alguien me comentó que en algunos momentos había visto que uno de los ancianos tenía cuatro ojos, le pregunté cómo era eso y no me supo explicar.

Manca (1994) menciona respecto al municipio de Tila, en Chiapas, que estos ancianos también pueden operar como “habla tierra” o “habla cerro”, son el brazo derecho de los curanderos pues rezan antes de que comience el tratamiento además de que preparan el “repuesto” o *k'exol*, que es la ofrenda que se espera intercambiar por el *ch'ujlel* que ha sido atrapada por el dueño. Considero que dichas actividades se encuentran en retirada o por lo menos suspendidas entre los *tatuchob* a los que tuve oportunidad de conocer, pues son realizadas principalmente por los curanderos; sólo identifiqué que ocasionalmente tenían la función de rezar dentro de los procesos curativos.

Por su parte, Morales Bermúdez (1984) menciona respecto a Tumbalá que los *tatuchob* o *mojtomaj* tienen un papel importante en los ámbitos político y religioso, pues llevan a cabo la función de jueces frente a delitos comunitarios, sus opiniones son respetadas y tomadas en cuenta para tomar decisiones sobre las problemáticas de sus poblaciones; plantean cuándo iniciar el ciclo agrícola o proponen candidatos para ocupar los cargos de las mayordomías. Por su parte, la situación en Calakmul es distinta, ya que han desaparecido las mayordomías

y los delitos comunitarios se abordan desde las autoridades ejidales o municipales. En general, considero que la influencia de los *tatuchob* se puede apreciar en el ámbito religioso, mas no en el político, ya que ellos lideran la organización y ejecución de las principales fiestas que se llevan a cabo a nivel regional, pues participan en una celebración masiva integrantes católicos de diversos ejidos.

11.2.1 Situaciones en las que se prende una vela.

Existen diversas ocasiones en las que se recomienda prender una vela en el altar; algunas personas lo hacen de manera independiente mientras que otras piden el auxilio del *tatuch*; en algunas ocasiones el ritual se realiza en el altar familiar, en otras en la iglesia. Algunas de las situaciones detectadas son las siguientes:

- Para poder atrapar a un búho que está rondando el solar se necesita primero prender una vela en la iglesia, es decir, meter una promesa, con la cual se pide a Dios o a los dueños que ayuden para poder matarlo y evitar así que se realice el daño que este animal puede provocar.
- En una ocasión desapareció una muchacha y nadie sabía su paradero. El abuelo de la muchacha prendió una vela en el altar de su casa pidiendo que apareciera y que no le hubiera pasado algo malo.
- Cuando un hombre o un animal desaparecen y se teme que estén atrapados en una cueva, los viejitos rezan y meten su promesa para que el *yum* los deje salir.
- Antes de comenzar la construcción de una casa y antes de cortar la madera que se utilizará en la casa.
- Antes de salir de cacería, prender una vela en el altar familiar y hacer un breve rezo a través del cual se le pida permiso a Dios para cazar, explicándole que necesita comida para su familia, por lo que le pide que le permita encontrar algún animal.²⁶⁷
- En una ocasión, una niña pequeña no quería comer, sus padres pensaban que podría estar enfermando de espanto. Prendieron una vela en la iglesia con la ayuda de un *tatuch*.
- Para curar el solar. Es una actividad que pueden realizar tanto los curanderos como los *tatuchob*, aunque quien diagnostica lo que se requiere puede ser cualquiera de ellos o también el adivino. Ellos escuchan el tipo de problema que están padeciendo, qué es lo que

²⁶⁷ Aunque también un hombre me comentó que es erróneo meter promesa antes de salir a cazar, pues al hacerlo se pone en alerta al dueño del monte, quien esconde a sus animales para que no sean cazados. Él tiene la experiencia de no haber encontrado animales en el monte luego de haber metido su promesa por este motivo.

han visto en el solar, algún búho, serpientes, otro animal extraño, si han muerto misteriosamente algunos animales del solar, si hay algún enfermo en la familia. Entonces, cuando lo consideran pertinente, sugieren curar el solar. Para eso se le pide al *tatuch* o al curandero que lo realice, el cual debe prender velas, ensalmar con incienso, rezar y ofrecer comida en las cuatro esquinas del solar (caldo de pollo, pozol con cacao, trago y tortillas) y también en el centro.

11.3 El médico.

En cuanto al médico, el rango de acción en el cual consideran que tiene eficacia es limitado. Esto se relaciona de manera importante con los escasos servicios que ofrecen las clínicas que atienden a la gente de las comunidades, en comparación con las posibilidades que actualmente podrían tener siguiendo el desarrollo de la medicina moderna. Existen unas cuantas clínicas de salud dispersas entre los ejidos, de tal forma que un solo médico llega a hacerse cargo alrededor de seis comunidades. En particular, la comunidad El Carmen II, constituye un centro regional ya que cuenta con las instalaciones de una clínica IMSS-Oportunidades; el médico, que reside ahí de lunes a viernes, atiende también las comunidades de Once de Mayo, Unidad y Trabajo, Niños Héroes, La Victoria y San Miguel. Para consultar con el médico se requiere llegar temprano, a la espera del turno; el lunes y el viernes el servicio se restringe cuando el doctor viene de lejos, pues llega tarde el primer día de la semana y se va temprano el último;²⁶⁸ el miércoles, es el día en que visita a las otras comunidades que están bajo su responsabilidad, turnándose los lugares, es así como cada comunidad recibe la visita un miércoles de cada mes y da seguimiento especialmente a los enfermos crónicos de hipertensión y diabetes. Cada doctor establece el horario de atención, posiblemente de ocho a dos, algunos deciden atender también por las tardes y otros avisan a la gente que puede llegar a buscarlo a cualquier hora cuando se trate de una emergencia; esto por lo visto ha sido dejado al arbitrio del médico, por lo que la gente ha tenido que adaptarse a la situación de turno.

²⁶⁸ Con mucha frecuencia hay cambio de médico en la clínica. Son numerosos los médicos y médicas que han pasado por ahí, pero que han permanecido por poco tiempo. La mayoría proviene del estado de Campeche pero de diferentes municipios, por lo que sus familias permanecen en otras ciudades y las van a visitar los fines de semana, saliendo del ejido el viernes temprano y regresando el lunes cuando ya comenzó la jornada de trabajo, por lo que algunos de ellos sólo trabajan tres días en el horario completo dando consulta en la clínica.

El trabajo que llevan a cabo los médicos se restringe por lo general al espacio de la clínica, muy pocas ocasiones deciden hacer visitas a los pacientes en sus casas, son los enfermos quienes Auden a la clínica a consultar al médico; aunque también existen citas periódicas – una vez al mes- que se agendan por el programa Oportunidades, donde se hacen revisiones más rutinarias que especializadas y se siguen programas de detección y tratamiento de personas diabéticas e hipertensas. La restricción del accionar de los médicos al espacio de la clínica les impide llegar a tener una interacción más profunda con las comunidades, por lo que no llegan a saber sobre las problemáticas que enfrentan las personas cotidianamente y que están relacionadas con el tema de la salud; me refiero en particular a las creencias tradicionales que los choles tienen sobre la medicina, donde se presentan ciertos conflictos y síntomas que son interpretados por la gente, generalmente como brujería, dejando al margen la medicina alópata, aunque ésta misma también podría llegar a plantear alguna alternativa para la población.

La mayoría de los médicos interviene sólo cuando la gente les pide ayuda, no cuando hay un problema de salud para el que podrían ofrecer algún tipo de alternativa de tratamiento. En particular llamó mi atención el tema de la salud mental, el cual ha presentado varias situaciones problemáticas durante mi permanencia en la comunidad. Conocí el caso de un hombre con alucinaciones e ideas delirantes que estuvo a punto de ahorcar a su esposa y a su hija, cuando se encontraba en medio de algo parecido a un delirio; finalmente tuvo un paro cardíaco a la mañana siguiente de esos trágicos sucesos. El médico lo acompañó al hospital de Xpuhil, pero murió en el transcurso del camino. De regreso, cuando platiqué con él, le comenté la situación mental de este hombre, que había sido crítica y había puesto en peligro a su familia; me respondió que no tenía idea de que algo así hubiera estado pasando. Naturalmente la gente nunca le comentó nada pues pensaba que le habían hecho brujería, por eso el procedimiento lógico indicaba que lo tenían que llevar con un curandero para que le quitara su mal.

También se presentó otro caso de una mujer de aproximadamente 45 años que desde hace años tiene problemas con su salud mental; tiene alucinaciones auditivas, los días y las noches se los pasa vagando en el pueblo sin importar el frío, el calor asfixiante o la lluvia. Se comenta que esta mujer ha sido violada en varias ocasiones, y que sus familiares no saben cómo tratarla pues se desesperan por su necesidad de vagar y se resienten de su agresividad,

por lo que aunque han intentado mantenerla en casa, sus esfuerzos han sido inútiles y para ello también han llegando incluso a los golpes o a amarrarla. Los diversos médicos han tenido conocimiento de estas situaciones, aunque sólo alguno ha intentado intervenir, llevando el caso hasta el Hospital Psiquiátrico de Campeche, ciudad localizada a seis horas de camino en autobús. Las personas de la comunidad no tienen dinero para estar viajando constantemente hasta allá. En este caso se requería viajar por lo menos cada mes para mantener controlada a la enferma con medicamento, además de que requería que alguien la acompañara, pues ella no puede valerse por sí misma, por lo que los gastos eran considerables.

Estas situaciones son de lo más común entre los habitantes choles de Calakmul, y es posible encontrar casos similares respecto a otros tipos de padecimientos. Existe falta de recursos económicos para el transporte, para los estudios médicos y para las medicinas; falta de conocimiento de las enfermedades que podrían ser tratadas por la medicina alópata; los médicos se ven excedidos en trabajo respecto a los recursos con los que cuentan, principalmente en lo que respecta al tiempo necesario para darles buena calidad de atención. Otro problema grave es la traducción, no sólo del idioma chol al español, sino de las creencias desde la visión del mundo chol a las del mundo occidental de donde proviene la medicina proporcionada por los centros de salud, y viceversa; me refiero no solamente a que los médicos se ven privados de una comprensión de las creencias choles sobre el tema de salud-enfermedad, sino que también la gente tiene un conocimiento muy básico del funcionamiento de la medicina alópata, a nivel de caja negra donde no se tiene comprensión del procedimiento que opera, sino que de la descripción del malestar se pasa directamente a los resultados observables luego de la actividad realizada por el médico, cosa que no ocurre con la medicina tradicional y con la intervención de los especialistas rituales que en ella participan, donde hay una comprensión más clara del funcionamiento de los procedimientos. Asimismo, tradicionalmente ha sido un problema que muchas personas, especialmente las mujeres y los ancianos no sepan hablar español, pues el médico tampoco habla la lengua indígena y resulta difícil entenderse. Esto llega a ser complicado en la descripción de los síntomas corporales, los cuales son construidos desde un marco interpretativo distinto, pues en algunos casos la gente tiene como referente las características fisiológicas y conductuales

de los animales, los cuales constituyen motivos no claramente compatibles con las descripciones que tienen los médicos sobre los síntomas.

Afortunadamente, desde el año 2009 se incorporó como enfermera una mujer del ejido Las Carmelas, al inicio para atender únicamente los fines de semana y posteriormente se quedó como la enfermera de planta. Ella es una persona que ha tenido deseo de aprender, por lo que ha sido formada durante varios años de trabajo voluntario por los médicos que han permanecido en el ejido. Su proceso de aprendizaje ha constituido un viaje de descubrimiento personal que le ha planteado necesariamente un reacomodo de sus creencias. En la medida en que avanza su conocimiento descubre las posibilidades que ofrece la medicina científica e intenta aproximarle sus beneficios a sus compañeros choles y a los mestizos, aunque no siempre obtiene resultados positivos. Uno de los principales conflictos ha sido que su trabajo la ubica en una posición de privilegio y de poder frente al resto de la población del ejido, generando que ésta le muestre su envidia y sus malos deseos, con lo cual ella vive bajo una fuerte presión social que redundaba también en su salud, pues ha habido varios episodios donde se han manifestado intenciones de hacerle brujería,²⁶⁹ ante los cuales ella presenta cuadros de fuerte malestar físico y psicológico, pues ha llegado a percibir presencias de hombres en su casa por las noches que le quieren hacer daño a ella o a sus hijos, además de que recientemente envenenaron al perro que cuidaba su casa, por lo que aumentó su sensación de vulnerabilidad. También he sabido que algunas personas consideran que ella puede llegar a traicionar a la gente chol con los médicos pues sabe demasiado, es decir, no le tienen confianza; aunque otras personas se han visto beneficiadas con su llegada, pues así se comunican más fácilmente con los doctores pues ella les indica los malestares que tiene la población.

Luego de todas estas circunstancias, lo que ha ocurrido es que gran parte de la gente de las comunidades tiene un conocimiento estereotipado de la medicina alópata, pues ya sabe qué tipo de malestares son los que puede llegar a curar cierta medicina que dan los doctores; es por ello que la gente llega a la clínica incluso pidiendo un medicamento específico para curar un malestar específico, sin pensar que este último podría estar ligado con algún cuadro particular más complejo, por lo que el enfermo debería ser revisado por el médico. También

²⁶⁹ En una ocasión tiraron en la puerta de su casa una gallina muerta que había sido pintada de varios colores. Ella no quiso tocar el animal, pero luego se comentaba que varias personas que habían estado cerca de él se habían enfermado.

sucede con frecuencia que la gente no toma los tratamientos completos, es decir, sólo toma unas cuantas pastillas y espera una rápida mejoría; si no sucede así, deciden dejar de tomar la medicina porque piensan que no sirve, y si llega a funcionar es posible que también lo suspendan pronto porque consideran que ya han obtenido el beneficio que esperaban, lo que puede propiciar que las enfermedades tarden en curarse más tiempo del que podría ser, en caso de que se cumpliera con el tratamiento completo, o bien que pronto reincidan.

11.3.1 Algunas relaciones de la medicina con los tratamientos proporcionados por los curanderos.

Los especialistas tradicionales tienen en la actualidad cierto conocimiento de las posibilidades que proporciona la biomedicina, especialmente lo que se refiere al uso de ciertos medicamentos específicos. Sucede con frecuencia que los curanderos o espiritistas incorporan, entre las alternativas que ofrecen a sus pacientes, procedimientos o medicamentos que son utilizados por los médicos, por lo cual llegan a sugerirles visitarlos, o es posible que les receten directamente lo que debe tomar el paciente, especialmente vitaminas, algunas pastillas para el dolor o antibióticos para controlar ciertas infecciones. En algunas ocasiones, los especialistas rituales llegan a ser muy directivos y específicos respecto de lo que los pacientes deben solicitar a los médicos, por lo que cuando ellos acuden a consultarlo le solicitan específicamente lo que el especialista les ha sugerido. Cuando la persona mejora, la totalidad del crédito se le otorga al especialista y no al médico.

En muchas ocasiones, los especialistas rituales son consultados en primer lugar, y dependiendo del malestar pueden indicar a sus pacientes que la enfermedad que padecen contiene elementos que pueden ser tratados por ellos, como el caso de brujería; sin embargo, algunas ocasiones también llegan a mencionar que existe otra parte que sólo puede ser curada por el médico, y los envían con él lo más pronto posible. Algo que está implícito para la gente en este procedimiento es que la medicina científica sólo puede llegar a tener eficacia luego de que ha sido tratado el mal generado por la brujería, pues de no ser así, aun cuando el paciente hubiera tomado el medicamento, no tendría mejoría y no se solucionaría el problema relacionado con el alma.

Como se aprecia, este tipo de situaciones indica que en muchas ocasiones se le otorga más poder a los métodos y conocimientos de los especialistas rituales que a la biomedicina, aun

cuando existe cierta combinación interesante que permite que acepten la efectividad de los métodos médicos. Considero también que en algunas circunstancias, con la mediación de los curanderos, los pacientes otorgan simbólicamente poder a los remedios de la medicina occidental, y en esa medida es que pueden confiar en ella, aunque no por sí sola, ya que sucede con frecuencia que luego de acudir con un médico, los consultantes sienten la necesidad de acudir con un especialista ritual -tal vez un adivino- para que confirme si se trata o no de una situación donde ha intervenido un brujo quien estaría haciendo maldad, en cuyo caso implicaría que no sería suficiente con aplicar los remedios que proporcione el médico, sino que se requeriría la intervención de otro tipo de especialista, alguien que pueda realizar el ritual necesario para retirar el daño implicado en el *ch'ujlel* de la persona, de lo contrario el paciente no sanará.

Por otro lado, es frecuente que los pacientes miren a la biomedicina de forma muy parcial, es decir, sólo como un conjunto de remedios, de medicinas y de estudios de sangre que pueden ayudar a curar a una persona de malestares muy específicos. Esto sucede porque no cuentan con elementos para comprender en qué se basan dichos remedios y estudios, es decir, en una lógica que va mucho más allá de lo inmediato, puesto que se basa en un amplio conocimiento del cuerpo, en siglos de desarrollo de la ciencia, la cual tiene una lógica racionalista basada en la experimentación, esperando tener la posibilidad de demostrar qué procedimiento o sustancia funciona realmente en la cura a partir de sus propiedades intrínsecas. Sin embargo, no resulta sencillo aproximarse a estos principios, ya que se requiere de cierto tiempo de estudio para poder comprenderlos.

11.4 El espiritista.

Hasta donde he podido apreciar, existe cierta familiaridad entre los choles de Calakmul con el tratamiento proporcionado por los espiritistas, ya que han acudido con cierta regularidad a consultarlos desde hace varios años. Existe un espiritista mestizo veracruzano que vive en el ejido Cristóbal Colón, que es muy solicitado por la gente chol de los alrededores; también hay una en Nicolás Bravo y otra en la ciudad de Escárcega, también mestizas. Debido a la actividad que realizan y a la importancia que le otorgan las personas, considero que tiene un lugar paralelo al que ocupa el curandero, ya que es posible que acudan a consultarlos sobre el mismo tipo de problemas, especialmente aquellos relacionados con las acciones de la

brujería. Una ventaja que han tenido los espiritistas respecto de los curanderos es que aquéllos no forman parte de las comunidades choles, no participan directamente en los conflictos sociales y tampoco de las sospechas que se ciernen a partir de los mismos, por lo que algunas personas les tienen más confianza ya que piensan que no tienen motivos para engañarlas; sin embargo, otras personas sí las asimilan directamente al papel ambivalente de los curanderos, por lo que piensan que también pueden realizar brujería y daño cuando lo deseen.

A pesar de que no tuve la posibilidad de aproximarme a las curaciones con la misma libertad y confianza con que accedí a las actividades del curandero, tuve la posibilidad de platicar con varias personas choles que acudieron con alguno de ellos. Considero que un elemento crucial es que los espiritistas ofrecen protección a las personas desde el momento mismo en que ellas consideran que pueden ser víctimas de brujería -ya sea a través de rezos, amuletos o preparados de hierbas que son utilizados en baños o untados-, contrario a lo que sucede con los curanderos, con quienes se acude cuando el mal ya ha sido provocado y la persona ya lo está resintiendo. Ese trabajo de protección puede llevar a los espiritistas incluso a un enfrentamiento directo con los brujos o diablos, como se mencionó en el capítulo nueve en el caso de una anciana que fue defendida por María, la espiritista de Nicolás Bravo, quien tenía que enfrentar los multitudinarios ataques nocturnos y terminaba sumamente cansada.

El procedimiento es el siguiente: el espiritista prende una vela frente a su altar, el cual contiene imágenes de diversos santos, de la Virgen de Guadalupe, de Jesucristo, y de una calavera que es su aliada; la vela representa la vida de la persona, y a través de lo que le sucede durante el tiempo que dura prendida es posible saber si alguien le está haciendo daño o no a la persona que consulta, puede realizar rezos que tienen como objetivo pedir la protección de la persona e impedir que el daño llegue a realizarse. El tema de la vela que representa la vida del paciente es conocido por los choles desde su perspectiva tradicional, como un elemento que es utilizado por los curanderos para tratar la enfermedad de *tiuk k'in* – literalmente “arrancar la vida”-, la cual será analizada en el próximo capítulo. El especialista también puede saber características físicas de la persona que hace el daño; dice que lo ve en la vela.

Las personas que tienen miedo de ser atacadas por brujos acuden con el espiritista y le piden que las proteja. Las visiones que el espiritista dice tener a partir de que prende la vela de la

persona suelen estar de acuerdo con los miedos del paciente y también con las creencias choles; corrobora que ha visto que su vela está siendo atacada por los diablos, y la interpretación de los hechos coincide con los síntomas que está percibiendo la persona. La gente que suele ir con el espiritista de Cristóbal Colón comenta muy confiada que él los está ayudando, que los está defendiendo de los ataques, y la gente lo percibe en sus cuerpos, en los síntomas, pues éstos desaparecen o se atenúan, y en esa medida va disminuyendo su miedo.

Además de los rezos, suele recetar baños o la ingesta de infusiones hechas a base de diferentes hierbas, los cuales esperan resolver distintos tipos de malestares, como dolor o calentamiento de la cabeza, dolor o inflamación en diferentes partes del cuerpo, emociones que parecen estar fuera de control, aunque también dan protección. Otro remedio es un *spray* que la persona y su familia se deben rociar todos los días por las mañanas para estar protegidas, o un talco para la buena suerte que se debe untar sólo los días en que se tiene un evento importante, para tener suerte y lograr lo que se desea. Sus procedimientos suelen ser caros y de largo plazo, llegando a durar incluso años, lo que provoca críticas en sus detractores, aunque tiene clientes cautivos que creen ciegamente en lo que les indica, a pesar de que no siempre vean mejoría con los tratamientos indicados.

11.5 El curandero, *ts'äkäjel* o *xwujtijel*.

Los curanderos son especialistas que integran la dualidad bueno-malo, es decir, se piensa que pueden curar pero también tienen el poder para enfermar a las personas. Ésta es una situación que no suele quedar clara en el discurso, incluso existen dos vocablos distintos para nombrar a cada una de las facetas: el *xwujtijel* o *ts'äkäjel* es el que cura, mientras que el *xiba'* es la persona con nagual que utiliza la brujería para hacer daño a las personas; sin embargo, en la práctica se refieren a la misma persona.²⁷⁰ Aunque la gente no lo reconozca abiertamente se trata de un sobreentendido, pues si bien algunas personas consideran que hay quienes sólo saben curar y otros que sólo hacen daño, en la vida cotidiana la gente suele temer a los curanderos porque piensa que también tienen poderes para hacer brujería, y sobre cualquiera

²⁷⁰ Por lo que pude apreciar, todos los curanderos pueden curar y también utilizar la brujería; sin embargo, se tiene la sospecha de que existen personas que sólo manejan la brujería y que no tienen la facultad de curar, las cuales estarían ocultas a los ojos de la comunidad pero actuando continuamente y provocando daño a las personas.

de ellos circulan rumores que indican que han sido los culpables de diversas situaciones en las que se ha puesto en peligro la vida de alguien.

En la consulta con el curandero se realiza un análisis en retrospectiva de los elementos que fueron apareciendo en el transcurso de la vida cotidiana del enfermo y de la vida familiar con el fin de identificar si se trata de una enfermedad producida intencionalmente por alguna entidad, o si no hubo intención de daño, pues se pretende conocer los medios que fueron utilizados, así como los motivos que tuvo -en caso de que fuera intencional-, todo esto con el fin de implementar los remedios más adecuados a la situación. Para ello quien consulta alude a los elementos observados previamente; también el especialista realiza los cuestionamientos que estima necesarios. Cuando se trata de enfermos graves, por lo general se identifican varias circunstancias como fuente del malestar, las cuales son tratadas en múltiples visitas al curandero.

Los curanderos mencionan que la forma de establecer su diagnóstico es a través de la pulsación que realizan del enfermo. Dicen que se ponen en comunicación directa con el *ch'ujlel*,²⁷¹ y éste le comunica al curandero quién lo está atacando, es decir, cuál es la enfermedad -ya se trate de espanto, vergüenza de puerco, de tortuga, tarántula, entre otras-, también quién es la persona que le quiere hacer daño y el nombre del brujo que está realizando el trabajo. Asimismo, en caso de que el *ch'ujlel* se encuentre atrapado, puede informar al curandero el lugar donde se encuentra -si está enterrado debajo de la tierra o adentro de una corriente de agua, lo que indicará cuál de los dueños está actuando para terminar con su vida-, en qué condiciones se dio el ataque, incluso puede llegar a decirle si la enfermedad puede tener remedio o si el enfermo morirá irremediamente, entre otros pormenores. Todos esos detalles ayudan a que el curandero pueda realizar su trabajo.

Como se puede apreciar, el curandero tiene una coartada con la que logra deslindarse de la responsabilidad de lo que llega a comunicar a sus pacientes, indicando que no se trata de interpretaciones realizadas por él, sino que es el *ch'ujlel* quien le dicta la realidad de los acontecimientos, ubicándose él únicamente como un receptor de los mensajes. Se cuenta que hace varios años, especialmente cuando vivían en Chiapas, los curanderos solían decir el

²⁷¹ Figuerola (2010) menciona que cuando el especialista ritual de Cancun, el *ch'abajom*, toma el pulso del paciente para “diagnosticar la enfermedad, ‘interroga’ el del paciente para que le diga al suyo de lo que adolecen. Se dice entonces que gracias al conocimiento y gran sensibilidad de su *ch'ulel*, ‘escuchando’ la sangre del enfermo, el especialista puede diagnosticar y curar” (idem: 47-48).

nombre de las personas que habían hecho daño a los demás, desencadenando asesinatos frecuentes.²⁷² Actualmente, la mayoría de las veces los curanderos argumentan políticamente no saberlo; sin embargo, la gente piensa que en realidad no quieren decirlo, o que podrían llegar a hablar si se les diera una alta suma de dinero, pues no dudan de que tienen el poder suficiente para llegar a saberlo.

También ha habido últimamente casos donde algunos curanderos sí mencionan el nombre del brujo malhechor, o llegan a indicar rasgos físicos de la persona que está pidiéndole al brujo que lo ayude haciéndole daño a su enemigo. Dependiendo del ritual curativo de que se trate y de la gravedad del mal, el curandero les da la posibilidad de regresar el daño a quien se los produjo, para eso les pide que lleven velas negras y las incorpora al finalizar el ritual agregando algunas frases con las que pide a los dueños que devuelvan el mal. Ha habido casos en los que el paciente y su familia creen por completo lo que indica el curandero cuando señala a los agresores (el brujo o quien le pidió que dañara a la persona), por lo que intentan afectar las vidas de esa gente a través de chismes, aunque ya no a través de otro tipo de acciones violentas. La realidad es que existen muy pocas opciones para la gente en términos de especialistas, y depende de muchos factores el que decidan acudir con uno o con otro; existen familias que tienen un rango mayor de especialistas en los que pueden llegar a confiar, mientras que hay otros que sólo acuden con uno o dos, o que se quedan sin alternativas confiables.

Luego de pulsar al enfermo, se sabe que cada curandero tiene sus propios procedimientos para curar. Hay algunos que curan rápido –en una o dos sesiones- y con procedimientos sencillos; mientras que otros son más tardados y requieren más tiempo, además de que sus procedimientos son complejos y onerosos. Sin embargo, todo ello depende también del tipo de enfermedad de que se trate. Se dice que la forma de trabajar se establece durante el aprendizaje que cada especialista tuvo durante la iniciación, de esa misma forma tienen que continuar el resto de su vida.

²⁷² Los padres de algunas personas adultas que viven en Calakmul fueron asesinadas por alguien que los acusó de haber realizado brujería, ya que eran curanderos. Por lo que he podido apreciar, en el tiempo que vivieron en Chiapas habían varios curanderos en cada ejido, aunque también se dieron múltiples asesinatos por diversos motivos. Por lo que cuentan las personas, ese estado de violencia contribuyó a que algunos habitantes decidieran salir de sus comunidades en búsqueda de espacios con mejores condiciones de vida, fue así como llegaron a Calakmul.

El curandero del ejido Once de Mayo comenta que tiene que trabajar en ayunas; dice que si llegara a comer algo estaría alimentando a la enfermedad y por lo tanto la persona no sanaría, sino que se pondría más grave –pues la enfermedad se fortalecería-. No es algo que compartan todos. Esto hace que me cuestione si, de alguna manera, la enfermedad se alberga también en el cuerpo del curandero durante la curación –o de qué manera se comunica el cuerpo del curandero con la enfermedad-, y también si ésta puede ser concebida como una entidad viva que puede ser alimentada. En una ocasión llegó a buscarlo un enfermo que había visitado antes a otro curandero, el cual le había “pasado” puerco y pavo;²⁷³ sin embargo, no sintió mejoría sino que empeoró. Entonces acudió a Once de Mayo y el curandero le explicó que el otro especialista había alimentado la enfermedad con el puerco y el pavo que le había pasado, no sabía curar esa enfermedad y se había equivocado, por eso había empeorado su estado de salud.

Por otro lado, la gente tiene más confianza en los curanderos que viven fuera de la comunidad del enfermo, y la confianza es mayor mientras más lejos residan, ya que aumenta la probabilidad de que se encuentren fuera del conflicto social que rodea al enfermo, que está asociado con la producción de la enfermedad. Sin embargo, también existe la creencia de que los curanderos pueden comunicarse entre sí, aunque se encuentren a distancias muy grandes, pues tienen una especie de líneas telefónicas inmersas en la tierra con las que se comunican a través del espacio, de tal forma que cuando han llegado a ponerse de acuerdo para pactar la muerte de alguien, no habrá manera de encontrar alguien que lo ayude a sanar, por más lejos que vayan y por más curanderos que consulten. Ésta es una sospecha recurrente que produce interpretaciones y emociones cercanas a la indefensión, luego de que los enfermos han acudido a consultar con múltiples curanderos y ninguno ha podido ofrecerles mejoría a sus males. Cuando eso sucede, las personas piensan que los curanderos ya se han puesto de acuerdo y han pactado la muerte del enfermo, perdiéndose por completo las esperanzas de vivir.

Algo similar sucede cuando estos especialistas se niegan a intentar tratar a algunas personas porque éstas se encuentran muy graves. Los familiares del enfermo interpretan esta negativa en el sentido de que él mismo está haciendo brujería al enfermo y por eso dejará que muera,

²⁷³ Con esta expresión se refieren a que han utilizado esos animales como insumos para curar al pasarlos por el cuerpo del enfermo, ya que el curandero consideraba que el enfermo podría tener vergüenza de puerco o de pavo (*k'isin chitam* o *k'isin ajtzo'*).

aunque los especialistas intentan no verse inmiscuidos en un proceso que podría dejarlos mal parados si es que la persona llegara a morir, pues serían acusados de haberle ocasionado la muerte. Me comentaron de situaciones que sucedieron hace varios años donde todos los curanderos de los alrededores se negaron a tratar a una persona enferma, lo que daba a los familiares la certeza de que había un acuerdo entre los curanderos para que muriera la persona. Algunas circunstancias también estaban mediadas por el conflicto, por lo que era posible que el especialista decidiera no intervenir en el tratamiento como venganza por algún acontecimiento de conflicto previo, aunque eso mismo aumentara la sospecha de que él estaba provocando el malestar o deceso del enfermo.

De ninguna manera es posible que los curanderos queden bien parados cuando una persona muere, ya sea que hayan decidido intentar curarla o no,²⁷⁴ pues cuando esto sucede siempre se busca un culpable, y los familiares prefieren colocar al paciente como víctima de brujería que como alguien que merecía un castigo por parte de los dueños, aunque las versiones que produce la gente al respecto se cruzan, pues siempre hay quien piensa que murió por brujería, y los que consideran otras alternativas, como el castigo de los dueños por haber cometido alguna falta.

Existen diversas interpretaciones sobre los resultados de una curación. No es frecuente encontrar que se dude de la capacidad del curandero cuando se tiene un resultado poco favorable, por el contrario, se suele mencionar que era él mismo quien no estaba interesado en curar al enfermo, por lo cual no utilizó su conocimiento para lograrlo; más bien se cuestionan las intenciones de los curanderos. Por el contrario, cuando no logra curar al enfermo con sus procedimientos rituales, el especialista suele manifestar que el enemigo es muy poderoso, que tenía muy bien hecho su trabajo o que Dios no ha permitido que se curara porque el enfermo solito se había vendido, es decir, había realizado alguna acción que merecía el castigo de los seres sobrenaturales.

²⁷⁴ Al respecto, Holland menciona que “los curanderos tzotziles ponen mucho cuidado en reconocer los límites de sus conocimientos y de sus poderes, pues el no hacerlo puede significar con frecuencia la muerte”. “Si un enfermo empeora o muere después del tratamiento, los parientes pueden acusar al curandero de ser un brujo que agrava la situación trayendo más enfermedad en lugar de alejarla. Los curanderos juegan entonces con sus vidas y es muy importante para ellos aprender qué enfermedades pueden curarse y cuáles no tienen remedio. Muchos tratan de posponer su ceremonia curativa hasta que parece estar seguro de un desenlace favorable y que el paciente ha traspuesto el momento de peligro. Si surge un caso imposible de curar, el curandero puede decir simplemente que el enfermo no tiene permiso divino para restablecerse y se retira de la escena rápidamente, abandonando al paciente a su destino; esto equivale a pronunciar la sentencia de muerte” (op. cit.: 172-173).

11.5.1 El proceso de iniciación.

Desde que los choles llegaron a Calakmul, ningún nuevo curandero ha demostrado su poder en ese territorio. Lo que ha sucedido es que, como la migración desde Chiapas se llevó a cabo en diferentes etapas, con el paso del tiempo llegaron personas que desde sus lugares de origen habían demostrado su poder como especialistas rituales; sin embargo, dentro de las nuevas generaciones ha habido poca novedad en ese sentido. Respecto al ejido ECII hace cierto tiempo una joven de 13 años llamada Elena empezó a decir que tenía sueños en los cuales veía que la Virgen le indicaba que tenía el poder para curar, y durante varias semanas le estuvo indicando lo que tenía que debía de hacer para llegar a desarrollarlo por completo. Todo comenzó cuando ella fue mordida por algo que primero consideraron como culebra, pero después definieron que había sido un alambre al que algún brujo había dotado de vida con el fin de morder a alguien. Acudieron con el espiritista, quien consideró que el ataque estaba destinado al padre de la joven, el cual hubiera muerto de haber sido víctima de la mordedura; pero al haberse atravesado Elena, como ella es una persona sumamente fuerte pudo aguantar el ataque sin morir. Se decía que ella había recibido su poder desde el nacimiento, pues nació cuando había un huracán muy fuerte y ella pudo nacer sólo debido a su poder.

Poco después sus allegados decían que veían animales extraños y escuchaban algo parecido al llanto de un bebé detrás de su solar por la noche, lo cual implicaba que algún brujo estaba trabajando para hacerle daño a la familia. Más tarde, la muchacha comenzó a tener muchos sueños significativos. Sus familiares decían que de noche ella se iba a Jerusalén²⁷⁵ y volvía durante el día, esa situación duró dos semanas; en una ocasión mencionó que ahí había visto a su abuela con espinas en los pies purgando sus faltas, ya que durante su vida había trabajado los domingos cortando leña; también dijo haber visto a otros dos hombres que habían muerto hacía poco, quienes también estaban pagando las faltas realizadas en vida, aunque dijo que no pudo hablar con ninguno.

La Virgen le indicó a Elena que junto con su familia, debía realizar una serie de acciones, entre ellas rezar muchos Padre Nuestros y Ave Marías por la noche, para lo cual los miembros de su familia se reunían –sus padres, hermanos, abuelos, alguno tíos y primos–;

²⁷⁵ Como ha sido indicado, Dios se encuentra en Jerusalén, por lo que se trata del lugar al cual van las almas después de que mueren las personas.

asimismo, sólo las mujeres debieron hacer una especie de peregrinación a las 12 horas a través del ejido durante varios días. Debido al carácter supuestamente oculto de estos hechos no tuve oportunidad de acercarme demasiado; sin embargo, se trataba de un secreto a voces. Algunas personas que se enteraron de esa situación se reían de lo que escuchaban, pues no les parecía creíble la historia, comentaban que Elena se veía muy normal, además de que nunca habían sabido de algo parecido, pues pensaban que ninguna persona viva podría ir realmente a Jerusalén y regresar sin problemas, y menos alguien pecadora como ella,²⁷⁶ eso sólo lo podría hacer la Virgen o Dios. Más bien sospechaban que podría estar aprendiendo a hacer brujería. Sin embargo, la familia de Elena estaba completamente comprometida con el procedimiento de iniciación de su joven integrante. Algunas de sus compañeras de la secundaria comentaban que había cambiado mucho, que se había vuelto presumida e impositiva, por lo que decidieron alejarse. Pasó el tiempo y la familia dejó de hacer rituales, se comentaba que Elena recibiría el poder completo cuando tomara la hostia por primera vez, pues estaba a punto de hacer su primera comunión. Aunque cuando llegó el momento nada cambió. Una de sus tías comentó que Elena tenía miedo de asumir lo que implicaba su nueva situación; al final no sucedió nada más y el tema pasó al olvido hasta el día en que me retiré del ejido.

Otro caso que se menciona con frecuencia es el que se refiere a un curandero que habita en el ejido ECII –don Daniel-, de quien se murmura que le ha heredado su poder a su nieta Ana, ya que cuando su madre estaba embarazada de ella, don Daniel preparó una bebida o alimento de manera especial para que cuando ésta lo comiera, el poder se transmitiera directamente a su nieta. Se ha comentado que le transmitió el poder a través de su saliva. En ese sentido, el curandero habría elegido a quien heredarle el don, aun antes de haberla conocido. De cualquier manera, algunas personas de esa comunidad y de varias a la redonda consideran que la muchacha efectivamente tiene esos poderes, aunque en realidad se suele pensar que ella tiene el poder para hacer mal pues su comportamiento ha sido muy negativo en términos de las reglas que establece la comunidad. Ana ha tenido problemas con muchas personas, llegando a amenazar de muerte a algunas de ellas. También ha tenido problemas

²⁷⁶ Hace algunos años una mujer muy anciana a punto de morir estuvo inconsciente durante dos o tres días; cuando recuperó la conciencia dijo que había estado en Jerusalén –naturalmente se refería a su *ch'ujjel*-, donde había visto algunas personas que ya habían muerto. Al día siguiente la mujer murió. La gente piensa que cuando una persona llega a ir a Jerusalén es porque su muerte está muy próxima, por lo que su espíritu se está preparando para llegar a ese otro espacio de vida.

con sus padres, pues no los obedece y tampoco los ayuda, y se murmura que ha tenido relaciones amorosas con varios jóvenes, entre ellos se encuentra uno de sus tíos y un primo hermano. Se dice que cuando su primo decidió terminar su relación con ella, al volver a su casa encontró en su camino una enorme serpiente que lo comenzó a perseguir; el joven se asustó mucho y pensó que era producto de la venganza que ella había instrumentado en su contra. También ha sido acusada de provocar que un hombre atropellara a otro y le provocara la muerte.

Existe la creencia de que los curanderos nacen con el poder para curar, mismo que tiene que ser desarrollado con el transcurso del tiempo. Asimismo, existe la posibilidad de acudir a la cueva donde vive el dueño y pedirle que otorgue ese poder; para que eso suceda, el dueño de la cueva puede imponer varias pruebas donde la persona se ve enfrentada a su miedo, para saber si podrá soportar o no el poder que le podría ser concedido. Cuando la persona desea tener poder para hacer daño, se dice que el precio que tendría que pagar es la vida de alguno de sus familiares más cercanos.

Un muchacho me contó la historia de un anciano curandero que una vez hace ya muchos años, entró a una cueva en Chiapas, “donde vive el mero dueño, a quien se le puede pedir lo que uno quiere”.

Iba acompañado por un hombre que quería ser curandero. Adentro de la cueva se les presentaron varias pruebas en las que tenían que mostrar su valor, y en caso de tener miedo morirían. Primero encontraron un puente que en realidad era una culebra, y lo cruzaron. Más adelante encontraron varias mantas, entre las cuales tenían que elegir sólo una; algunas eran nuevas, otras de medio uso y otras viejas con gusanos. Como el curandero tenía poder desde el nacimiento, escogió una manta vieja y agusanada, lo mismo hizo el otro hombre; como vio que tenía valor, el “mero bueno” le concedió su deseo y lo convirtió en jaguar,²⁷⁷ aunque le puso como condición que le tenía que entregar lo primero que cazara. Desde que se convirtió en animal comenzó a ver a los animales de otra manera. Cuando encontró al venado vio que tenía una corona en su cabeza, lo vio como rey. A los tejones los vio como un ejército de soldados, y sus colas las vio como si fueran armas. Cuando escuchó que se acercaban los armadillos, le pareció que sonaban

²⁷⁷ Es decir, le concedió al jaguar como nagual, como su *w'äy*.

cadenas que esos animales cargaban. Todo ello le impedía cazar, pues tenía miedo de ser atacado por los animales. Así pasaron los días y el hombre iba acumulando hambre. Un día cazó un pollo y se lo comió, con ello perdió su poder pues no cumplió lo que le había pedido el dueño. Después regresaron a la cueva para intentar hablar de nuevo con el dueño, pero éste no contestó más.

Alejos García presenta un relato similar, el cual lleva por título “El hombre-tigre”:

“Se cuenta que hace mucho tiempo vivió un hombre que sufría porque los animales del monte se comían sus cultivos. Un día, lamentándose en voz alta, dijo que si él fuera tigre podría acabar con esos animales. El tigre lo escuchó y ofreció ayudarlo. Lo llevó a su cueva, donde guardaba muchas pieles de tigre, y lo invitó a escoger una a su medida. El hombre se puso una piel y convertido en tigre salió al monte a buscar a los animales. Su primer encuentro fue con los armadillos, pero vio a éstos como si fueran una muchedumbre de gente con un gran cargamento de palos, lo cual lo atemorizó mucho y tuvo que huir. Lo mismo le ocurrió con los tepezcuintles, a los que vio como un enorme grupo de gente vieja que se acercaba vociferando; también los venados, se le aparecieron como si fueran bachajontecos armados de lanzas. De igual modo, su encuentro con los jabalíes lo aterró e hizo huir, pues los vio como una gente feroz que hacía sonar sus machetes, rompiendo la maleza a su paso. Luego de esto, el hombre-tigre regresó para reunirse con el tigre y contarle acerca de sus experiencias y de su incapacidad para cazar a los animales. Entonces, el tigre le explicó cómo debe verse a los animales de la selva para poder atraparlos; luego partió y en presencia del hombre dio muerte al armadillo, al tepezcuintle, al venado y al jabalí. Fue de esta manera como el tigre le enseñó lo que es la vida en la selva. Después, el tigre lo convidó a comer en la cueva todos los animales que había cazado. Pasaron ocho días comiendo la carne cruda, pero el hombre casi se muere de disentería. Sin embargo, logró recuperarse y sanar. Con esto, el tigre dio por concluida la experiencia y pidió al hombre la piel, pues estaba visto que éste no podría llevar una vida de tigre. Con tristeza, el hombre entregó la piel, abandonó la cueva y regresó con su gente, para contar cómo fue que se convirtió en tigre y conoció a los animales del monte” (Alejos, 1988: 35-36).

A través de los relatos nos damos cuenta de que no cualquiera puede superar las pruebas, pues al incorporar la naturaleza animal las personas se ven sometidas a circunstancias que trastocan todo cuanto habían conocido, llegando a adquirir una nueva perspectiva respecto de su relación con los demás animales, los cuales se manifiestan ahora con un potencial para defenderse de ser depredados, armados con machetes, con palos o con lanzas. Los hombres en los dos relatos cambian sus perspectivas de humanos a jaguares, con lo cual deben hacer acopio de sus habilidades para cazar a los animales y poder alimentarse, situación que se encuentra en un estado de iniciación y que en ambos casos no logra consolidarse pues no pueden atravesar satisfactoriamente el rito de paso que les ha sido impuesto, por lo que no llegan a la otra orilla y deben renunciar a su naturaleza animal, pues no la lograron incorporar satisfactoriamente. Sólo quien tiene valor suficiente y habilidad puede matar a los animales para sobrevivir, aunque éstos también se defiendan para no ser sacrificados; de lo contrario, la naturaleza animal no llega a conformar parte de la persona y no logra obtener dicho poder.

En cuanto al cambio de perspectiva, en el primer caso sólo sabemos que el hombre se convierte en jaguar; mientras que en el segundo, un jaguar le presta una de sus pieles y, cuando comienza a utilizarla, adquiere otra visión pues se encuentra con el ámbito de depredación instaurado entre las diferentes especies de animales. Esto se aproxima a lo que plantea Viveiros de Castro (1998, 2002, 2004) y Descola (1996, 1998, 2002) respecto del animismo en algunos grupos del amazonas, donde “el cuerpo es una especie de ropa que puede ser mudada; sin embargo, eso no significa que se trate de un disfraz para ocultar la identidad de su portador, sino de algo más parecido a una escafandra que permite a su usuario adaptarse a un medio ambiente y funcionar como un ser de la especie que se busca emular” (Martínez, 2010: 259). Entre los amazonianos esto opera especialmente para los chamanes, quienes “deben cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de subjetividades alo-específicas, a fin de administrar las relaciones entre éstas y los seres humanos” (Viveiros de Castro, 2002, citado en Martínez, idem).

Para el caso de los choles, no existen elementos suficientes para indicar que los *xwujtijelob* adquieran un cambio de perspectiva con su investidura, ni que éste sea necesario para llevar a cabo su actividad ritual; mucho menos que exista una interioridad similar a la humana que derive en vida social en el resto de seres que habitan el mundo, como sucede en el animismo.

No obstante, los relatos no dejan de ser inquietantes al proporcionar elementos que apuntan hacia la posibilidad del cambio de perspectiva –la zoomorfa, caracterizada por la depredación- vinculada con la adquisición de poder por parte del *xwujtijel* a partir de la incorporación de la piel del animal, la cual es planteada en estos casos como una posibilidad que finalmente se aborta.

Manca plantea que para convertirse en curandero “el hombre común debe atravesar la cueva tanto física como míticamente”, pues al interior de dicho espacio se da el cambio de estado de ser humano ordinario a curandero. En primer lugar debe visitar a Urán y a su esposa a media noche, quienes viven en la cueva, para pedirles que compartan su poder. La persona debe hacer acopio de valor para no detenerse por el miedo y penetrar en la cueva, donde se encuentra en un estado de vulnerabilidad y puede ser atacado por serpientes y tigres. Urán es el dueño de los animales compañeros, es el viento y también es curandero; su cuerpo es el de un anciano, con el cabello cano, delgado, las uñas largas y sólo se viste con una piel de venado. Urán y su esposa viven rodeados por todas las especies de animales, las cuales salen a pasear durante un rato y regresan a la cueva. Cuando la persona llega al umbral, debe llevarle regalos a Urán –como aguardiente, un pollo, azúcar o sal-; entonces, la persona le habla y Urán pregunta qué desea.

“Ahí están unas culebrotas en la puerta, y allí están también los tigrones con la boca abierta, pero Urán tiene su idioma, les sabe hablar, que no lo muerdan, que no lo molesten, que son sus visitas” (1994: 105-106).

En el relato de Manca, Urán accede a compartir su conocimiento con el hombre, sólo le pone como condición que no se venda,

“porque si tú te vendes, te vas a morir”, haciendo alusión a que no puede hacer mal a las personas cuando es requerido bajo cierta paga. Después de eso, “ya se viene uno y practica la curación que le explicó, antes solito, en un rincón, rezando y practicando; ya después con un enfermo. Todo se hace en nombre de Dios, cuando uno no lo hace se trastorna la cabeza, ataca el cerebro, se calienta uno, hay que saber” (idem).

Manca también plantea que las personas deben pasar varias pruebas antes de poder ser curanderos. Las primeras consisten en acudir a diversas cuevas a media noche para ofrecer regalos a sus habitantes, como velas, incienso y aguardiente, y rezar con el objetivo de que se

realice el intercambio y les sea otorgado el poder. Después se deben meter promesas en varias iglesias. Las cuevas y las iglesias se ubican en diversos municipios del norte de Chiapas, por lo que se refiere a un encargo que requiere de cierta inversión económica. Son lugares ubicados en Tumbalá, Chilón, Yajalón, Sabanilla, Petalcingo y Tila (Manca, op. cit.). Por su parte, Pérez Chacón presenta casos donde los curanderos tienen procesos de iniciación a través de sueños: “en ese sueño que tuve llegaba una Virgen con doce apóstoles y llegaba San Miguel a darme el don de curar. Ellos me decían ‘Tú vas a curar pero con el cumplimiento de Dios, no vas a hacer daño. Si vas a hacer el mal te lo quitamos, pero si no, tú vas a curar teniendo presente a Dios y conociendo las oraciones del Padre Nuestro. Tuve seis sueños distintos. Mis sueños siguieron en cuevas. Tenía yo que penetrar en las cuevas para poder sacar la virtud de las medicinas. Para sacar esa virtud tenía yo que meter mis promesas ante el Señor, al pie del templo” (Pérez Chacón, 1993: 297).

En cuanto al proceso de iniciación de los curanderos en Calakmul, encontré que ellos estaban reacios a hablar al respecto. Sólo me indicaron que habían acudido a la cueva donde vive San Miguelito, especialmente una que se encuentra en Soyaló, por el rumbo de Tuxtla Gutiérrez, donde también habían acudido a la iglesia para meter su promesa para saber que contaban con la ayuda de Dios en la realización de sus tratamientos con los enfermos.

El proceso a través del cual una persona llega a convertirse en curandero está muy relacionado con los procesos colectivos donde, a través de una serie de mensajes, las personas se van dando cuenta de que han sido elegidas para dicho encargo, por lo que se vuelve posible que tengan manifestaciones a través de los sueños, por ejemplo. Los elementos que pude identificar dentro de los trabajos choles sobre este tema son muy escasos, considero que sería posible encontrar más datos etnográficos dentro de las comunidades choles que se encuentran en Chiapas, pues es posible que ahí se estén dando procedimientos de continuidad y renovación de este tipo de encargo. En cuanto a Calakmul, considero que haría falta hacer un seguimiento durante más tiempo de lo que sucede con las personas que al parecer están siendo identificadas con potencial para ser curanderas, así como observar qué sucede con el tiempo cuando los curanderos vayan perdiendo sus facultades, pues muchos de ellos actualmente tienen edad avanzada. La pregunta es si la sociedad chol en Calakmul podrá generar especialistas que sean reconocidos por la propia

gente, o de qué manera actuarán para intentar resolver los problemas relacionados con la salud.

11.6 Análisis.

Para concluir este apartado, falta mencionar que a pesar de las diversas opciones que tiene la gente para intentar resolver sus malestares, muchos de ellos no alcanzan a ser superados. La gente tiene más credibilidad en algunos especialistas que en otros; sin embargo, cuando se trata de una situación grave suelen pasar de uno a otro a la espera de que alguno les ayude a resolver su problema, llegando a olvidar sus antiguas dudas y rencores generados en anteriores malestares; por medio de estas circunstancias la gente pasa a través de los años de la confianza a la duda, luego a la desconfianza y después vuelve a dudar, y es posible que más tarde confíe de nuevo en alguien a quien había llegado a vetar. Esto es posible porque entre todos los que acuden con algún especialista ritual, a algunos les resuelve sus problemas y a otros no, lo cual incide en que no se pierda por completo la credibilidad en la eficacia de sus procedimientos y en el poder que tienen. Existen periodos en los que se llega a deteriorar mucho la imagen de ciertos especialistas, pero suelen recuperar cierto grado de credibilidad, en buena medida porque constituyen las escasas opciones con que cuenta la gente para intentar resolver sus frecuentes problemas de salud.

Es posible que algunas de las enfermedades que padecen las personas se hayan vuelto crónicas debido a que han recibido tratamientos deficientes, además por las difíciles condiciones en que se desarrollan sus vidas, pues tienen que llevar a cabo grandes esfuerzos físicos que a la larga terminan afectando su salud; además de que las mujeres tienen una vida reproductiva muy larga, que inicia cuando son muy jóvenes y se lleva a cabo en condiciones de mala alimentación, y también la alimentación puede ser deficiente. Cuando alguien tiene una enfermedad crónica y no se resigna a su situación puede llegar a generar dependencia respecto de alguno de los especialistas, visitándolo constantemente a la espera de que algo cambie, o porque considera que su situación precaria podría empeorar si dejara de asistir pues cree que él está haciendo cierto trabajo que impide que la persona se derrumbe y que sea atacada con más violencia por los brujos.

Al final, la gente cuenta con muy pocos recursos para intentar resolver problemas médicos, los cuales producen graves alteraciones en sus vidas. Estas situaciones generan mucha

frustración en los involucrados, pues pueden acudir buscando ayuda en todas las alternativas que conocen y que tienen a su alcance, y aun así no encontrar mejoría en ninguna de ellas. Debido a sus creencias y aunado a la situación de vulnerabilidad social que viven respecto al Estado-nación mexicano, el tema de la enfermedad ocupa un lugar muy importante entre las preocupaciones de la gente. Gran parte de la población adulta tiene alguna enfermedad crónica que ha ido deteriorando su calidad de vida, y definitivamente todas las familias en más de alguna ocasión han visto cómo se esfuma su pequeño patrimonio por la enfermedad de alguno de sus miembros.

12. LA INTERVENCIÓN DEL CURANDERO.

Éste es el último tramo en el recorrido que trata de la producción de la enfermedad a través de sucesos ocurridos durante la vida cotidiana, y que culmina con el tratamiento del especialista. Debido a las condiciones que se dieron en el trabajo de campo pude tener acceso a los rituales llevados a cabo por diversos curanderos, pues se realizaban a la vista de todos los presentes, los cuales podían llegar a ser una buena cantidad de personas con quienes tuve la posibilidad de platicar, de hacerles preguntas y de escuchar sus comentarios. Asimismo, con el tiempo llegué a tener buena relación con algunos de los curanderos, quienes me invitaban a que los visitara para platicar o para ver su trabajo; en particular el especialista de Once de Mayo se sentía orgulloso de la cantidad de personas que acudían constantemente a consultarlo, y solía contarme del trabajo que había estado realizando mientras yo no estaba. También observé el trabajo del curandero de ECII, de un hombre y una mujer en el ejido San José, de un hombre en San Miguel y de un hombre en Castilla Brito. Sin embargo, no tuve la misma posibilidad de aproximarme al trabajo realizado por los espiritistas, pues el más solicitado –un hombre del ejido Cristóbal Colón- trabajaba de forma más privada, sin testigos, por lo que me centraré en la figura del curandero, para analizar la lógica de los procedimientos curativos implementados para el tratamiento de las principales enfermedades. Posteriormente, presento un análisis del papel del curandero dentro del grupo social en el interviene, y finalmente el análisis de un caso en el que es posible observar cómo se encadenan los elementos, a través del circuito que inicia con la producción de la enfermedad y concluye con la cura, con la intervención de diversos especialistas, entre ellos el curandero.

12.1 La lógica de la enfermedad y del procedimiento curativo.

Como se mencionó en el capítulo anterior, cuando un enfermo y sus familiares consultan a un curandero (*päs i bä*), le informan de los elementos que fueron apareciendo en sus vidas y que pueden estar relacionados con los padecimientos; el especialista también realiza algunas preguntas, y pulsa al paciente, quien se encuentra sentado frente a él. Para ello, el curandero requiere de un ajo que va rasgando en pequeños trozos y los escupe antes de hacer una cruz

delante de cada pulso, ahí se detiene un momento a escuchar en silencio lo que le está comunicando el *ch'ujlel* del paciente. Así recorre su cuerpo, comenzando primero en la frente, luego en el cuello, en las muñecas, la coyuntura de los codos y de los pies. El especialista le indica al enfermo la enfermedad que tiene y lo cita para una segunda sesión donde comenzará con las sesiones curativas. Para ello le indica los elementos que requiere llevar. La mayoría de los diagnósticos son complejos y mixtos, pues en algunos casos es posible que por cada síntoma le sea indicada una enfermedad, por lo que requiere distintos elementos para cada una de ellas. Existen síntomas muy puntuales que se relacionan con enfermedades específicas. Cuando así sucede, el curandero inicia atacando la enfermedad más clara o considerada como más fuerte y peligrosa, dejando para después las menores, por lo que sus intervenciones pueden llegar a ocupar muchas sesiones. Cuando una persona tiene una enfermedad grave, casi siempre le son diagnosticados varios males al mismo tiempo, por lo general tiene espanto, y algo más.

El diagnóstico coincide con la lógica del ritual, por lo que es posible que los elementos que proporcionan los consultantes no sean suficientes. El curandero debe encontrar coherencia entre los elementos que ofrece el paciente como síntomas, es decir, entre el contenido de sus sueños, el significado de objetos o animales específicos que encontró en su camino, los conflictos sociales que ha tenido, y sus malestares corporales; y también debe hacerlo coincidir con los recursos que utilizará en el ritual. La evidencia que proporciona el paciente suele no completar el cuadro, sin embargo el curandero logra hacerlo cuando pulsa al paciente, pues en dicho proceso el *ch'ujlel* le comunica todos los pormenores sobre su enfermedad. El especialista comunica al paciente sólo una parte de la información, la suficiente para que entienda lo que le pasa pero conservando en ocasiones el anonimato del brujo, y generalmente el anonimato de quien desea hacerle el daño.

Retomando lo que ha sido discutido en el capítulo nueve, la enfermedad puede ser producida de diversas formas. Es posible que se de sin la intención de algún agente, por un desequilibrio térmico *-ojo-*; un aire que ingresa en el organismo *-cólico de alas o de pensal-*; o cuando una persona cae o se encuentra con el alma de un muerto, con lo que se espanta y su alma queda en el lugar de la caída *-bäk'eñ-*. Cuando hay intención de por medio, los agentes pueden ser los brujos o los dueños, quienes tienen como objetivo ir tras el alma y/o el cuerpo de la persona, por lo que pueden realizar diversos tipos de ataques, con el objetivo

de que la persona se vaya debilitando y finalmente, muera, logrando ellos consumirla. Cabe recordar que existe una relación indisoluble entre el alma y el cuerpo, por lo que cuanto sucede a una tiene también consecuencias en el otro y viceversa.

Es así que los mecanismos para producir enfermedad pueden implicar la introducción de objetos o animales en el cuerpo de la persona; también sucede a través de los sueños donde el alma es víctima de ataques de nagueles que después se reflejan en el cuerpo (pueden ser mordidas, golpes, caídas); la pérdida del alma debido a una caída que ha sido provocada con el fin de que el dueño de la tierra o del agua la atrape y no la deje regresar con la persona sino hasta que ésta haya muerto; la introducción de las propiedades dañinas –generalmente se trata de aires- a través de la ingesta de alimentos o bebidas que han sido preparados expresamente, o cuando la persona se pone en contacto con objetos o sustancias que han sido preparados también y que se ponen en el camino de la persona (se dice que con frecuencia las tiran en el mismo solar o en la milpa) para que cuando pase por ahí las pise y entre en su cuerpo la enfermedad.

Lo que subyace a cualquier enfermedad producida intencionalmente por un brujo es la complicidad de alguna entidad no humana, ya que para dotar de poder maligno a cualquier objeto o animal y dañar tanto el cuerpo como el alma de una persona, el brujo debió haber realizado un ritual en el que rezó a las potencias pidiéndoles que lo ayudaran y solaparan sus intenciones. En palabras de Don Domingo, curandero de Once de Mayo:

“Cuando enfermamos (es porque) estamos vendidos, nos vendió un *xiba*’ y compró nuestro *ch’ujlel* la Bendita Tierra²⁷⁸. Es como con el espanto, que nuestro *ch’ujlel* está amarrado, con llave, con candado, no puede salir. Con los rezos siempre se comienza metiendo promesa, encomendando a Dios la curación; luego se pide a Dios que le diga a la Bendita Tierra que nos suelte, que no nos mate”.

Se piensa que el brujo “vende” el alma de la persona a la Bendita Tierra pues se pone de acuerdo con ella a través de un ritual para provocar la muerte de la persona y poder beneficiarse ambos; se pueden producir otro tipo de enfermedades cuando los rezos son dirigidos hacia el rayo o hacia el dueño del agua. Debido a esto, uno de los principios más

²⁷⁸ Ulrich Köhler (1995) presenta el rezo que dirige un especialista a diversas entidades sobrenaturales en el que les pide que devuelvan el alma de un paciente, la cual está prisionera pues les ha sido vendida por un brujo. La enfermedad se denomina *chonbilal ch’ulelal* o “alma vendida”. Es muy grave.

importantes de los rituales curativos es establecer una alianza con estos seres, por lo que se les pide de diversas formas que no lastimen al paciente y que favorezcan su restablecimiento, además de que se les ofrecen diversos regalos, como aguardiente o incienso, y para la cura de espanto específicamente se ofrece un *k'exol* o sustituto del alma del paciente que está siendo atrapada. En particular, Signorini y Lupo (1989) identificaron que la Santísima Trinidad representa a la Tierra para los nahuas de la sierra norte de Puebla; para los choles no he llegado a una identificación semejante.

Antes de comenzar cualquier procedimiento, el paciente y sus acompañantes se dirigen al altar de la casa donde se esté efectuando el tratamiento y escuchan los rezos del curandero, quien ha prendido una vela nueva, también el incienso, y se dirige a algunos santos, a Dios, a la Virgen y a la Santísima Trinidad para pedir que le sea concedido el permiso, la ayuda y el poder para realizar el procedimiento de forma exitosa. En un momento durante el rezo, el curandero derrama un poco de aguardiente a la tierra en forma de cruz, a manera de ofrenda a esta entidad.

A continuación presento un fragmento de este primer rezo, expresado por don Domingo:

| | |
|------------------------------------|---------------------------------|
| Padre celestial, Dios papacito | Padre celestial, Dios papacito, |
| San José, Santísima Trinidad | San José, Santísima Trinidad |
| Ak'ëñon bendición | Dame tu bendición |
| Wale Dios kajkañal, | Ahora Dios bendito |
| Wale San Miguelito. ²⁷⁹ | Ahora San Miguelito. |
| Ak'ëñon kajkañal | Dame tu bendición |
| Virgen María Santísima | Virgen María Santísima |
| Ak'ëñon fuerza | Dame fuerza |
| Ak'ëñon puitäl | Dame poder |
| Chan jcumare. | Para mi comadre ²⁸⁰ |
| Dios papacito santo, | Dios papacito santo, |
| María Santísima | María santísima |
| Jiñi cha'an mik subeñet kbä | Te vengo a decir |

²⁷⁹ San Miguelito es identificado como alguien con poder para curar, que habita en las cuevas. Debido a que la imagen del santo cuenta con una espada, se le identifica también con el rayo.

²⁸⁰ El tratamiento que realizaba era para curar a su comadre Marcelina.

| | |
|---|---|
| Cha'an acompañaliñon kajkañal | Que me acompañes con tu bendición |
| Kek subeñet | Te digo |
| Señor de Tila, milagroso, | Señor de Tila, milagroso |
| papacito, kajkañal | Papacito, bendito |
| Señor San Mateo, | Señor San Mateo |
| Dios papacito, Santísima Trinidad, | Dios papacito, Santísima Trinidad |
| Señor San Miguelito, milagroso. | Señor San Miguelito, milagroso |
| K'ele a chämel, | Mira tu enfermedad |
| awubin wokol | siente el sufrimiento |
| Awubin, | siéntelo |
| k'ele iyotot, chan yajni | Mira su casa, el lugar donde vive |
| i solar, i pak | su solar, su siembra |
| Mach i wokol | Que no tenga sufrimiento |
| Jiñi solar, jiñi iyotot, anäch ti yajñi | este solar, esta casa, donde está su lugar. |

Posteriormente, el especialista encomienda a cada uno de los que se encuentran presentes diciendo su nombre y haciendo alguna petición para su persona,²⁸¹ procedimiento equivalente a meter una promesa. Después el curandero sopla al enfermo (i *wujtan*) -quien está sentado-, mientras de manera simultánea pronuncia rezos en forma de canto. La sustancia con la que sopla está constituida por aguardiente de caña²⁸² al cual se le pueden agregar dependiendo de la disponibilidad y del curandero, semillas de ajo, de cacao, almís, maíz y frijol, además de tabaco; la sustancia que se produce tiene un olor muy fuerte y se va consumiendo poco a poco; tiene como propósito alejar a los naguales que están atacando al enfermo y también limpiarlo de los aires o sustancias que pudieran estar afectando su salud. Antes de continuar describiendo el procedimiento, debo mencionar que todos los elementos que son utilizados en los rituales son sahumados con incienso y también sopladados con el aguardiente que ha preparado desde el inicio, esto antes de ser utilizados dentro de los procedimientos curativos.

²⁸¹ Respecto a mí solían pedir que me cuidaran en los viajes que realizaba en el carro, que no tuviera ningún accidente.

²⁸² La marca más usada es la Caña Real, la cual es vendida en Xpuhil a \$40 el litro.

En concordancia con los mecanismos de producción de enfermedad, la lógica del procedimiento curativo presenta también varias alternativas que suelen ser combinadas. Otro elemento que se utiliza con frecuencia son ramas del árbol *kääñänte'*, que tienen hojas verdes con pequeñas flores rojas o naranjas. Las ramas son utilizadas para barrer al paciente (*misujel*) para ayudar a extraer los elementos malignos que lo están afectando.

El curandero también ocupa un pollo²⁸³ con el que barre todo el cuerpo del paciente en varias ocasiones pasándolo de diferentes maneras: lo toma de las alas y las restrega contra el paciente, toma su cabeza y con el pico del animal va dibujando puntos imaginarios en todo el cuerpo del enfermo, toca el cuerpo del paciente con la parte que contiene el vientre y el corazón del pollo, toma el animal de las patas y lo vuelve a pasar dibujando círculos alrededor del paciente que abarcan todo su cuerpo. Después lo intercala con más soplos, mientras continúa sus rezos. El objetivo, tanto de la barrida con el pollo como de soplar al paciente, es extraer los aires que han sido utilizados como vehículos para introducir la maldad que genera enfermedad en la persona.²⁸⁴

Acto seguido mata al pollo torciéndole el pescuezo y espera a ver lo que sucede. Se le amarra de las patas con un lazo y se le cuelga de un clavo poniendo la cabeza del animal hacia el suelo y las patas en la parte superior, o se sostienen las patas con la mano y se coloca al pollo de cabeza. Mientras muere, la cara del animal siempre debe dirigirse hacia el oriente. Si muere rápidamente, eso indica que la enfermedad es muy grave y que el enfermo tiene pocas posibilidades de recuperarse; si el pollo se resiste a morir y brinca mucho indica que el paciente tiene buenas posibilidades de ser curado.

Cuando el curandero barre y sopla al enfermo inicia el procedimiento para extraer lo que está provocando su mal, es por eso que el pollo recibe parte de las sustancias que están dañando a la persona, y cuando se le sacrifica y muere rápidamente se asume que la parte de maldad que ha incorporado es muy fuerte y letal. Posteriormente el pollo es cocinado en caldo por

²⁸³ También todos los procedimientos rituales requieren por lo menos de un pollo, el cual debe ser del sexo del paciente.

²⁸⁴ Algunos curanderos también utilizan el huevo como método para diagnóstico y limpieza del paciente. El especialista recorre con el huevo el cuerpo del paciente, recogiendo una parte de los elementos malignos que han penetrado. Posteriormente revienta el huevo, lo vacía en un vaso que contiene un poco de agua y mira las figuras que se forman para identificar de qué mal se trata y qué otros procedimientos rituales debe implementar para ayudar a sanar al paciente.

alguna mujer de la familia del paciente,²⁸⁵ quien también prepara las tortillas. Cuando el pollo está cocido y en la superficie del caldo se observa la aparición de espuma, ésta es extraída y colocada en un recipiente junto con uno de los dedos del animal; con la ayuda de una tortilla el curandero pasa estos elementos sobre el cuerpo del paciente haciendo puntos imaginarios, con lo que continúa extrayendo lo maligno del cuerpo. Después, todos los presentes se reúnen a comer el pollo en caldo, y con eso se da por terminada la primera sesión. Los curanderos consideran que no es dañino ni peligroso ingerir el animal que acaba de ser sacrificado y que ha ayudado a extraer la enfermedad del paciente, ya que sale del cuerpo de la persona en forma de aire y no permanece en la carne del animal. Un curandero me comentó que así había aprendido a hacerlo y que nunca había tenido ningún problema al respecto. Esa apreciación no es la misma para el uso del huevo y de las ramas de *kãñante'*, por lo que son arrojados en un lugar donde se espera que no pase nadie que pudiera llegar a contraer el mal que han absorbido del cuerpo del enfermo.

El procedimiento antes descrito no se realiza sin interrupciones; por el contrario, el curandero se toma su tiempo entre cada uno de sus actos llegando a tardar varias horas, y más aun dependiendo del número de pacientes que se llegan a reunir los días de consulta. En cada una de las pausas se aviva la plática entre los presentes y circula el aguardiente de caña. El familiar del enfermo que lo está acompañando abre una botella de aguardiente –*lembal o sik'ä-* y en un pequeño vaso ofrece el primer trago al especialista. Éste se niega primero siguiendo una especie de fórmula, pero después accede; posteriormente la misma persona continúa ofreciendo trago a los demás, procediendo primero con los hombres en orden de edad de mayor a menor, y después con las mujeres en ese mismo orden. Los invitados saben que deben llevar suficiente aguardiente para las sesiones curativas, una parte será utilizada por el curandero para soplar al paciente en diversas ocasiones y otra será ingerida. Lo más común es que las personas terminen con alto grado de embriaguez, incluido el curandero por supuesto.

La gente procura llegar de madrugada a la casa del curandero, aunque en ocasiones también solicitan que sea él quien vaya a sus casas a realizar la curación; la hora de llegada puede ser

²⁸⁵ En todos los procedimientos rituales se requiere de la participación de varias personas quienes ayudan al curandero a realizar diversas actividades, es por ello que el paciente siempre va en compañía de varias personas. En la mayoría de los procedimientos curativos se requiere de la ingesta de algún alimento, por lo menos pollo y algunos otros animales, por eso se requiere de la presencia de alguna mujer que lleve a cabo esas tareas culinarias.

entre las 5 y las 5:30 de la mañana. Si se tiene suerte, el curandero no habrá planeado salida para ese día y se encontrará en casa dispuesto a curar al paciente que llega, pero también es posible que no esté pues ya ha salido a curar algún otro enfermo, que haya decidido salir ese día a trabajar en su milpa o que tenga que asistir a alguna reunión; también es posible que el curandero no quiera atender a algún paciente y recurra a algún pretexto para no hacerlo, o también que ya hayan pactado la cita y que esté esperando la llegada del paciente.

Luego de haber realizado los procedimientos mencionados, en las siguientes sesiones se realizan otros, dependiendo de la enfermedad que haya sido diagnosticada. A continuación señalo algunos de ellos identificando las enfermedades asociadas y algunos de sus síntomas corporales.

Algunos malestares físicos son interpretados siguiendo un principio de analogía que los relaciona con rasgos conductuales o morfológicos de animales. Cuando se describen las sensaciones desagradables se asume que el malestar que ha sido causado por el animal con el que se establece la relación, el cual se introdujo en el cuerpo de la persona luego de haber recibido un tratamiento ritual por parte de un brujo con el objetivo de dañar a una persona; es por ello que la enfermedad es denominada con el nombre del animal específico y también se utiliza la sangre y/o la carne del mismo dentro del proceso curativo. Debido a esto, durante el tratamiento el especialista realiza el proceso inverso: a través de rezos y de las acciones adecuadas, logra que una serie de elementos, principalmente algunas plantas, semillas, incienso, velas, y sobre todo la ingesta de la sangre o la carne de los animales relacionados con cada malestar, retiren el daño y restablezcan la salud. Esto será apreciado a continuación en los procedimientos utilizados para tratar enfermedades.

1) La gente describe que siente como si una araña (*xiwo'*) se hubiera atorado en su garganta y moviera sus patas intentando salir, pero no lo logra; en este caso la imagen de la araña se asemeja a una tarántula. El enfermo intenta expulsar el animal, para ello tose, carraspea, toma líquidos, pero no puede expulsarlo, por lo que tiene que acudir con el curandero. La enfermedad se llama *xiwo'* y está relacionada con inflamación de garganta pues es ahí donde se percibe la presencia del animal. Se requiere que algún familiar del paciente recolecte algunas arañas o tarántulas y las lleve a la sesión curativa. El curandero comienza rezando y soplando al paciente, luego ensalma los elementos que va a utilizar (las arañas y algunas

hierbas) con incienso y les sopla trago, mientras continúa sus rezos. Las arañas son colocadas en un recipiente, se agrega aguardiente y algunas yerbas, y se deja reposar. Más tarde se cuele el contenido utilizando un trapo que sólo deja pasar el líquido; las arañas son machacadas sobre la tela exprimiéndola lo más posible. El paciente bebe el contenido del vaso que supuestamente contiene la sangre de la araña. Este procedimiento puede implicar la búsqueda de recuperación de la sangre-*ch'ujlel* del paciente, que fue atacada anteriormente por la araña que se le introdujo por medio de brujería, logrando instalarse en su garganta, afectando el *ch'ujlel* y poniendo en peligro al paciente. Los rezos que profiere el curandero otorgan a la araña utilizada dentro del contexto ritual de propiedades específicas que ayudan al paciente a recorrer el camino inverso al que produjo su enfermedad.

2) Existen otro tipo de arañas que construyen telarañas. La gente piensa que esos animales son utilizados con frecuencia para hacer daño, ya que cuando se mueven con su cola producen una especie de “agüita” –la telaraña-, la cual es utilizada por los brujos como vehículo para producir daño, pues la colocan en el camino de la gente, y cuando la tocan comienzan a sentirse mal. Especialmente es peligrosa cuando esa sustancia entra en contacto con los ojos de la persona, dañándole la vista, por ello cuando las personas caminan por ciertos lugares durante la noche se cuidan de quitar con las manos las telarañas de su camino. Este tipo de arañas son utilizadas en la curación de personas que tienen problemas de la vista, quienes manifiestan que miran el mundo como si tuvieran integrada una telaraña en sus ojos, por lo que ven borroso. El procedimiento ritual es similar.²⁸⁶

3) Se diagnostica *Kisin baj*, vergüenza de tuza, cuando las personas sienten punzadas en alguna parte del cuerpo, sobre todo en la cabeza. Este animal cuando camina debajo de la tierra y quiere salir a la superficie, golpea con su cuerpo la tierra intentando abrir un agujero por el cual salir, generando una sensación de punzada en su propio cuerpo. La lógica del procedimiento ritual es similar a la utilizada para *xiwo'*, sólo que en esta ocasión se requiere del cuerpo de una tuza que haya muerto recientemente, la cual debe ser conservada en aguardiente. Como no es posible tener un cuerpo fresco que contenga la sangre del animal en

²⁸⁶ Para las dificultades en la visión de las personas, otro curandero diagnosticó *tiokal* –nube-, lo cual implicaba que la persona tenía nubes en sus ojos que estaban obstruyendo su visión.

estado líquido, el enfermo debe ingerir un pedazo de su carne previamente cocido. Cuando el tratamiento es realizado a los niños pequeños es posible utilizar el cuerpo de un ratón, pues se dice que ellos “no aguantan” a la tuza, y también es posible eximirlos de que ingieran su carne; en una ocasión observé que el curandero utilizó los huesos del animal y los trituro colocándolos en aguardiente, generando una sustancia con la que bañó al pequeño que se encontraba desnudo.

4) *Mitsit*, anguila.²⁸⁷

Se diagnostica cuando se tiene dolor de estómago, diarrea y vómito, sensación de que algo camina adentro de la panza, de que algo se mueve adentro. Se debe hervir la carne de la anguila y cuando está cocida, el enfermo come un pedazo de su carne.

5) *Kisin ajtso'*, vergüenza de pavo.

Se diagnostica cuando hay inflamación crónica del estómago. Para este procedimiento se requiere un guajolote vivo, el cual se utiliza para “barrer” el cuerpo del paciente de diversas formas, así como fue descrito también para el pollo. Cuando el curandero termina de pasar vivo el animal, el pavo es amarrado de las patas y se le hace un corte en la garganta, su sangre comienza a manar de la herida y se le recoge en un recipiente que contiene algunas otras hierbas; posteriormente el paciente ingiere buena parte del contenido. El pavo es cocinado en caldo junto con verduras y arroz; cuando su carne está cocida y se ha producido espuma en la superficie, ésta se vierte en el recipiente que contiene el resto de sangre; también se extrae un pedazo de las vísceras del animal –especialmente el estómago- para ser sumergido en la mezcla que ha sido producida y se comienza a untar en diversas partes del cuerpo del paciente: la frente, la nuca, los pulsos de manos y brazos, el estómago, la espalda y los pulsos de los pies. El paciente debe conservar esa sustancia en su cuerpo por lo menos un día entero, por lo que no se puede bañar sino hasta el día siguiente. Posteriormente, la carne del animal en caldo es consumida por el paciente junto con el resto de las personas presentes en el momento de la curación.

²⁸⁷ *Mitsit* es una especie de culebra de agua dulce.

6) *Kisin chitam*, vergüenza de puerco.

Se diagnostica cuando se tiene fuerte dolor en alguna parte del cuerpo, sobre todo en la parte superior del tórax; un síntoma relacionado es cuando el enfermo siente mucha sed, o cuando camina y siente que su corazón palpita apresuradamente, no puede respirar y se cansa muy rápido, rasgos que son identificados también cotidianamente en los puercos. Para el procedimiento curativo se requiere carne y sangre de puerco, por lo cual algunos curanderos consideran posible que la persona compre sólo algunos kilos de carne de ciertas partes específicas del animal que todavía estén bañadas con sangre, mientras que otros requieren necesariamente que el animal sea sacrificado en el preciso momento. Cuando sucede esto último, con un cuchillo se hace un corte en la garganta del animal y una persona tiene que estar pendiente para recoger en un recipiente parte de la sangre que se derrama, la cual se mezcla con algunas hierbas (tabaco, ajo, albahaca), se ensalma con incienso y aguardiente preparado. El paciente debe ingerir parte de esta sangre. Posteriormente se cortan varios trozos del animal, dependiendo de la parte que le duela a la persona: si es el hombro y la costilla, se corta ese pedazo del cuerpo del puerco y se coloca sobre el enfermo quien tiene que cargarlo en varios momentos y de diversas formas, además de que el curandero pasa la carne del animal sobre el cuerpo del enfermo –por la parte enferma, por la cabeza, la espalda y el corazón-, barriéndolo. Mientras tanto, el curandero también está rezando y soplando al paciente; se le coloca en su lado izquierdo, luego en el derecho, en la espalda y en el pecho. Se amarra la carne del animal para que el enfermo la sostenga con más facilidad, aunque de por sí resulta pesado pues suelen ser varios kilos.

7) Fuerte dolor de cabeza, *k'ux jol*.

Para curarlo se utiliza “avispa negra de armadillo”, porque es muy brava y su piquete es doloroso.²⁸⁸ La llaman así porque construye un panal muy parecido al caparazón del armadillo. El enfermo debe tomar la avispa con aguardiente, después se envuelve la cabeza con una manta que contenga larva de avispa, permaneciendo así durante toda la noche, y desenvolviéndose hasta el día siguiente. Un procedimiento complementario consiste en punzar la cabeza del enfermo con un vidrio en varios lugares (en el cráneo, donde está el cabello), para que salga la mala sangre que está produciendo los problemas; este proceso

²⁸⁸ Se dice que con tres piquetes comienza a salir sangre por la boca de la persona.

también se emplea en personas que tienen ataques epilépticos o similares en los que se agitan de forma involuntaria y llegan a perder la conciencia.

8) *Kisin Xkok*, vergüenza de tortuga.

Se diagnostica cuando una persona tiene diarrea, vómito y calentura. Cuando la tortuga está viva se le hace una incisión en el estómago, se extrae su sangre y se coloca en un recipiente con aguardiente y hierbas, para que la tome el enfermo. Cuando se trata de niños muy pequeñitos, ellos no pueden ingerirla directamente; por ello la debe ingerir la madre y el niño la incorporaría a través de la leche materna. Se piensa que la tortuga es utilizada como medio para producir enfermedad durante el periodo en el que vive en la tierra seca, ahí permanece durante meses y sale cuando comienza a llover y se forman aguadas; es por ello que en una parte del rezo se menciona “*tikin pamil xkok*”, “la tortuga que vive afuera en lo que está seco”. Durante el tiempo que dura la sequía la gente es más propensa a enfermar de diarrea y con dicho malestar las personas “se secan” –*tikin-*, especialmente durante el periodo que dura la canícula, es por ello que la tortuga se encuentra asociada con este mal.

9) Inflamación de pies, *poslom yok*. El procedimiento terapéutico consiste en punzar los pies con espinas de puerco espín – *ch'ix uch*).

10) El corazón del colibrí, *ipusik'al ts'uñun* es ingerido para curar enfermedades del corazón, debido a que este animal tiene una actividad portentosa y se espera transmitir su fuerza al corazón de la persona.

11) Mordedura de serpiente venenosa. Dado que la serpiente tiene naturaleza caliente, quien ha sido mordido rompe su equilibrio corporal y tiene exceso de calor. Debido a esto, están prohibidas las relaciones sexuales durante 12 días, pues eso aumentaría el calor corporal de la persona poniendo en peligro su vida; asimismo, no deben ser visitadas por quienes tienen un estado transitorio de aumento de calor (embarazadas y sus parejas, borrachos, gente o animales recién llegados de la milpa), pues eso podría matar al enfermo. Se indica tomar contrahierba, una planta que crece en el monte y que tiene un sabor muy amargo (*ch'a*), el cual contrarresta el veneno que también tiene ese mismo sabor; a partir de su sabor tan fuerte

se asume que la planta tiene la misma potencia que el veneno, por lo que puede ser utilizada para producir el efecto contrario.

12) *Kisin siñan*, Vergüenza de alacrán.

Se diagnostica cuando la persona tiene dolor o ardor en alguna parte de su cuerpo. La curación es realizada en dos ocasiones por el curandero; sin embargo, cuando él termina, le comenta al paciente y a sus familiares que, en caso de que continuara con el malestar, se tendría que realizar el mismo procedimiento –aunque sin los rezos, pues sólo pueden ser realizados por el curandero-. Los elementos utilizados fueron: cinco arañas de cola roja,²⁸⁹ un diente de ajo, aguardiente, almís, epazote, *pimero*.²⁹⁰

Preparación: En un sartén calentándose al fuego con un poco de aceite, echar el ajo pelado y las arañas, se aplastan y se hace una masa. Se agrega la hoja de epazote y se coloca la mezcla en una hoja de plátano previamente calentada al fuego. El preparado se pone sobre la parte dolorida del enfermo y se amarra durante un rato para que quede fija. El curandero reza y sopla al enfermo con un aguardiente que ha preparado previamente con almís, ajo y tabaco, mientras éste sostiene en su cuerpo la materia curativa. Como complemento de la curación, el curandero indica que el enfermo se tiene que bañar tres días con agua fría. Como la curación que se ha utilizado es caliente (no sólo porque ha sido calentada en el fuego, sino porque está conformada por arañas venenosas de naturaleza caliente), el baño tiene que ser frío para producir un equilibrio entre los elementos.

En la curación que tuve oportunidad de observar, luego de pulsar a la enferma, el curandero diagnosticó que Consuelo había enfermado de vergüenza de alacrán porque había pisado una *rus tie'* (una rama con forma de cruz) que había sido preparada con el fin de hacerle daño; dijo que le hizo maldad una persona a la que no le gustó lo que la enferma le había dicho en alguna ocasión. Consuelo recordó que hace tiempo había tenido un enfrentamiento con su nieta, Angelina. Un día, la muchacha detuvo en el camino a su abuelo Romín y le comentó

²⁸⁹ El esposo de la paciente las encontró en el solar del curandero, debajo de unas tablas que tenía a la intemperie

²⁹⁰ Es un polvo que se utiliza con frecuencia en las curaciones. Está preparado con la hoja de una planta llamada tabaco silvestre que produce una flor de color blanco que suele cultivar la gente en su solar, la cual es una planta parecida a la sandía. Para el uso terapéutico se mezcla con cal, dándole un olor peculiar. Me comentan que cuando vivían en Chiapas lo preparaban con conchas de caracol cocinadas previamente y después trituradas. El fruto del *pimero* es pequeño y duro, por lo que se le hace un hueco y se puede utilizar como recipiente, aunque también lo usan los curanderos como silbato cuando llaman a las almas extraviadas para que regresen a los cuerpos de las personas enfermas, para el tratamiento del espanto.

que cuando él se iba a la milpa, su esposa iba a buscarla a su casa para regañarla. Romín volvió a su casa y le preguntó a Consuelo si eso era cierto, a lo que ella le respondió que no. Ambos concluyeron que Angelina había inventado ese chisme para que Romín se enojara con su esposa, pues es sabido que las mujeres no deben salir de su casa a molestar a otras personas, mucho menos cuando se trata de sus propios parientes. Romín creyó en la palabra de Consuelo, en parte porque ya habían tenido otras experiencias desagradables con su nieta, pues en otra ocasión había amenazado de muerte a una hija de Consuelo y Romín que es su compañera en la escuela.

Luego de discutirlo mucho, los tres decidieron visitar a Angelina a su casa para enfrentarla teniendo como testigos a los padres de la muchacha, con el fin de que reconociera que le había dicho un chisme a su abuelo, y para que aclarara por qué amenazaba de muerte a su tía. Angelina negó todo lo que se le imputaba, aunque de alguna manera quedó claro para todos los presentes quién estaba mintiendo. Aparentemente así terminó el incidente; sin embargo, para Romín y Consuelo era evidente que la muchacha no había quedado conforme con la situación. Derivado de ello, meses después cuando el curandero le explica a Consuelo el sentido de su dolencia, ella inmediatamente piensa en lo sucedido con su nieta tiempo antes y encuentra la relación entre los eventos. La rama en forma de cruz que ella había encontrado en su camino había sido preparada especialmente para ella por su nieta misma o por un brujo con el fin de producirle daño.

Se asume que cuando el curandero pulsó a la mujer, su *ch'ujlel* le dijo los pormenores sobre la enfermedad que la había atacado –en este caso, vergüenza de alacrán-, de tal forma que el curandero implementó los remedios pertinentes para buscar su curación. La rama con forma de cruz había recibido cierto tratamiento para convertirse en vehículo del veneno del alacrán, el cual se trasladó al cuerpo de Consuelo en cuanto ella estableció el contacto. Existe una relación de analogía entre el malestar y las características del animal que se piensa está produciendo su enfermedad: cuando un alacrán pica a una persona, el veneno produce una sensación parecida a lo que Consuelo describe como síntoma, una especie de ardor en alguna parte de su cuerpo. Para la curación se tiene que utilizar el mismo elemento que se ha utilizado para producir el daño, sólo que los rezos y la ceremonia que realiza el curandero tienen como objetivo dotar a los nuevos elementos de poder curativo para recorrer el camino contrario y restablecer la salud de la enferma.

13) *K'isin Tsuk*, ratón.

Se puede diagnosticar cuando una persona tiene mucha tos y comezón en la garganta. En una ocasión el curandero le dijo a una paciente “*k'ux ixim tsuk*”, “come maíz el ratón”. Cuando el ratón come maíz, lo rasca con sus dientes, de la misma forma como siente la persona en su garganta cuando enferma, lo cual le produce tos. Se tiene que conseguir un ratón e ingerir un pedazo de su carne cuando ha sido cocida.

14) *Tuk k'in*,²⁹¹ tener cortada la vida.

Se diagnostica en personas que tienen males de bastante gravedad, con lo que el curandero no puede afirmar si la persona sanará o terminará muriendo. Su nombre se refiere a la analogía que se establece entre una vela que ha sido prendida y la vida de la persona, por lo que al ser dañada aquélla, la persona puede sufrir como consecuencia la muerte. En el caso de esta enfermedad, la vela de la vida de la persona ha sido cortada en pedazos o ha sido arrancada con el objetivo de que la persona muera,²⁹² aunque debido a su gravedad suele combinarse con el espanto, y el curandero menciona que han vendido el alma del paciente, por lo que la tienen atrapada, amarrada, y será muy difícil que la suelten los dueños.

Los casos que pude observar se refieren a malestares físicos diversos. En el primero de ellos un muchacho comenzó a convulsionarse de forma intempestiva, en el otro una mujer mostró debilitamiento en su cuerpo y pronto ya no pudo moverse. La situación de ambas personas estaba relacionada con fuertes tensiones sociales, pues el muchacho se convulsionó luego de

²⁹¹ *Tuk* significa arrancar, *k'in* se refiere a un periodo de tiempo que en este caso es la vida de la persona.

²⁹² Pitarch (1996: 82-84) registra que “en el momento del nacimiento de una persona, no antes, una de estas velas es prendida y se consume lentamente hasta que por fin de extingue y con ella el tiempo de vida de la persona”. La vela es *orail* (del español “hora”, “tiempo de vida”). También menciona que no todos los cancuqueros han agotado el tiempo destinado para su vida cuando llega la hora de su muerte, lo cual se puede averiguar en el momento del entierro: se observa la tierra que ha sido extraída al cavar la fosa cuando es colocada de nuevo sobre el féretro: si no sobrepasa el nivel del suelo significa que murió en el tiempo que le tocaba, pero si lo sobrepasa implica que su muerte le fue generada por alguna entidad maligna. Algo similar me mencionaron algunas personas choles, aunque también escuché la versión de que las velas significan la vida eterna de las personas, por lo que no deben ser apagadas cuando se encuentran en un velorio, pues eso significaría que se está terminando con esa posibilidad para quien acaba de morir. Por otra parte, Maldonado Cano menciona algo similar respecto de los kekchís de Santa María Cahabón: “se ve bien que le había llegado su hora de la muerte, porque al enterrarlo se le termina de poner toda la tierra y queda parejo sobre la tumba. En cambio, cuando queda más hundido, porque ya no da cabal la tierra, es señal de que su muerte fue causada” (2005:459). También Gossen (1990) menciona la existencia de la *‘ora* como una entidad anímica de la persona, la cual representa el tiempo que durará su vida, aunque es posible que a través de brujería se logre apagar antes de tiempo. También Page Pliego menciona que todos los años los chamulas modernos realizan un complejo ritual en torno de la vela de la vida con el fin de alargar el tiempo de vida (2002: 167).

que había sido acusado de participar en varios robos y estaba sujeto a fuertes presiones comunitarias; por su parte, la mujer había sido protagonista de varios enfrentamientos con otras personas. No tengo los elementos para plantear que se trate en alguno de los dos casos de un procedimiento de somatización del conflicto –ni tampoco pretendo sugerirlo-; sin embargo, considero que el curandero puede guiarse por la presencia del conflicto como elemento fundamental para diagnosticar este tipo de enfermedad, en la medida en que supone que el paciente ha sido víctima de brujería por algún enemigo público.

Continúo con el tratamiento. Al igual que sucede en todos los demás, primero se pasa el pollo para barrer al paciente, después se le barre con unas ramas con flores rojas llamadas *k'añante*, las cuales son restregadas sobre el cuerpo del paciente de arriba hacia debajo de izquierda a derecha y después de derecha a izquierda, mientras el paciente permanece sentado el curandero lo sopla de vez en vez, y sigue con sus rezos. Posteriormente se le pueden aplicar dos tipos de tratamiento, dependiendo del problema que presente: en uno el paciente recibe baños con agua fría, en el otro se le aplica calor. A continuación describiré más detalladamente cada uno de ellos.

El baño frío está relacionado con las enfermedades consideradas calientes, como las convulsiones; éste se realiza en 4 ocasiones, una en cada visita; se colocan varios litros de agua en una cubeta, se agregan hojas de limón trituradas con las manos, un poco de talco, jabón neutro que es frotado por el curandero para diluirlo, un poco de brillantina y de loción “siete machos”, así como dos velas; mientras esto sucede el curandero está rezando todo el tiempo. Se revuelven todas las sustancias y se aplican sobre el torso desnudo y sobre su cabeza. Posteriormente se coloca un poco de aguardiente en un vaso, se le agregan unas cuantas hojas de limón, polvo de incienso y las dos velas prendidas; el enfermo ingiere parte de la bebida y con lo que resta sopla sobre las velas hasta que las apaga. Este procedimiento se realiza en cada uno de los baños, aunque en el último existe la posibilidad de que el paciente y su familia decidan que desean devolver la maldad a quien se la provocó, entonces deben llevar dos velas negras en lugar de las blancas, y el curandero rezará para que Dios y los dueños se encarguen de hacerlo.

De nueva cuenta presento un fragmento del rezo expresado por don Domingo:

Xwujtejet
 Tuku lak k'in
 Kikolatet Señor de Tila.
 Töpäl lak axux,
 Töpäl lak axux chen
 Töpäl lak almís,
 Töpäl lak almís chen
 Tuku ka lak k'in k'u
 Tuku ka lak k'in k'u
 Yik'ot nichim
 Yik'ot pom
 Yik'ot ya'lel pom
 Yik'ot ya'lel nichim
 Señor de Tila chen
 Ña María chen
 Koltañonla
 Jinkala ka jouie nichim
 Kala ka but's'e nichim
 Mach kuch k'in
 mach kuch a'bal
 Tiäp k'äk'al.
 Koltañonla
 Kikotet yopol limon
 K'ikot lak talco
 K'äk'en xukulet xpom
 Jinkala ka but's inichim
 Jinkala ka but's ipom
 Mach kala kuch k'in
 Mach kala kuch a'bal
 K'ikot lak Señor de Tila
 K'ikot lak ña María

Te soplo
 Está cortada nuestra vida
 Con el señor de Tila.
 Nos acompaña nuestro ajo,
 Nos acompaña nuestro ajo entonces.
 Nos acompaña nuestro almís,
 Nos acompaña nuestro almís entonces
 Está cortada nuestra vida
 Está cortada nuestra vida
 Con la vela
 Con el incienso
 Con la esencia del incienso
 Con la esencia de la vela
 Señor de Tila
 Madre María
 Ayúdenos.
 Aquí está luz de la vela
 Está el humo de la vela
 No aguanta (el malestar) de día
 No aguanta (el malestar) de noche.
 Nos acompaña la enfermedad
 Ayúdanos
 Contigo hoja de limón
 Conmigo, nuestro talco
 Te doy lentamente el incienso.
 Aquí está el humo de la vela (ensalmar)
 Aquí está el humo del incienso (ensalmar)
 No se aguanta (el malestar) de día
 No se aguanta (el malestar) de noche
 Conmigo nuestro Señor de Tila
 Conmigo nuestra Madre María

Mach kala kuch k'in
Mach kala kuch a'bal
(wujtan)
Tiäpäl lak axux
Tiäpäl lak axux chen
Tiäpäl lak almís
Tiäpäl lak almís chen
K'äk'en a nichim
K'äk'en a pom
K'ikotet Señor de Tila
K'ikotet talco
K'ikotet jabon de baño wali chen
Mach kala kuch k'in
Mach kala kuch a'bal
K'äk'en nichim
K'äk'en lak pom
K'ikolatet Señor de Tila
K'ikolatet ña María chen
K'äk'en but's k'ajk i nichim
K'äk'en but's k'ajk i pom
K'ikotet Señor de Tila
K'ikotet lak ña María
Yik'ot Señor San Miguelito
K'äk'en but's i nichim
K'äk'en but's i pom
Kek pulen nichim
Kek pulen i pom
Mach kala kuch k'in
Mach kala kuch a'bal
K'ikolatet Dios de Tila
Chäte lak Santa María chen

No se aguanta (el malestar) de día
No se aguanta (el malestar) de noche
(sopla con el aguardiente preparado)
Nos acompaña nuestro ajo
Nos acompaña nuestro ajo entonces
Nos acompaña nuestro almís
Nos acompaña nuestro almís entonces.
Te doy tu vela
Te doy tu incienso
Contigo Señor de Tila
Contigo talco
Contigo jabón de baño, ahora entonces
No se aguanta (el malestar) de día
No se aguanta (el malestar) de noche
Te doy la vela
Te doy nuestro incienso
Contigo Señor de Tila
Contigo madre María
Doy el humo del fuego de la vela
Doy el humo del fuego del incienso.
Contigo señor de Tila
Contigo nuestra madre María
Con el Señor San Miguelito.
Doy el humo de la vela
Doy el humo del incienso
Voy a quemar la vela
Voy a quemar el incienso.
No se aguanta (el malestar) de día
No se aguanta (el malestar) de noche.
Contigo Dios de Tila
La trajo nuestra Santa María

| | |
|------------------------|--------------------------------------|
| I ch'ujlel kitsin | El alma de mi hermanito |
| Jinkala ka tuku k'in | Tiene cortada la vida |
| Mach kala kuch en k'in | No aguanta (la enfermedad) de día |
| Mach kuch a'bal | No la aguanta de noche. |
| Tuku aläl i k'in | Tiene cortada la vida el niño |
| Tuku alo', Rey | La tiene cortada el muchacho, Rey |
| Tuku alo' ik'in | Tiene cortada la vida el muchacho. |
| Mach kala kuch k'in | No aguanta (la enfermedad) de día |
| Mach kala kuch a'bal | No aguanta (la enfermedad) de noche. |

El segundo caso es cuando se aplica calor a la persona, y se relaciona con enfermedades frías. Durante un buen rato son calentadas doce piedras²⁹³ de tamaño mediano afuera de la casa, donde se arma una fogata con leña. Cuando las piedras están bien calientes se acarrea una por una al lugar donde se encuentra el paciente y se colocan debajo de su cuerpo en una cubeta que contiene un poco de agua y varias hierbas (ajo, almís, tabaco); el enfermo debe estar suspendido a una distancia aproximada de medio metro en una hamaca o en una cama hecha de palitos de madera. El calor de la piedra provoca que se desprenda vapor de agua que asciende y va calentando al enfermo. Con unas cobijas tapan la zona que rodea a la piedra, con lo que se genera un espacio cerrado entre el lugar del que proviene el vapor de agua y el enfermo, para que le llegue directamente y no se disperse en el ambiente.

Dependiendo de la parte del cuerpo que ha sido afectada por la enfermedad, se debe procurar que ésta se ponga en contacto directo con el calor para que sea recibido por la persona. Una tras otra, las piedras van desfilando y se colocan en la cubeta, mientras van emitiendo el calor que han acumulado en la fogata. Rápidamente el enfermo comienza a sudar. El proceso se suspende cuando el paciente ya no tolera más calor. Entonces el curandero carga la cubeta, la saca de la casa y vacía el contenido a la vista de todos los presentes; ahí debe aparecer algún objeto que supuestamente ha salido del cuerpo del enfermo, aquello que le está provocando la enfermedad. En la curación que me tocó presenciar apareció una moneda de diez pesos, ante la cual el curandero manifestó que se trataba de la maldad por la que había pagado una persona que quería ver muerta a la mujer que yacía convaleciente; le preguntó a

²⁹³ El curandero y la gente mencionan que doce es el número del secreto para que funcione bien el tratamiento.

la enferma en qué quería utilizar ese dinero, y le recomendó que comprara una veladora, por lo que el especialista se llevó el dinero para comprar una veladora y prenderla en su altar.

En otros casos donde se realizó un tratamiento similar, fueron extraídos de los cuerpos de los enfermos diversos objetos. En el caso de un *tatuch* que enfermó hace tiempo, se extrajeron quince pesos; en el caso de un niño se extrajo una piedra que se guardó en una caja que se confeccionó especialmente para ello y que aun es conservada por el paciente que actualmente es un joven de veinte años. También un hombre me narró la curación que recibió su hermano cuando vivía en Chiapas, de su cuerpo se extrajo un hueso de tepezcuintle, algunas garrapatas, cabellos de elote y de persona.

15) *Bäk'eñ* (Espanto).

Hay distintos tipos de espanto, algunos son muy sencillos por lo que se curan rápido y fácil; otros pueden ser tan complicados que la persona llega a fallecer. El espanto es una enfermedad muy común en la vida de las personas y se relaciona con múltiples síntomas: falta de apetito, calentura, pesadillas, pérdida de la conciencia, entre otros. La gente enferma cuando debido a alguna situación que le genera susto o miedo, su *ch'ujlel* se separa del cuerpo -durante el sueño o la vigilia-, y se queda en el lugar donde sucedió el evento sin poder regresar al lugar a donde pertenece, con lo cual la persona comienza a enfermar. Es común que esto suceda cuando alguien se cae, encuentra una serpiente en su camino o un ser no humano. Cuando se trata de situaciones accidentales, es relativamente fácil que el alma regrese al cuerpo del enfermo con la ayuda del curandero. Sin embargo, hay otras ocasiones en que la enfermedad es provocada por la acción de algún brujo que quiere provocar la muerte de alguien, por lo que le pide a los dueños que atrapen el alma y no la dejen regresar al cuerpo del cual ha salido; éstos son los casos graves. Cuando una persona ha sido espantada alguna vez, las consecuencias no prescriben, pues una persona puede ser diagnosticada por un incidente que aconteció hace muchos años y que el paciente difícilmente recuerda.

El espanto más sencillo se cura con un baño por la tarde durante tres días consecutivos, utilizando ruda, epazote y poleia; puede ser realizado por algún familiar del enfermo, y se realiza especialmente con los niños. Existe el espanto de regaños que se manifiesta cuando los niños despiertan de noche porque están teniendo malos sueños que no recuerdan al

despertar, o también cuando hablan mientras duermen (*ñajal t'an*). Como en el resto de curaciones, se utiliza primero un pollo para barrer al paciente; en este caso tanto las plumas como sus huesos deben ser guardados por dos noches para que la curación llegue a tener efecto, después de ese tiempo se tiran.

Para el tratamiento, el curandero hace una cruz en la tierra, la localización exacta depende de si es posible para el enfermo y el especialista acudir al lugar donde ocurrió el incidente, si fue en Chiapas o en sueños, etc. Algunos curanderos prefieren realizarlo en su propio solar o en el del paciente cuando acuden ahí, mientras que otros gustan de acudir al lugar donde ocurrió el evento. En la cruz “siembran” (entierran) doce semillas de maíz, doce de frijol, doce de ajo, doce de cacao, doce de *almís*, además de un huevo.²⁹⁴ Se dice que cuando los curanderos entierran semillas en la tierra, deben hacerlo hacia arriba para que nazcan y que la raíz quede hacia abajo. Cuando no se hace de esta forma, los frutos no nacen, y eso genera que el enfermo muera; ese tipo de acciones se realizan cuando los curanderos no quieren que sane algún enfermo. Esto es importante porque para saber si un enfermo de espanto sanará se espera que la plantita brote de la tierra luego de un tiempo de haberla sembrado; cuando no brota se sabe que la persona morirá. También se colocan dos velas blancas a los costados de la cruz y se prenden, todo se ensalma con incienso, después el curandero reza. A este procedimiento se le conoce como *k'exol* o “reposición” que el especialista ofrece al dueño en sustitución del *ch'ujlel* de la persona para que la deje en libertad.

Posteriormente se regresa a la casa y se coloca polvo de *pimero* en los pulsos del enfermo en forma de cruz: en la frente, en las manos, el corazón y los pies. Posteriormente se pasa el pollo y el enfermo es soplado por el curandero. Cuando se trata de un niño, el pequeño es cargado sobre la espalda del curandero –quedando espalda con espalda– quien lo estira jalándolo por las extremidades: el brazo izquierdo y la pierna derecha y después el brazo derecho y la pierna izquierda. El niño permanece acostado en el cuarto donde se encuentra el altar mientras el especialista y la madre salen de nuevo a donde se ha realizado la cruz de tierra, y el curandero comienza a llamar al *ch'ujlel* de la persona por su nombre:

²⁹⁴ El curandero de Once de Mayo tiene la práctica de enterrar un huevo entero en la cruz; sin embargo, una curandera de San José lo revienta primero y luego lo entierra. El curandero de Once de Mayo me comentó que conoce la práctica de la señora, pero no le parece adecuada, cree que por eso no funciona su tratamiento.

“*la’ Roberto, la ti awotot, la’ ix a papa, la’ ix a mama, la’ ix awermana, la ix a ejido Carmen Dos, ochen ti mal*”, “ven Roberto, ven a tu casa, ven ahora con tu papá, ven ahora con tu mamá, ven ahora con tu hermana, ven ahora a tu ejido Carmen Dos, pasa adentro”

Luego se detiene un momento para silbar con un recipiente y después continúa rezando y llamando al *ch’ujlel*. Así recorren el camino de regreso de la cruz a donde se encuentra la persona enferma. Una vez que se ha entregado la reposición se espera que el alma haya sido liberada y pueda volver al cuerpo del enfermo y con los suyos.

16) Otro tipo de espanto es el *bäk’en lukum* o espanto de serpiente. Puede ser diagnosticado cuando alguna persona tiene síntomas parecidos a la mordedura de una serpiente pero no ha sido mordida, también cuando alguien ha encontrado uno de estos animales en su camino y se ha espantado, o cuando este animal aparece y ataca en alguno de los sueños. Por lo general esta enfermedad está asociada al dolor en las piernas, el cual puede llegar a ser bastante fuerte. Estos malestares también pueden estar asociados a *ik’ lukum* o aire de culebra, que consiste en un aire frío que ha entrado al cuerpo, específicamente a las extremidades inferiores, provocando fuertes dolores. En el tratamiento se baña al enfermo con una hierba llamada *te lukum*, es larga y delgada, en forma de culebra, parecida a la anguila.

Un hombre fue a consultar con el curandero porque le dolía mucho su pie. Mencionó que había soñado que pisaba vidrios con su pie y temía que los causantes de su dolor fueran vidrios alojados adentro de su cuerpo. El curandero lo pulsó y le dijo que no eran vidrios, sino *bäk’en lukum*. Además del procedimiento para curar el espanto, le dijo que tenía que tomar nauyacol, una sustancia que supuestamente inhibe el veneno de las serpientes –como la nauyaca, la cascabel o la coralillo-; también hizo el ritual curativo por la tarde-noche, debido a que a esa hora salen a caminar las culebras.

En otra ocasión una mujer soñó que, estando parada en el umbral de su casa, llegaba una serpiente coralillo a quien se le desprendía la cabeza, la cual brincaba y se introducía en el cuerpo de la mujer a través de su pierna. Ella despertó muy angustiada por su sueño, aunque recientemente había tenido dolor en sus piernas, también en su cabeza y había sentido mucho cansancio. Le fue diagnosticado espanto de serpiente.

17) *Jowie bāk'eñ* (espanto de remolino). La gente lo describe como que “pierde la cabeza”, refiriéndose con esto varias posibilidades: puede ser sensación de confusión o de pérdida de conciencia, aunque también se refiere a periodos en los que el enfermo realiza acciones de las que no se hace responsable, que no recuerda y que no se relacionan con la conducta que había adoptado habitualmente. En español la refieren en ocasiones como locura, y la única explicación subyacente indica que ha sido producida por maldad.

Algunos de los pormenores sobre los dos casos que reseño a continuación ya han sido descritos en el apartado sobre medicina alópata donde me refiero a la salud mental. Una mujer, Mariana, de aproximadamente 50 años, se dedica a vagar por las calles del ejido tanto de día como de noche. Le gusta aproximarse a donde se encuentra gente reunida, por ello llega con frecuencia a la clínica, a la iglesia y al salón de reuniones comunitarias. Desde hace años abandonó a su esposo y a sus tres hijos, y se dedicó a caminar por las calles, pues “perdió su cabeza”. Ella escucha voces y habla con ellas, no hay forma de mantenerla quieta durante los días, y ha llegado a portarse con violencia cuando algún familiar intenta detenerla. La gente piensa que su esposo le hizo maldad porque quería deshacerse de ella; también están convencidos de que su enfermedad tendría cura siempre y cuando sus padres optaran por llevarla con algún buen curandero, pero como son protestantes han dejado de seguir estas prácticas.

Otro caso es el de Jaime, quien tuvo varios episodios en los que “se perdía su cabeza” y se dedicaba a vagar por las calles sin reconocer a nadie, aunque en ocasiones se recuperaba y luego volvía a enfermar; se dice que también se le empezó a inflamar el estómago cuando trabajaba mucho tiempo bajo el sol. Poco tiempo después, decidió abandonar el ejido junto con su familia, pues un curandero le confirmó que la gente del pueblo le estaba haciendo brujería. Había varios sospechosos. El principal era un hombre a quien le mataron una hija los dos hijos de Jaime, hace mucho tiempo.²⁹⁵ Los dos muchachos estuvieron en la cárcel

²⁹⁵ Se trata de un acontecimiento que la gente de ECII recuerda con nitidez, pues cimbró al ejido cuando sucedió, hace aproximadamente 15 años. Se dice que una mujer convenció a los dos jóvenes hijos de Jaime de que mataran a dos niñas. Luego de una investigación se determinó que los jóvenes habían conducido a las niñas fuera del pueblo, donde las mataron; después desmembraron sus cuerpos y los enterraron en el monte. Las niñas estaban desaparecidas, las estuvieron buscando durante un tiempo pero al no encontrarlas se llegó a pensar que habían huido con sus novios. Sin embargo, tiempo después alguien encontró los cabellos que habían comenzado a ser desenterrados por los animales del monte, y se encontraron los cuerpos, por lo que se denunció el hecho a las autoridades y se deslindaron responsabilidades.

varios años; sin embargo, hace poco tiempo el primero de ellos salió libre pues cumplió su condena, y un poco después salió el otro en libertad. La gente del ejido encontraba relación entre estos acontecimientos y la enfermedad de Jaime. Se murmuraba que los muchachos volverían al pueblo para vengarse de quienes los habían hecho encerrar, y al mismo tiempo se decía que el padre de la niña agraviada tendría oportunidad para vengarse.

Meses después, Jaime casi totalmente sano, volvió al ejido una vez que se hubo atendido con un curandero. Sin embargo, pronto se supo que tenía problemas con su esposa e hijos, pues pensaba que ella lo había engañado con otro hombre y los que había considerado como hijos no eran realmente suyos; también solía decir que sabía quienes eran sus enemigos y que pronto comenzaría a matarlos a todos, y comenzó a escuchar voces. La noche anterior a su muerte golpeó a su esposa e intentó ahorcarla mientras dormía, guiándose por esas ideas de engaño, tras lo cual tanto su hija como su esposa abandonaron la casa y se dirigieron hacia Cancún, con sus parientes. Al día siguiente el hombre murió mientras estaba trabajando en la milpa. El reporte médico indicó que había muerto por un paro cardíaco, aunque la gente pensaba que se había matado tomando veneno. En cuanto murió, la gente comenzó a especular sobre los acontecimientos, apareciendo diversas historias posibles y coherentes. Como ha sido planteado en un momento previo, se piensa que el suicidio es inducido por acciones de brujería; algunas personas me comentaron que Jaime era un hombre muy tranquilo, que “hablaba muy bonito”, por lo que les parecía evidente que sus accesos de cólera con su esposa e hija habían sido producidos por la brujería. También se hablaba de que estando enfermo había decidido vender su solar a un muchacho que pagó un precio mucho menor de su valor, por lo que se sospechaba que éste le había hecho brujería. También un *tatuch* comentó que su muerte había sido producida como castigo por haber renegado de su fe y haberse convertido al protestantismo.

Lamentablemente yo no tuve oportunidad de conocer mucho a Jaime, pues cuando llegué al ejido él ya había decidido salir de ahí, y las versiones que circulaban era que lo había hecho huyendo de la brujería que lo estaba dañando. Durante el tiempo que estuvo ausente fue un tema de conversación constante, la gente estaba pendiente de las noticias que surgieran sobre él, y en varias ocasiones escuché comentarios de que lo habían visto vagando en Xpuhil como pordiosero con la cabeza perdida, o que lo habían visto en un taxi rumbo a algún otro ejido. Me parece que hubiera aportado mucha información si hubiera tenido la posibilidad de

platicar con él y saber a qué le atribuía su malestar, si temía ser víctima de la brujería como venganza por la muerte de la niña que mataron sus hijos, o qué pasaba con él. Lo que sí es un hecho es que hubo cierta coincidencia en el tiempo en que se gestó su enfermedad y en que salieron libres sus hijos, y que por la descripción que hacía la gente del ejido sobre los hechos considero que pudo haber sufrido mucha presión al revivir de nueva cuenta los trágicos acontecimientos acaecidos hacía años, lo que pudo haber repercutido en su salud.

Un último caso que conocí de esta enfermedad es el de Felipe. Él narra que sintió su cabeza como dentro de un remolino, se sentía mareado como si estuviera borracho; también le dolía mucho, luego perdió la conciencia y no recuerda nada. Su esposa comenta que él intentó golpearla y patearla. Me dicen que a esta situación en español se le conoce como “rabia”. Lo llevaron al hospital y ahí le diagnosticaron elevado nivel de glucosa en sangre, y lo estabilizaron. Don Felipe mencionó que tenía espanto de remolino porque hace años se cayó en un arroyo en Sabanilla cuando iba cargando un costal de maíz, por eso necesita que lo trate un curandero.

12.2 Visita de agradecimiento.

Una vez que se considera que han concluido con éxito las sesiones de tratamiento, el paciente junto con miembros de su familia hacen una visita de cortesía al curandero para manifestarle su agradecimiento. Para ese momento llevan trago y también algún regalo que puede ser un producto que ha sido cosechado personalmente por la familia, o mercancía comprada en alguna tienda. Dentro de una ronda final, el curandero le pide al enfermo que les dirija algunas palabras de agradecimiento a los familiares que lo estuvieron acompañando durante el proceso, ya sean sus padres cuando se trata de una persona soltera, o su pareja e hijos cuando es casada. Los familiares también le dirigen breves palabras al enfermo. Dependiendo del caso, el curandero también puede dirigirle palabras al enfermo, dándole consejo sobre lo que le sugiere hacer o no hacer, esto también sucede a iniciativa de los familiares, quienes esperan obtener mejores resultados cuando quien lo aconseja es una persona de mayor ascendiente, pues esperan que contribuya a normar su conducta. Para finalizar, el paciente saluda y agradece persona por persona, tomándola de la mano y dándole un beso, el cual es correspondido en la mano del paciente.

12.3 El papel del curandero dentro de la sociedad como sistema.

Hasta el momento hemos planteado que la cultura chol provee de explicaciones o interpretaciones de los eventos como una forma de comprender y aprehender lo que sucede en el mundo, las cuales forman parte del acervo de la colectividad y van más allá de las posibilidades del accionar de los curanderos en tanto no son de su uso exclusivo, sino que son recreadas continuamente por los miembros de la comunidad en los diversos ámbitos que involucra su existencia. Dichas interpretaciones surgen de una necesidad de intentar controlar los sucesos del mundo, pues son considerados producto de acciones, intenciones y voluntades de los seres que lo habitan.

En algunas circunstancias la realidad sobrepasa las posibilidades que tienen los especialistas de resolver problemas, pues a pesar de las acciones realizadas para intentar evitarlo, la gente termina enfermando y muriendo. Cuando esto sucede, los curanderos son puestos en la mira como posibles culpables del deceso, ya que la familia o la colectividad cuestionan las verdaderas intenciones que pudieron haber estado motivando sus acciones. Dado que nunca se pone en duda la eficacia de la práctica curativa,²⁹⁶ lo que se cuestiona al final es si el curandero estuvo obrando de forma adecuada durante el procedimiento ritual, si puso al servicio del enfermo todos sus conocimientos y su poder, o si por el contrario había “vendido” ya el *ch’ujlel* de la persona con el “malo”, el demonio o el dueño mismo, por lo tanto las acciones realizadas durante el tratamiento favorecieron la muerte del enfermo. Los curanderos suelen aparecer como los chivos expiatorios de la historia. Ellos se encuentran a la mitad entre las interpretaciones culturales llevadas a cabo por las personas, y las manifestaciones de los seres sobrenaturales, me refiero a lo que en la sociedad occidental consideramos fenómenos naturales que el hombre no puede controlar, como la presencia de la lluvia, del viento, la enfermedad y la muerte, que sobrevienen sin que podamos hacer mucho para evitarlas.

Cuando la relación entre estos elementos plantea una incongruencia, la posibilidad que tiene la cultura para explicarla –su espacio de flexibilidad– está puesta en las interpretaciones que se hacen sobre las acciones o intenciones de los curanderos. Cuando un mecanismo falla, es

²⁹⁶ Es algo que también plantea Galinier en el texto “Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales” (2001: 467).

decir, cuando el curandero quiere resolver algún problema, alguna enfermedad, y no lo logra, para la sociedad quien falla es el especialista, pues difícilmente bajo alguna circunstancia se llegan a poner en duda las creencias que tiene la gente sobre la forma como funciona su mundo.²⁹⁷ La posición social de este personaje se ubica en una especie de bisagra que permite dar flexibilidad a la cultura respecto de las interpretaciones que se generan sobre ciertos eventos. En el caso de que una curación no fructifique, lo que se suele pensar es que el curandero no quiere curar, o que él está produciendo el daño que tiene al enfermo al borde de la muerte, por lo que hay que matarlo, correrlo, amenazarlo.

A pesar de que las creencias de la población incluyen la posibilidad de que las personas reciban como castigo la enfermedad o la muerte por haber transgredido alguna de las reglas establecidas por Dios o por los dueños, o que el trabajo de brujería esté tan bien hecho que no haya manera de revertirlo, cuando sobreviene alguna de estas adversidades suele presentarse una negación a aceptar la responsabilidad de los enfermos en el mal que padecen a pesar de que exista una transgresión evidente, o se niegan a aceptar que se ha perdido la batalla porque el enemigo que enfrentaban era demasiado fuerte. Más bien observé una intensa rebeldía e inconformidad ante los acontecimientos, de los que siempre terminaban sintiéndose víctimas. Como se mencionó en el capítulo 9 es posible hilar con coherencia de diferentes maneras los elementos que aparecen en la vida cotidiana y que son indicadores de intención de daño, por lo que resulta viable para las personas llegar a ordenar los elementos dentro de un relato de forma tal que al final resulten ser víctimas de una injusticia y no culpables o merecedores de castigo. Esto será presentado en un caso que se desarrollará en el próximo apartado.

Los curanderos ocupan el lugar visible en la sociedad donde recae la explicación y la responsabilidad respecto de procesos sumamente complejos en los que están involucrados todos los actores sociales. Como ha sido explicado, existen complicadas relaciones entre diversos elementos de la vida cotidiana de las personas a partir de las cuales se considera que se van desencadenando las enfermedades. El curandero sería el comodín que le permite a la cultura y a la sociedad lidiar con las incongruencias que ésta afronta debido a las

²⁹⁷Encontré ciertos cuestionamientos en algunas personas que se han convertido al protestantismo; sin embargo, no realicé un seguimiento riguroso y detallado de sus prácticas en torno a los procesos curativos. Aunque identifiqué inconsistencias, ya que en algunos momentos ciertas personas llegaron a criticar las creencias y prácticas tradicionales pero, en otros, acudieron a ellas en búsqueda de respuestas y de solución a sus problemas.

características del mundo en el que vive, donde no todo está bajo su control, y debido también a que se considera que el especialista es depositario en su persona de tal poder que puede llegar a curar a una persona pero también puede producirle la muerte, y la interpretación de cada caso se construye a partir del resultado de su trabajo, es decir, si la persona se recupera o muere.

Con la presencia del curandero, idealmente existe la posibilidad de que la enfermedad o la muerte se encuentren más cerca del control del género humano. Debido a ello, cuando alguien muere el especialista se vuelve el responsable de dicho evento, por lo cual puede ser temido, expulsado de la comunidad o asesinado; de ahí que la posición de estas personas sea tan relevante, pues a la vez que son consideradas sumamente poderosas y se les teme, también ocupan una posición de suma vulnerabilidad dentro de su grupo social pues cargan con la responsabilidad de que su sociedad genere explicaciones adecuadas y convincentes frente a ciertos eventos. El grupo al que pertenecen les atribuye características, posibilidades, poderes; la sociedad es la que tiene la necesidad de esos personajes, para darle coherencia a los eventos que suceden en su cosmos. Su trabajo se relaciona con las enfermedades que se pueden crear a partir del conflicto, pero también con los límites últimos del ser humano, donde existen enfermedades y circunstancias que indefectiblemente conducen a la muerte – aunque no sea interpretado así por la sociedad chol-.

En particular, en el ejido El Carmen II no se tiene registrada en la memoria el asesinato de algún curandero acaecido en dicho territorio, aunque sí se recuerdan varios acontecimientos semejantes sucedidos cuando vivían en Chiapas, y también de un par de curanderos que fueron obligados a salir de la comunidad calakmuleña luego de que fueron acusados de haber producido la muerte de varias personas, especialmente de varias niñas hace aproximadamente veinte años. Sin embargo, aunque gradualmente han disminuido en sus agresiones, los habitantes continúan creyendo que la muerte de la gente es responsabilidad de los curanderos-brujos. Uno de los discursos que resuena con frecuencia respecto a la salida de sus comunidades originarias en el norte de Chiapas y su posterior establecimiento en Calakmul menciona que la gente debe dedicarse a trabajar la tierra en paz y no buscar problemas con el resto de sus compañeros, puesto que ahora tienen suficientes hectáreas para trabajar y ya no existe la necesidad de pelear para conseguir los insumos básicos; con esto se refieren también a la relación que existe entre el conflicto social y la enfermedad mediada

por acusaciones y acciones de brujería, las cuales se potenciaron gravemente durante la década de los 70 cuando aun vivían en Chiapas, generando un contexto de violencia que desencadenó la salida de cientos de familias choles hacia diversas zonas para colonizarlas.

Asimismo, cuando la gente se refiere a otros contextos de colonización de tierras paralelos a Calakmul efectuados también por población chol pero en estrecha relación con población mestiza, donde la cultura chol ha sido diluida –especialmente a los que se ubican en Champotón y Escárcega-, se menciona con admiración y total aprobación que los nuevos habitantes no hayan permitido que se establecieran personas que supieran curar (ningún curandero-brujo o espiritista), o mencionan que se les permitió con la condición de que aceptaran dejar de ejercer dichas actividades. Al respecto, explican que debido a eso ciertas enfermedades han sido erradicadas en la región y la gente sólo acude a consultar con el médico, además de que la gente vive muy tranquila. Estas afirmaciones me permiten considerar que los choles están cansados de la dinámica que relaciona los conflictos sociales con las enfermedades, están cansados de la sospecha respecto a quién les está generando daño, de sentirse cercados por enemigos, de vivir el desgaste cotidiano en sus relaciones interpersonales. Aunque, por otro lado, esa forma de concebir la enfermedad y el papel de los curanderos constituye también una parte central del patrimonio de su cultura, pues a través de sus creencias y prácticas en torno a la medicina se articulan gran cantidad de contenidos respecto al sentido del cosmos y al lugar que ocupa la persona en el mismo. También los curanderos constituyen una posibilidad real de tratamiento y de búsqueda de curación en la vida cotidiana de la gente, y de verse eliminada se daría una gran pérdida que generaría cambios importantes en la dinámica cultural.

12.4 Dinámica de la enfermedad y de la cura.

Hasta el momento, se han presentado de forma fragmentada los elementos que constituyen el proceso que inicia con la producción de la enfermedad y termina con la intervención del especialista, e idealmente con la cura del enfermo. A continuación presento cómo se van concatenando los elementos del proceso a través de un caso.

Se trata de lo que le sucedió a un muchacho –Mario, de quien ya hemos hablado anteriormente- que enfermó cuando tenía aproximadamente quince años; formaba parte de un grupo de adolescentes que en ocasiones entraba en las casas para robar, o también lo

hacían en las milpas, además de que fumaban mariguana. Un día domingo empezó a convulsionarse fuertemente, decía que la sensación aparecía en la mano derecha, la cual inmediatamente comenzaba a moverse sin control, seguida del resto del cuerpo. Sus familiares se asustaron mucho y lo llevaron con el médico, quien le inyectó alguna sustancia y dijo que Mario estaba drogado, por lo que pronto se le quitarían los síntomas en cuanto pasara el efecto de la sustancia. Sin embargo, eso no sucedió, y el muchacho continuó convulsionando, por lo que fue llevado de emergencia con el curandero de Once de Mayo, quien dijo que le estaban haciendo brujería y le diagnosticó vergüenza de caballo, por lo que sus familiares buscaron un hueso de caballo muerto para que se lo pasaran al enfermo intentando curarlo, pero no mejoró; también diagnosticó vergüenza de tusa, de pavo, de perro, y así lo estuvo tratando un tiempo pero no mejoraba.²⁹⁸ Después el curandero de ECII llegó a ofrecerse para curar al enfermo, pero no mejoró con sus tratamientos; entonces ambos curanderos comenzaron a acusarse mutuamente de estar provocando la enfermedad del muchacho. Los padres también buscaron al curandero del ejido San Miguel, quien pidió dos mil pesos para curarlo. Durante un tiempo, lo estuvieron tratando los especialistas de los tres ejidos, fue entonces cuando Imelda, una hermana de Mario, puso un ultimátum a sus padres: si no mejoraba pronto ella lo llevaría con el espiritista de Cristóbal Colón. Como no mejoró, ella hizo lo que había prometido; el espiritista les dijo que Mario estaba siendo víctima de brujería, lo cual podía ser tratado por él, pero que también necesitaba la atención de médicos en un hospital, por lo que les recomendó que fueran al de Chetumal.

En esos días Mario “vio” que el curandero de ECII le decía que no sanaría porque su *ch’ujlel* estaba enterrada debajo de varias piedras porque alguien le había pedido que hiciera ese trabajo.²⁹⁹ Cuando estaban llegando a Chetumal, Mario escuchó que el curandero de ECII lloraba y le pedía perdón por haberle hecho daño, mientras que el curandero de Once de Mayo le decía que se curaría pronto porque liberaría su *ch’ujlel* de donde estaba prisionero. Mario estuvo internado en el hospital dos días. Desafortunadamente, los padres del muchacho y él mismo no tienen idea del diagnóstico que recibió ahí, sólo dicen que le dieron

²⁹⁸ Según pude apreciar, cuando las enfermedades son complejas y graves, los especialistas tratan síntoma por síntoma. Mario tenía punzadas en su cabeza, por lo que fue diagnosticado con vergüenza de tusa. Me comentaron que cuando recibió el tratamiento para esta enfermedad se le quitaron las punzadas, pero el cuadro completo no se le quitó, por lo que siguieron intentando con otros animales.

²⁹⁹ Las versiones señalan que Mario lo vio, sin embargo considero que pudo haberlo soñado o que pudo ser producto de alucinaciones producidas dentro de su enfermedad. En cualquiera de esos casos la interpretación es la misma: que realmente sucedió.

medicina y que pronto se sintió mejor, por lo que pidió a sus padres que lo sacaran de ahí a pesar de que no había sido dado de alta.³⁰⁰ Así sucedió y Mario volvió al ejido, aunque continuó consultando periódicamente al espiritista de Cristóbal Colón -quien le daba vitaminas y otras pastillas- y también al curandero de Once de Mayo –quien le diagnosticó *tuk k'in* y lo estuvo tratando durante un tiempo con baños-, hasta que mejoró definitivamente.

Cuando yo llegué a ECII algunas personas del ejido, incluidos miembros de su familia, me contaron que Mario había tenido problemas con varias personas; había sido cómplice en varios robos, además se quejaban de que era muy enojón, que se molestaba por cualquier motivo, que se la pasaba peleando y molestando a sus hermanitas, o que le habían encontrado entre sus cosas los calzones de una muchacha, y que también había espiado a su cuñada mientras se bañaba. Sin embargo, las personas no establecían claramente una relación entre la enfermedad que había padecido y las acciones negativas que él había realizado, pues las narraban como acontecimientos separados.

Intentando reconstruir la enfermedad de Mario comencé a hacer preguntas. El muchacho me dijo que la enfermedad se había producido porque habían tirado un polvo blanco parecido a la cal en su camino y en los manubrios de su bicicleta cuando la dejó en la milpa, y debido a eso cuando la tocó, la enfermedad entró a su cuerpo. Eso se relaciona con que las convulsiones iniciaban en la mano. También me contó que había tenido problemas con Gilberto, quien lo acusó de haber participado en el robo de su casa; me dijo que un día se lo encontró en el camino y Gilberto señaló con su mano hacia el panteón, como una amenaza, indicándole que podría sufrir pronto los efectos de la brujería que se estaba llevando a cabo en ese lugar. En una ocasión Mario me dijo que su enfermedad había comenzado tiempo después de que Gilberto “inventara el chisme” de que había entrado a su casa para robarlo, dijo que habían desaparecido unos papeles, aunque después uno de los curanderos al que habían consultado indicó que los había encontrado la propia nieta de Gilberto en la casa, lo cual confirmaría que Mario no los había robado, y pondría las sospechas de brujería sobre Gilberto, pues él mismo lo había amenazado.

³⁰⁰ Sus familiares me contaron que Mario tenía mucho miedo de quedarse solo en el hospital, y cuando eso sucedía él gritaba desconsolado. Recordemos que ha habido otros casos donde también se manifiesta el miedo a permanecer solos internados ahí, pues se sienten muy vulnerables y temen ser víctimas de los ataques de nagueles.

Poco a poco las versiones fueron cambiando, pues se decía que los robos de los que había sido acusado no habían sido cometidos por él, que sólo una vez había estado cerca del solar de un señor observando que no se acercara nadie mientras sus compañeros cometían el robo, pero que en otras ocasiones había sido acusado de haber participado cuando en realidad él se encontraba trabajando en su milpa. Sobre las acciones de brujería de las que se presumía haber sido víctima, había otras versiones que también hablaban de las sospechas que estaban latentes dentro del conflicto. Sus parientes cercanos me dijeron que seguramente había sido alguien que tenía envidia del muchacho o de su familia por ser personas muy trabajadoras; también me indicaron que pudo haber sido la mamá de una muchacha que deseaba que Mario se casara con ella, pues buscaba alguien “que supiera trabajar, que hiciera su milpa, que cortara su leña”, pero que él no la quiso. La enfermera que estaba en ese momento en el ejido me comentó que el caso de Mario fue muy raro, porque cuando alguien se convulsiona no puede hablar, pero que Mario sí podía hacerlo, y decía que sentía una fuerza incontrolable en su mano, cuando suele sentirse en todo el cuerpo. Imelda le preguntó a la enfermera si era posible que un muchacho que tenía tanto deseo de tener relaciones sexuales pudiera enfermarse como lo hizo Mario, ya que estaba el precedente de que espiaba a su cuñada y de que tenía también los calzones de la muchacha. Como se puede apreciar, son varias las hipótesis que se juegan como posibles explicaciones del origen de la enfermedad.

Cuando Mario enfermó se encontraba en una etapa crítica en su vida; era un muchacho rebelde frente a sus padres y a su comunidad, hacía cosas que no eran bien vistas y que afectaban a terceros, además de que tenía fuerte deseo sexual pero no encontraba cómo conducirlo de forma adecuada. Se encontraba en una edad en que podía tener pareja pero aun no la tenía, estaba en el umbral de la adultez, de formar una familia y hacerse cargo de ella; sin embargo, mientras eso sucedía también era un joven rebelde, transgresor de las normas de convivencia del ejido y de su familia.

A pesar de que sus parientes estaban enojados con él por las acciones negativas que estuvo realizando y por la presión social que eso generó, cuando Mario enfermó su posición cambió radicalmente, de ser primero el muchacho rebelde y ladrón, a ser atacado por alguien que le estaba haciendo brujería injustamente; es por ello que aunque se identificaba con claridad que sus acciones habían podido provocar la ira de diferentes personas y generarles el deseo de hacerle daño para vengarse, las explicaciones que se daban lo colocaban como inocente,

pues se le negaba la responsabilidad en actos que seguramente sí había cometido. Esa versión fue confirmada por los diferentes curanderos que lo colocaron como víctima de la brujería. Con su amenaza, Gilberto se convirtió en el principal sospechoso de estar provocando la enfermedad cambiando él también su papel en el juego, de víctima del robo a victimario y sospechoso de brujería. Este tipo de posibilidades son las que plantea Imberton (2002) como estrategias que pueden ser elegidas por las personas para participar del juego dentro de las dinámicas sociales de conflicto –como plantea Bourdieu-, y que se vuelven evidentes en el ámbito de la enfermedad. En cuanto a Mario, considero que él no eligió enfermar; sin embargo, la amenaza de Gilberto pudo haber sido el detonante que generó el quiebre que le desencadenó su mal –pues supo que alguien podría estar realizando acciones de brujería en su contra- y que posteriormente le permitió ubicarse como un hombre inocente a los ojos de los demás. Como ha sido mencionado anteriormente, para los choles es de suma importancia saber quién es el brujo o quién está pagando por hacer brujería, y no se detienen a pensar en las razones que pudo tener ese individuo para llegar a actuar con tanta violencia sobre la otra persona.

Por ello, me parece que de alguna manera la enfermedad de Mario constituía la evidencia pública de sus malas acciones y hasta cierto punto el castigo a las mismas, aunque también era una manifestación del conflicto que estaba viviendo en esa etapa de su vida. La enfermedad permite que Mario exprese un trastorno que es tanto biológico como social, y el tratamiento del curandero le permite ubicarse en un nuevo lugar dentro de su grupo. Asimismo, la enfermedad es el reflejo en buena medida de los desplazamientos que se realizan con el proceso que implica la producción de la enfermedad y de la cura posterior, donde la responsabilidad y la agencia se trasladan de una persona a otra, sin tener conciencia de ello. Al enfermar, el paciente encarna ese malestar psicosocial en su cuerpo, en él manifiesta la tensión que estaba viviendo a partir de sus acciones inconsistentes con las normas del grupo. En este caso encontramos una muestra de cómo la cultura puede modificar los canales que relacionan los conflictos sociales con el cuerpo y con la enfermedad, pues puede normarlos, establecer vías reconocidas por el grupo para dar cauce a esa energía proveniente del conflicto, traducirla en enfermedad, y posteriormente la misma cultura proporciona los medios para revertir dicha situación a través de la intervención del

curandero. La cultura proporciona interpretaciones que impiden que el proceso sea fortuito, y se lleve a cabo a través de canales propuestos por ella misma.

A pesar de que la enfermedad de Mario fue un golpe muy fuerte para él y su familia, al restablecerse se pudo colocar en otra posición frente a su comunidad, de alguna manera logró limpiar su nombre y recuperó la confianza. Su conducta cambió radicalmente, dejó de preferir la compañía de sus anteriores amigos y se dedicó a trabajar, a estar cerca de su familia. Tiempo después se fue a trabajar a Chetumal, pero al cabo de unos meses regresó y continuó su vida de trabajo, acercándose a la idea de un muchacho que puede ser envidiado por que es trabajador y deseado por las mujeres y sus padres para que se convierta en esposo de sus hijas. En este caso la enfermedad constituyó una especie de contexto de liminalidad a través del cual surgieron nuevos sentidos y se generaron cambios importantes en la vida de Mario que lo aproximaron hacia la vida adulta, pues él aprendió a lidiar de otra forma con sus impulsos.

De lo anterior se colige que el papel del curandero dentro del proceso que va de enfermar a curar puede consistir en introducir la posibilidad de transformación de la dinámica social planteando nuevos significados para la colectividad. El curandero confirma la acción de los brujos o de los seres sobrenaturales, y coloca al enfermo en el papel de víctima; además, el colectivo reconoce que él tiene poder para revertir el mal, lo cual sucede a través de sus rituales. En muchos casos el curandero no logra resolver realmente los conflictos, ya que sucede con frecuencia que las personas no sanan a partir de sus intervenciones, o que los enfermos indican haberse sentido mejor después del ritual, pero que luego recayeron, lo que indica que el brujo es persistente y quiere acabar con la vida de la persona. A pesar de que el curandero logra introducir nuevos sentidos para el colectivo, muchos de los conflictos quedan sin solución, y sólo se apaciguan parcialmente pero vuelven a surgir, ya que el cuerpo es el escenario en el que se refleja el impacto de diversas problemáticas.

Recapitulando, considero que los signos de la enfermedad (el conflicto, las transgresiones ante los seres sobrenaturales, los sueños, las presencias de animales, objetos o seres, entre otros) constituyen los significantes que encuentran en la manifestación de la enfermedad su significado; posteriormente, la enfermedad se constituye en significante y la intervención del curandero provee el significado de ésta. Sin embargo, no se trata de partes separadas, sino que la interpretación del curandero está basada en una línea de sentido que atraviesa todo el

proceso, que remite a la cosmovisión del grupo pues permite comprender los diferentes acontecimientos de la vida, antes de que aparezca la enfermedad, durante ésta y también en el tratamiento curativo. Durante todo el proceso se da un traslado de las responsabilidades y de los significados de las acciones y los acontecimientos. Como en el caso de Mario, luego de un primer conflicto generado por robar y pelear, la responsabilidad se traslada al brujo que le está produciendo la enfermedad –ya se trate de Gilberto o de otra persona- y el paciente se convierte en víctima inocente; después la responsabilidad es trasladada al curandero, de quien se espera que resuelva el conflicto, ya sea con la salud del enfermo o asumiendo su culpa como cómplice de brujería. Es importante recordar que el colectivo considera que el enfermar y el curar están fuera de su control, pues dependen del poder del brujo-curandero; sin embargo, al participar en el juego que implica el uso de estrategias sociales, las personas se pueden llegar a procurar sus propias enfermedades, o pueden procurar las de los demás, por lo que la participación del curandero corrobora el sistema completo en el que está sumergido todo el colectivo, su actuación cierra el circuito del sentido al curar o al no poder hacerlo.

DISCUSIÓN FINAL

Hemos llegado al final del recorrido con el que he buscado aproximarme al proceso cultural que implica la construcción o producción de la enfermedad y la búsqueda posterior de la recuperación de la salud en el grupo chol de Calakmul. Para ello ha sido necesario seguir una trayectoria que ha incorporado elementos teóricos, de contexto histórico y regional que ubican a este grupo y sus circunstancias dentro de problemáticas más amplias, que los exceden en tiempo y espacio, pero que también inciden en sus procesos de forma decisiva. Así mismo, se consideró importante integrar a la discusión aspectos de la cultura que se encuentran relacionados directamente con el tema, tales como los elementos a partir de los cuales se construyen las dimensiones básicas en las que se desarrolla la experiencia humana, en los que puede identificarse la lógica en que se desarrolla el cosmos, esto es el tiempo, el espacio y la persona.

El mundo chol es comprensible en buena medida a través de la relación que establecen los seres humanos con los sobrenaturales; estos últimos superan a los hombres en capacidades, poder, sabiduría y antigüedad, además de que son ambivalentes, es por ello que sus acciones tienen consecuencias sumamente relevantes en las vidas humanas: así como contribuyen a la reproducción de la existencia también pueden atentar contra ella; ellos están implicados en la salud y la enfermedad, en la disponibilidad de los recursos que son necesarios para sobrevivir –como agua, animales en el monte y en el solar, productos suficientes de las cosechas-, en todo aquello que tiene que ver con la buena fortuna o con la desgracia. La regulación de los intercambios entre humanos y seres sobrenaturales ha sido uno de los temas centrales de este trabajo, pues lo que se encuentra en disputa es el tema central en la vida cotidiana de la gente, la cual por momentos parece estar más cercana a la desgracia que a la fortuna, rodeada de conflicto entre compañeros que pelean por los escasos recursos simbólicos y económicos que aparecen en el entorno. Esa disputa se manifiesta en muchas ocasiones en la salud de las personas, pues genera consecuencias en los cuerpos y almas; estas dos partes están relacionadas de múltiples maneras, siendo siempre inseparables en las repercusiones que uno genera en la otra.

Las características particulares que tienen los seres sobrenaturales en la cultura chol aportan elementos que permiten replantear la relación entre los ámbitos de la naturaleza y la cultura, los cuales han sido considerados desde la perspectiva científica como excluyentes, ya que la cultura es el ámbito exclusivo de los humanos mientras que el resto carece de ella y se encuentra confinada en la naturaleza. Por el contrario, los choles encuentran numerosos vínculos, comenzando porque tanto los seres humanos como los sobrenaturales existen en la cultura, siendo ésta la condición por la que pueden establecer comunicación, debido a ello es que pueden ser considerados como entidades con agencia, además de que es posible identificar relaciones de codependencia y también de cosustancialidad entre ellos (Acosta, op. cit.).

A partir de estos elementos de análisis, se retomó la noción de cosmología como un aspecto muy importante, considerándola un “conjunto de normas estructurantes que orientan las concepciones sobre la naturaleza y las relaciones entre distintos tipos de objetos y seres (inmortales, mortales, humanos y no humanos), en distintas dimensiones temporales y espaciales” (Bonfiglioli, 2008), además de considerar también la dimensión de la *praxis* en la que estas concepciones y relaciones que se encarnan y determinan la experiencia del mundo. Asimismo, este trabajo se fundamenta en el concepto de cosmovisión, que consiste en 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” (López Austin, 1994: 13; 2004: 20), incorporando procesos sociales, creencias, prácticas y valores, que se transforman a través del tiempo, aunque se actualizan constantemente en la vida cotidiana de los grupos por medio de las interacciones sociales, por lo que es un producto colectivo; opera tanto desde el consciente del grupo como de forma interiorizada, pues comprende una parte racional y otra práctica, una que puede ser enunciada y otra que no es cuestionada sino que opera (idem, 1994, 2001, 2004). A pesar de que la cosmovisión plantea la existencia de una estructura que provee algún grado de coherencia, esto no excluye que haya variabilidad al interior de los miembros de un mismo colectivo, ni las contradicciones que son inherentes a todos los procesos humanos.

A lo largo del trabajo hemos podido apreciar cómo circulan los significados en la vida cotidiana del colectivo, y se articulan diferentes aspectos de la cosmovisión chol a lo largo del proceso que ha sido explorado, que va del enfermar a la búsqueda de cura. Los significados forjados en la cosmovisión atraviesan las diferentes prácticas y creencias de las personas y del grupo, operan y se actualizan en lo cotidiano, por lo que anteceden a la enfermedad -permiten que se genere con ciertas características y bajo ciertas condiciones-, y exceden al curandero en su función social. También hemos observado cómo se articulan ciertos procesos o manifestaciones individuales, tanto psicológicas como fisiológicas -la percepción, la producción de sueños, las sensaciones corporales relacionadas con los síntomas de las enfermedades o las emociones- con procesos colectivos, ya que aquéllos también se construyen a través de la interacción social.

En el caso de este trabajo antropológico, el interés ha sido plantear que esos procesos psíquicos y fisiológicos también tienen una construcción basada en los preceptos marcados por la cultura; ella determina los contenidos y su interpretación, las consecuencias que se generan, tanto en las acciones como en el cuerpo de las personas, tratándose en este caso de la producción de la enfermedad. De ahí la importancia de la cosmovisión como elemento articulador en todo este proceso, pues para que “algo” aparezca como “algo”, ya sea una emoción, una sensación o un sueño, hace falta la presencia de la cultura; los significados anteceden a las personas en lo individual; circulan y se recrean al interior de los grupos, aunque no existen únicamente como creencias a nivel racional, sino que precisamente están encarnados en procesos tan específicos como los ya mencionados. La *praxis* a ese nivel opera hasta cierto punto a partir de procesos que han sido interiorizados por las personas – aunque en el consciente se encuentren las creencias reconocidas por todos-, de tal forma que las personas pueden afirmar que esos elementos son generados a partir de las acciones que otros seres realizan sobre ellos por medio de la brujería o de las acciones directas de los dueños, con lo que se traslada la responsabilidad, el sentido y el poder a esas otras entidades. No obstante, hay una parte claramente consciente, y es la que se refiere a las estrategias que utilizan cotidianamente las personas para participar en el juego, siguiendo a Imberton (2002) quien retoma a Bourdieu. El juego del que participa la gente y que conduce en muchos casos hacia la producción de la enfermedad está mediado, en gran medida, por el conflicto social, manifiesto en forma de amenaza, maldición, chisme, o al culpar a otros de brujería y

responsabilizarlos de la propia enfermedad. Paradójicamente todos están sumergidos en el mismo sistema de creencias, y son vulnerables a esas mismas ejecuciones del juego por parte de otros; la gente sabe que puede ser víctima de brujería, que eso deriva en enfermedad, cuando no en muerte. Como diría Imberton, la gente tiene una debilidad real, la “dificultad que tienen para enfrentar las habladurías y los chismes, los ofenden y perturban excesivamente” (idem: 139).

En la segunda parte del proceso, que tiende hacia la búsqueda de la cura y al restablecimiento de la salud, también se da ese traslado de poder de la persona enferma y del colectivo hacia el especialista, otorgándole una investidura a partir de la cual construye la eficacia de su tratamiento. Pareciera que con el procedimiento ritual el especialista proporciona un nuevo sentido que conduce a la persona hacia la salud; sin embargo, el sentido se encuentra en todo el proceso y pertenece al colectivo, no es exclusivo del especialista, aunque éste sí puede lograr cambiar de lugar ciertas cosas y construir nuevos significados que reconfiguren el panorama de las interacciones sociales, como sucedió en el caso de Mario. Considero que la gente tiene más confianza en las entidades que enferman, duda menos de su eficacia, pues la experimenta cotidianamente a través de malestares que en ocasiones parecen no tener fin. En cuanto a los especialistas que curan, dada su ambivalencia, se duda de la honestidad en su participación, aunque esa misma característica proporciona la flexibilidad que la cultura necesita para poder explicar lo que sucede como consecuencia final, ya sea la salud o la persistencia de los males; el especialista ritual puede ser acusado de estar interesado en dañar a la persona, de ser el brujo que está trabajando para producirle esa enfermedad, así se explica que el tratamiento no progrese de manera favorable.

Cabe mencionar que en el sistema médico chol no existen las enfermedades crónicas o degenerativas, que no tienen solución para mejorar y que sólo pueden ser tratadas con ciertos cuidados que tienden a frenar el proceso de deterioro. Ese tipo de enfermedades provoca que se retroalimente el sistema de creencias que indica que la persona está siendo víctima constante de ataques, que se pueden rastrear en los sueños, las percepciones o los conflictos sociales. En este punto, están implicadas las difíciles condiciones de vida que enfrenta este grupo social a partir de la pobreza, la marginación y la explotación en la que ha permanecido durante siglos por parte de la sociedad mestiza, condiciones que vulneran su salud de una

forma sumamente notoria que podría ser evitada. Al respecto, Turner plantea que “la constante amenaza de horribles enfermedades y muertes repentinas, y la necesidad de adaptarse a ellas de manera rápida, contribuyeron sin duda a la formación de tan horribles e irracionales creencias. Una vez formadas, dichas creencias retroalimentan el proceso social, generando tensiones con la misma frecuencia que las reflejan” (idem: 127). Con esto se puede apreciar cómo las condiciones de pobreza generan cierto tipo de enfermedades cuyas características retroalimentan el sistema de creencias y de prácticas sociales; cabe considerar que dicho sistema tiende a explicar cualquier acontecimiento que se presente dentro de la vida de sus integrantes, para lo cual recurre a los elementos conocidos, como sucede con las experiencias de los huracanes que eran ajenas a los choles de Chiapas, pero que han podido ser explicadas por medio de las personas viento, las cuales pertenecen a su cosmovisión y hacen inteligible ese punto.

Se trate o no de enfermedades relacionadas con la pobreza, resulta importante resaltar que los malestares corporales encuentran explicación dentro de la relativa coherencia producida por la cosmovisión, por lo que es posible encontrar articulación entre las manifestaciones fisiológicas, psicológicas y sociales, siguiendo tramas de sentido que atraviesan todas ellas. La integración de estos tres aspectos es una aspiración que ya había planteado Marcel Mauss en la búsqueda del “hecho social total”, pues proponía ir en contra de la reducción de los procesos humanos y comprenderlos en su totalidad y complejidad. El tema que he abordado busca ese nivel de articulación, pues las manifestaciones fisiológicas de las enfermedades están relacionadas de forma explícita para la propia cultura con las emociones, los sueños o las percepciones, constituyendo aspectos psíquicos que se relacionan a su vez con cuestiones sociales, como los procesos de interacción social basados en el conflicto o en la cooperación. Asimismo, estos aspectos están relacionados directamente con la noción que se tiene de la persona humana y la sobrenatural, con sus características, posibilidades de acción o limitaciones puestas en escena a través de los intercambios que establecen.

La noción que se tiene sobre la persona humana –las entidades que la conforman- determina otros campos relacionados, como el relativo a las prácticas relacionadas con la salud y la enfermedad, donde se pueden identificar cierto tipo de síntomas y de enfermedades posibles, las creencias y sus debidas prácticas sobre las formas como se pueden producir las enfermedades, los especialistas que pueden ayudar al restablecimiento de los pacientes, los

diferentes tipos de tratamientos que ellos implementan, las explicaciones que se generan sobre el restablecimiento, la pervivencia de la enfermedad o el deceso del paciente. Asimismo, otro elemento que define a la persona humana es la relación que establecen con los seres sobrenaturales, ya que éstos plantean sus límites de posibilidad, sus obligaciones y las prohibiciones, cuyas transgresiones pueden generar consecuencias nefastas en sus vidas. Otro aspecto muy importante que se encuentra relacionado con la noción de persona es la construcción de la agencia, ya que a partir de ella es posible identificar en quién recae la responsabilidad de los acontecimientos, de las acciones que realiza cada uno de los actores, acciones que en ocasiones pueden derivar en enfermedades. Como ha sido analizado en su momento, no suele mirarse al individuo como depositario de este peso, sino que se traslada hacia un enemigo o brujo, dueño de un poder que también excede al humano, de tal forma que el enfermo suele ocupar el papel de la víctima inocente de cuanto le sucede.

Los aspectos antes mencionados se concatenan constantemente en la vida cotidiana de las personas. Debido a ello, resulta indispensable mirar en tiempo real cómo se desarrollan los procesos involucrados en la producción de la enfermedad y en la recuperación de la salud, ya que así es posible percatarse de cómo se van encadenando y afectando unos a otros los diferentes elementos tanto de la *praxis* como de las creencias. Esto permite no tener una postura que toma los acontecimientos simplemente como relatos o creencias descritas por las personas como si existieran en un mero sentido racional, sino que permite ver la existencia de un nivel realmente preformativo, pues es factible entonces mirar la forma como se sincronizan los acontecimientos del área del conflicto social con los del área psíquica y con la biológica, generando una coherencia que también es posible de apreciar. Esto a su vez posibilita aproximarnos de forma más fehaciente a la manera como las culturas particulares pueden determinar la forma como se desarrollan o se articulan procesos específicos en los individuos y en los grupos, que en este caso se relacionan con el campo médico, situación que nos aproxima al planteamiento de Le Breton en el sentido de que “las sociedades humanas construyen el sentido y la forma del universo en que se mueven” (1991: 90), ya que determinan los procesos cognoscitivos y simbólicos que constituyen lo que implica ser humano, es decir, la noción de tiempo, de espacio, de persona, la percepción, los sueños, el sentido de la agencia, las emociones, entre muchos otros más. Esta argumentación también encuentra un eco en el planteamiento de Bartra (2010), quien considera a la cultura como un

dispositivo fuera del cuerpo, pero que establece una relación que lo moldea como entidad en su desarrollo biológico y cognoscitivo, con lo que determina la experiencia de la persona, es decir, la construcción que tiene sobre la experiencia del mundo en el que vive. Como ha sido explorado a lo largo del texto, algunos procesos cognoscitivos y simbólicos relacionados con la producción de la enfermedad o con la recuperación de la salud son moldeados por la cultura chol, ésta les da cierto cauce, los posibilita y los conduce por el mundo del sentido. Finalmente, quisiera manifestar que no sólo a través del ritual es posible aproximarse a la interpretación de experiencias colectivas donde se manifiesta la percepción del tiempo y del espacio, o donde se expresan elementos inconscientes que se refieren a núcleos simbólicos fundamentales para una cultura (Galinier, 1990). Como ha sido planteado, a través de la vida cotidiana del colectivo es posible encontrar elementos que permiten profundizar en esa misma dirección, sin eludir el tema del ritual, aunque sin considerarlo como el elemento central del análisis, ya que éste constituye –junto con el especialista, en el caso de los rituales curativos- sólo una parte del proceso.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Eliana

“El Nahpateko en la cosmología de los nahuas de Pahuatlán a través de su narrativa”. José Alejos (editor). *La palabra en la vida. Dialogismo en la narrativa mesoamericana*. En prensa.

Alejos García, José

1988. *Wajalix bā t’an*. Narrativa tradicional chol de Tumbalá, Chiapas. UNAM. Centro de estudios mayas, cuaderno 20. México.

1994a. *Mosojántel. Etnografía del discurso agrarista entre los choles de Chiapas*. México: UNAM.

1994b. “La creación del mundo y los primeros hombres entre los choles de Chiapas”. *Revista de la Universidad de México*. UNAM. Agosto-septiembre Núm. 523-524. Vol. XLIX. Pp. 38-44.

1999. *Chol/ kaxlán. Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940*. México: UNAM.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1992. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: FCE, INI, Gobierno del estado de Veracruz, Universidad Veracruzana.

Amador Naranjo, Ascensión.

1993. “Yumtsilo’b/Balamob: Los dueños de la noche”. María Iglesias y F. Ligorred (editores). *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*. SEEM-ICI/Comissió América i Catalunya. Pp. 487-496. Madrid.

American Psychiatric Association.

2000. *Diagnostic and statistical Manual of mental disorders*. Cuarta edición. American Psychiatric Association: Arlington.

Arreola, A; Delgadillo, R.; López, A.; García, G.

2004. *Diagnóstico de la situación del desarrollo en el municipio Calakmul, Campeche*. Resumen. Proyecto Prosureste. GTZ/ CONANP. 103Pp.

http://sigeco.ecologia.campeche.gob.mx/Documentos/OET_Calakmul/Estudio/Diagnostico_Desarrollo_Calakmul.pdf (consultado en junio 2011).

Aulie, Wilbur y Evelin de Aulie (compiladores).

2009. *Diccionario chol*. De Tumbalá, Chiapas, con variaciones dialectales de Tila y Sabanilla.

<http://sil.org/mexico/maya/chol-tumbala/S121d-DiccionarioCholEd3-ctu.pdf>

Bajtín, Mijail.

2000. *Yo también soy. (Fragmentos sobre el otro)*. México: Taurus.

- Barkin, David.
1978. *Desarrollo regional y reorganización campesina. La Chontalpa como reflejo del problema agropecuario mexicano*. México: Nueva Imagen.
- Barrera Vázquez, A.
1980. *Diccionario Maya CORDEMEX*. Mérida, ediciones Cordemex.
- Bartra, Roger.
2010. *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann.
2005 [1967]. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu: Buenos Aires.
- Blondel, Charles.
1945. *Psicología colectiva*. México: América.
- Breton, Alain.
1988. "En los confines del norte chiapaneco, una región llamada "Bulujib". *Estudios de Cultura Maya*. Vol XVII. UNAM, IIFL. México.
- Boege, Eckart y Tzinnia Carranza.
2009. *Vivir con la selva: agricultura sostenible campesino-indígena en el contexto de la selva en el municipio de Calakmul, Campeche. La experiencia de los Promotores Conservacionistas de la Región de Calakmul*. <http://www.pidaassa.org/paises/mexico/libro/PIDAcapitulo02.pdf> (consultado en junio 2011).
- Bonfiglioli, Carlo.
2008. "El yumani, clave de acceso a la cosmología rarámuri". *Cuiculco*. Vol. 15, No. 42. Enero-abril, 2008. Pp. 45-60. México: ENAH.
- Boyer, Pascal.
2001. *¿Por qué tenemos religión? Origen y evolución del pensamiento religioso*. México: Taurus.
- Broda, Johanna.
2001. "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz". Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. *Cosmovisión, ritual e identidad*. México: Conaculta y FCE.
- Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coordinadores).
2001. *Cosmovisión, ritual e identidad*. México: Conaculta y FCE.
- Campaña Valenzuela, Luz E. y Sylviane Boucher.
2002. "Nuevas imágenes de Becán, Campeche". *Arqueología mexicana*, 10 (56), pp. 64-69. México.

Carrasco Vargas, Ramón.

1994. *Chicanná, Campeche, un sitio de la frontera sur: estudio arquitectónico*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.

1999. "La metrópoli de Calakmul, Campeche". P. Schmidt, M. de la Garza y E. Nalda (editores). *Los mayas*. Conaculta, INAH. Pp. 373-385.

Carrasco Vargas, Ramón y Sylviane Boucher.

1994. "Calakmul: espacios sagrados y objetos de poder". *Arqueología mexicana*, 2 (10), pp. 32-38.

Casco Montoya, R.

1979. *Manejo del agua en un ecosistema tropical: el caso de la Chontalpa*. México: Centro de Ecodesarrollo.

1980. *Los planes de desarrollo del trópico: el caso de Balancán-Tenosique, Tabasco*. México: Centro de Ecodesarrollo.

Cassirer, Ernst.

2003. *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*. México: FCE.

Chenaut, Victoria.

1989. *Migrantes y aventureros en la frontera sur*. México: CIESAS.

1997 "Migración, frontera y etnicidad: el caso de Río Hondo, Quintana Roo". Xóchitl Leyva y Gabriel Ascencio (editores). *Colonización, cultura y sociedad*. México: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.

Centro de Conservación Tropical.

2002. *México: Reserva de la Biosfera de Calakmul*. Duke University.

http://www.parkswatch.org/parkprofiles/pdf/ckbr_spa.pdf (consultado en octubre 2011)

Cervera Montejano, Ma. Dolores.

2008. "El *Hetsmek*' como expresión simbólica de la construcción de los niños mayas yucatecos como personas". *La noción de persona en México y Centroamérica*. Núm. 4, Dic. 2007-mayo. *Revista pueblos y fronteras digital*.

(http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a07n4/art_09.html - Revisada en mayo 2011).

Consejo Interamericano Económico Y Social, C.I.E.S.

1959. *Colonización y cooperativas*. Washington, D.C.: Secretaría General, Organización de los Estados Americanos- Unión Panamericana.

Coon, L. Jessica.

2004. *Roots and words in chol (mayan): A distributed morphology approach*. Tesis. Degree Bachelor of Arts, Committee for Linguistics. Portland, Oregon.

Cuaderno estadístico municipal Calakmul

2007 Campeche: Inegi.

<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/sistemas/cem07/estatal/cam/m010/index.htm> (Consultado en julio 2011)

De Vos, Jan.

1980. *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*. México: Fondo de Cultura Económica.

1996. *Oro verde. La conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1949*. México: Fondo de Cultura Económica.

Descola, Philippe.

1996. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*". Ecuador: Abya-Yala. Colección Pueblos del Ecuador.

1998. "Las cosmologías de los indios del amazonas". *Zainak*, 17. Pp. 219-227.

2001. "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social". Philippe Descola y Gísli Pálsson (coordinadores). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.

2002. *Antropología de la naturaleza*. Lima. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lluvia Editores.

Domínguez, María del Rosario y William Folan.

1996. "Calakmul, México: Aguadas, bajos, precipitación y asentamientos en el Petén Campechano". En *IX Simposio de Investigaciones arqueológicas en Guatemala, 1995*. Versión digital: [http://www.asociaciontikal.com/pdf/11.95 - Rosario.pdf](http://www.asociaciontikal.com/pdf/11.95_-_Rosario.pdf) (consultado en octubre 2011).

Fernández Christlieb, Pablo.

1994. *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. México en coedición con Barcelona: Anthropos y El Colegio de Michoacán. Serie Psicología Social.

Figuerola Pujol, Helios.

2010. *Los hombres, los dioses y las palabras. En la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*. Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales. Serie Monografías, Volumen 12. Mérida: UNAM.

Folan, William J.

2001. "Calakmul". Susan Evans, y David L. Webster (editors). *Archaeology of Ancient Mexico and Central America: An Encyclopedia*. Garland Publishing, Inc. New York. pp 88-90.

Folan, William; Domínguez, María; Morales, Abel; Marcus, Joyce; Pincemin, Sophia; Fletcher, Laraine. "Calakmul:

1995. "New Data an ancient maya capital in Campeche Mexico". *Latin American Antiquity*. 6 (4). Pp. 310-334.

Folan, William; Fletcher, Laraine; May, Jacinto; Folan, Lynda.

2001. *Las ruinas de Calakmul, Campeche, México: Un lugar central y su paisaje cultural*. Universidad Autónoma de Campeche, Centro de Investigaciones Históricas y sociales.

Fort, Odile.

1979. *La colonización ejidal en Quintana Roo. Estudio de caso*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Foster, George.

1944. "Nagualism in Mexico and Guatemala", *Acta Americana*, V.II, Núms. 1-2, Pp. 85-103.

Frazer, George James.

2003. *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica.

Galinier, Jacques.

1987. *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. México: Instituto Nacional Indigenista.

1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM, INI, CEMCA.

2001. "Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales". Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. *Cosmovisión, ritual e identidad*. México: Conaculta y FCE.

Galinier, Jacques; Lagarriga, Isabel; Perrin, Michel (coordinadores).

1995. *Chamanismo en Latinoamérica*. México: Universidad Iberoamericana.

García de León, Antonio.

1979a. "Los choles". *Estudios de cultura maya*. Vol. XII. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.

1979b. "Lucha de clases y poder político en Chiapas". *Historia y sociedad. Revista Latinoamericana de Pensamiento Marxista*. No. 22. México: Segunda época.

1985. *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. Tomos 1 y 2. México: Era.

1993. "Los choles". Víctor Manuel Esponda (compilador). *La población indígena de Chiapas*. Serie Nuestros Pueblos. México: Consejo estatal de fomento a la investigación y difusión de la cultura.

García Méndez, José Andrés.

2000. "La colonización chol de la selva: La fundación de Frontera Corozal". *Anuario 1999*. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Gobierno del Estado de Campeche.

1997. *Calakmul: volver al sur*. Campeche.

1999. *Estudio para la integración y tramitación para la creación del Municipio de Calakmul, Campeche*. Campeche.

2008. *Monografía del Municipio de Calakmul*. Instituto de Desarrollo y Formación Social.

<http://calakmul.undefos.gob.mx/01-CALAKMUL.doc> (Consultada en abril 2011).

Gómez Hernández, Antonio y Mario H. Ruz (editores).
1992. *Memoria Baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*. México:UNAM, Universidad Autónoma de Chiapas.

Gossen, Gary.

1975. "Animal souls and human destiny in Chamula". MAN. *The Journal o the royal anthropological institute*. Vol. 10, No. 1, March. Pp. 448-461.

[1980] (1990). *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. México: Instituto Nacional Indigenista, Dirección general de publicaciones del Consejo nacional para la cultura y las artes.

Guiteras Holmes, Calixta.

1996. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gurri, Francisco.

1998. *Ecología de poblaciones mayas y poblaciones migrantes de Calakmul*. Protocolo del proyecto presentado a CONACYT. Mimeo.

Gutelman, M.

1977. *Capitalismo y reforma agraria en México*. México: Era.

Haenn, Nora.

1998. *The Government gave us the land: Political Ecology and Regional Culture in Campeche, Mexico*. Ph.D. Thesis. USA: Indiana University.

1999. "Risking environmental justice: Culture, conservation and gobernante at Calakmul, Mexico". En: Eckstein, Susan y Wickham-Crawley, Timothy. Editores. *Social justice in Latin America*. USA: University of California Press.

Halbwachs, Maurice.

2004. *La memoria colectiva*. España: Prensas universitarias de España.

Hamayon, Robert N.,

1992. "El juego de la vida y de la muerte. Apuesta del chamanismo siberiano", *Diógenes*, No. 158. Coordinación de humanidades, UNAM, pp.67-81.

Hermitte, Esther.

1970. *Poder sobrenatural y control social*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

1989. "El concepto del nahual entre los mayas de Pinola". N. A. McQuown y Julian Pitt-Rivers. *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista y Conaculta.

Heuer, F.

1945. *La industria del chicle*. México: UNAM.

Hirose López, Javier.

2008. "El cuerpo y la persona en el espacio-tiempo de los mayas de los Chenes, Campeche". *La noción de persona en México y Centroamérica*. Núm. 4, Dic. 2007-mayo 2008. *Revista pueblos y fronteras digital*.

(http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a07n4/art_10.html - Revisada en mayo 2011).

Holland, William.

1961. "El tonalismo y el nagualismo entre los tzotziles". *Estudios de cultura maya*, vol. 1, pp. 167-181. UNAM: México.

1978. *Medicina maya en los Altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista.

<http://www.campeche.gob.mx/nuestroestado/Mapa/mapa.htm>

http://www.conanp.gob.mx/transparencia/doc/juridico/decretos/RB/MontesAzules12ene_78.pdf

<http://www.conapo.gob.mx/>

<http://www.educima.com/es-colorear-dibujos-imagenes-foto-cuerpo-humano-imagen-del-pioneer-11-nasa-i9794.html> (consultado en mayo 2011)

<http://www.inali.gob.mx/clin-inali/>

<http://www.inegi.org.mx> (consultado en julio 2011)

<http://www.mundoaldia.com/mexico/mapas/chiapas.gif>

<http://www.portal.camp.gob.mx/C12/Mapa/default.aspx> (consultado en junio 2011).

Huicochea Gómez, Laura.

2009. "Experiencias y prácticas curativas de las familias de cuatro comunidades de Calakmul, Campeche. Búsqueda y uso de los recursos de atención alopáticos, tradicionales y domésticos". *Estudios de antropología biológica XIV-II*. Pp. 449-469. México.

Huicochea Gómez, Laura y Francisco Gurri García.

2005. "Padecimientos asociados con el huracán Isidoro y con las lluvias en cuatro comunidades de Calakmul, Campeche: Enfermedades de origen natural y sobrenatural". *Estudios de antropología biológica*, XII: 357-380. México.

Imberton Deneke, Gracia María.

2002. *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*. Programa de investigaciones multidisciplinares sobre Mesoamérica y el Sureste. UNAM, Colección Científica.

Información Calakmul, Campeche (por entidad federativa y por municipios)

<http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?ent=04> (Consultado en julio 2011).

Jacorzynski, Witold. Coordinador.

2002. *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*. México: Ciesas.

Kay, Daisy.

1979. *Legumbres alimenticias*. España: Acribia.

Köhler, Ulrich.

1992. "Nuevos aspectos acerca del nagualismo. Con un texto en tzotzil". Víctor Esponda; Sophia Pineemin, Mauricio Rosas. *Antropología mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villa Rojas*. México: Gobierno del estado de Chiapas, Instituto chiapaneco de cultura.

1995. *Chonbilal Ch'ulelal- Alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya-tzotzil*. México: UNAM, IIA.

Krauze, Enrique.

1999. "El Profeta de los Indios". *Letras Libres*, Enero, No. 1, México.

Laughlin, Robert.

1966. "Oficio de tinieblas. Cómo el zinacanteco adivina sus sueños". Evon Vogt (editor). *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Le Breton, David.

1991. "Cuerpo y Antropología. Sobre la eficacia simbólica". *Diógenes*, núm. 153, México, Coordinación de Humanidades-UNAM, enero a marzo, Pp. 89-104.

1995. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

León Portilla, Miguel.

1986. *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. México: UNAM.

Levi- Strauss.

1971. "Introducción a la obra de Marcel Mauss". Mauss, Marcel. *Antropología y Sociología*. Madrid: Tecnos.

1987. *Antropología estructural*. México: Paidós.

Leyva Solano, Xóchitl y Gabriel Ascencio.

1996. *Lacandonia al filo del agua*. México: FCE, UNAM, CIESAS.

1997. *Colonización, cultura y sociedad*. México: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.

Lobato, Rodolfo.

2003. "Por las veredas de los antiguos" Las nuevas comunidades mayas de la selva lacandona y el control del espacio. Alain Breton; Aurore Monod Becquelin, Mario H. Ruz (editores). *Espacios mayas. Usos, representaciones, creencias*. México: UNAM, CEMCA. Pp. 181-198.

López Austin, Alfredo.

1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

1995. “La religión, la magia y la cosmovisión”. Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (editores). *Historia antigua de México*, tomo IV. México: UNAM, Porrúa.

2001. “El núcleo duro”. Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. *Cosmovisión, ritual e identidad*. México: Conaculta y FCE.

2003. *Los mitos del tlacuache*. México: UNAM: IIA.

[1980] 2004. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM, IIA.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján.

1996. *El pasado indígena*. México: El Colegio de México, FCE, Fideicomiso Historia de las Américas.

Lupo, Alessandro.

1996. *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: Conaculta, INI.

2001. “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla”. Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. *Cosmovisión, ritual e identidad*. México: Conaculta y FCE.

Maldonado Cano, Daniela.

2005. “En el umbral: tanatopraxis contemporánea”. Ciudad Ruiz, A; Ruz, M. H.; Ponce de León, M. J. *Antropología de la eternidad. La muerte en la cultura maya*. México: UNAM.

Manca Cerisey, María Cristina.

1994. *L'arc-en-ciel des maladies. Contribution à l'ethnologie des Chol de Tila, Chiapas, Mexique*. Mémoire présenté en vue du diplôme de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales.

1995a. “Los Choles”. *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Sureste*. México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social.

1995b. “De las cuevas hasta el cielo, pasando a través de los colores de las enfermedades”. *Anuario V*. Instituto de estudios indígenas. Chiapas.

Marcus, Joyce.

1987. *The inscriptions of Calakmul: royal marriage at a Maya city in Campeche*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Martínez González, Roberto.

2010. “La animalidad compartida”, *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 40, Núm. 2, Pp. 256-263.

Martínez Ramírez, María Isabel.

2008. “La composición de la persona en el pensamiento rarámuri”. *La noción de persona en México y Centroamérica. Revista Pueblos y Fronteras Digital*. Núm. 4, dic 2007- may 2008. Proimmsse, UNAM. http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a07n4/art_05.html

- Martos López, Luis A.
1989. "Interpretación sobre el significado y función de la estructura II de Hormiguero, Campeche". *Arqueología*. México: INAH, Dirección de Arqueología. Nueva Época, No. 2.
- Mass y Ericsson.
1998. *La dinámica poblacional en los ejidos alrededor de la Reserva de Calakmul*. Pronatura. Pp. 41-94.
- Mauss, Marcel.
1971. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Mayer, Karl H.
1988. "A painted maya text at Chicanná, Campeche, México". *Mexicon*, 10 (5), pp. 87-88. Berlín.
- Medina Hernández, Andrés.
2000. *En las cuatro esquinas, en el centro*. México: UNAM, IIA.
2001. "La cosmovisión mesoamericana". Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. *Cosmovisión, ritual e identidad*. México: Conaculta y FCE.
- Meneses López, Miguel.
1986. *K'uk'witz. Cerro de los Quetzales. Tradición oral chol del municipio de Tumbalá*. Publicación bilingüe. Gobierno del Estado de Chiapas, Secretaría de desarrollo rural: México.
- Monroy Valverde, Fabiola Patricia.
2004. *Tila, santuario de un cristo negro en Chiapas*. México: UNAM, Cuadernos del Centro de estudios mayas.
- Morales Bermúdez, Jesús.
1984. *On o t'ian. Antigua palabra narrativa indígena chol*. México: UAM-Azcapozalco.
1997. "Un viaje a la tierra de los choles". Marion, Marie-Odile (compiladora). *Simbólicas*. México: Conacyt, Plaza y Valdés editores.
- Morales, R. y Magaña, R.
2001. *Fuentes de impacto, necesidades de investigación científica y monitoreo en Calakmul, Campeche*. Pronatura Península de Yucatán y The Nature Conservancy. 81 Pp.
- Nelson, M.
1977. *El aprovechamiento de las tierras tropicales en América Latina*. México: Instituto Latinoamericano de Planeación Económica y Social, Siglo Veintiuno Editores.
- Nolasco, Margarita; Molina, V. y Bravo, M. 1990.
Los municipios de las Fronteras de México III. Población, cultura y sociedad. Centro de Ecodesarrollo. México: Centro Nacional de Desarrollo Municipal.

Ochoa Muñoz, Karina.

2005. *Buscando la tierra llegamos*. Tesis de maestría en Desarrollo Rural. México: UAM Xochimilco.

Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación.

1995. *Mercado de tierras en México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Pacheco Cruz, S.

1958. *Diccionario de la fauna yucateca*, 1. México: edición Mérida-Yucatán.

Page Pliego, Jaime.

2002. *Curandería tzotzil y procesos de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes*. Tesis de doctorado en Antropología. UNAM.

2005. *El mandato de los dioses. Medicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. México: UNAM, Proimmse.

2008. "Vivir en el miedo. La noción de lab en Oxchuc, Chiapas". *La noción de persona en México y Centroamérica. Revista Pueblos y Fronteras Digital*. Núm. 4, dic 2007- may. Proimmse, UNAM. http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a07n4/art_08.html

Pascual Soto, Arturo.

1986. Textos y contextos iconográficos de Hormiguero, Campeche: su edificio II durante la fase Xococom. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 14 (55), pp. 31-36. México: UNAM.

Pat, Juan Manuel y Víctor Ku.

2000. *Tendencias de cambio en el uso del sueño por los factores socioeconómicos, naturales y técnicos en la región de Calakmul*. Memoria de avances de investigación. Campeche: El Colegio de la Frontera Sur, SEP-CONACYT.

Pennington, T.D. y Sarukhan, J.

1998. *Árboles tropicales en México*. Ediciones científicas universitarias. Instituto de Ecología. México: UNAM.

Peña Castillo, Agustín.

1982. *Becán, Campeche: Guía oficial*. INAH: México.

Pérez Chacón, José Luis.

1993. *Los choles de Tila y su mundo. Tradición oral*. Publicación bilingüe. Chiapas: Secretaría de Desarrollo Rural, Subsecretaría de Asuntos Indígenas, Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas.

Piña Chan, Román.

1985. *Cultura y ciudades mayas de Campeche; Kalakmul, Edzna, Becan, Xpuhil, Jaina, Hochob, Chicanna, Dzibilnocac, Hormiguero, Río Bec, El Tigre*. México: Editora del Sureste.

Pitarch Ramón, Pedro.

1996. "Animismo, colonialismo y la memoria histórica tzeltal". *Revista Española de Antropología Americana*. No. 26. Pp. 183-203. Servicio Publicaciones UCM. Madrid.

[1996] 2006. *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pitt-Rivers, Julian

1970. "Spiritual power in Central America. The naguals of Chiapas". Mary Douglas (editora). *Witchcraft, confessions and accusations*. Tavistock Publications: Londres/ Nueva York. P. 183-206.

Ponce Jiménez, M.

1997. "La colonización de Campeche: Los caminos del chicle". Xóchitl Leyva y Gabriel Ascencio (editores). *Colonización, cultura y sociedad*. México: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.

Poot, César.

s/f. *Análisis de multiplicadores de cuatro comunidades de Calakmul*. http://precesam.colmex.mx/images/secundaria/seminarios/TALLER2004/3_Cesar_Poot.pdf (consultado junio 2011).

Popol Wuh: antiguas historias de los indios quiché de Guatemala.

1986. México: Porrúa.

Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. Calakmul, Campeche.

2009. <http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos/04/04010.pdf>

(Consultado en julio 2011).

Registro Agrario Nacional.

1974. *Expediente sobre Nuevo Centro de Población Ejidal*, No. 22/ 122. El Carmen.

Restrepo, Iván.

1986. *El paraíso fraccionado*. México: Universidad Veracruzana.

Restrepo, Iván y Eckstein, S.

1975. *La agricultura colectiva en México*. México: Siglo XXI.

Revel-Mouroz, J.

1972. *Amenagement et colonisation du tropique humide mexicain. Le versant du Golfe et de Caraïbes*. París : Institute des Hautes Etudes de L' Amerique Latine.

Reyes Ramos, María Eugenia.

1992. *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas*. 1914-1988. México: UNAM.

Rodríguez Ceja, Gabriela.

2003. *Historias de migración. Un estudio con colonos de Calakmul, Campeche*. Tesis de

licenciatura en Psicología. UNAM.

2007. *Ser chol en Calakmul. La construcción del nosotros desde la perspectiva dialógica bajtiniana: el caso de El Carmen II*. Tesis de maestría en Antropología. UNAM.

2010. "Contexto y memoria colectiva en la narrativa chol". *Anuario Cesmeca 2008*. Colección Selva Negra. UNICACH.

Roldán, Rodolfo.

2007. Corredor Biológico Mesoamericano: Calakmul. Consultoría externa. www.ccad.ws/PCCBM/docs/mex_cbl_calakmul.doc (consulta abril 2011).

Romero López, Laura.

2006. *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. México: INAH.

2008. "La noción de persona y el concepto de *Ixtlamatki* en la visión del mundo de los nahuas de la Sierra Negra de Puebla". *La noción de persona en México y Centroamérica*. Núm. 4, Dic. 2007-mayo 2008. *Revista pueblos y fronteras digital*.

http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a07n4/art_06.html - Revisada en mayo 2011.

Rovira, Guiomar.

1997. *Mujeres de Maíz*. México: Era.

Salazar Peralta, Ana María.

1988. *La participación estatal en la producción y comercialización del café en la región norte del estado de Chiapas*. México: UNAM.

Saldívar, A. y Arreola, A.

1997. "Colonización y desarrollo en la Frontera Sur. Perspectivas de un modelo en crisis". Xóchitl Leyva y Gabriel Ascencio (editores). *Colonización, cultura y sociedad*. México: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.

Sánchez Carrillo, Óscar.

2008. "Cuerpo, *ch'ulel* y *lab*. Elementos de la configuración de la persona tzeltal en Yajalón, Chiapas". *La noción de persona en México y Centroamérica*. Núm. 4, Dic. 2007-mayo 2008. *Revista pueblos y fronteras digital*.

http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a07n4/art_07.html - Revisada en mayo 2011.

Schumann, Otto.

1973. *La lengua chol de Tila (Chiapas)*. México: UNAM, Centro de Estudios Mayas.

SEMARNAP.

2000. *Programa de manejo de la Reserva de la Biósfera de Calakmul*. México: Instituto Nacional de Ecología.

Severi, Carlo.

1996. *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamanística amerindia*. Quito: Abya-Yala.

2002. "Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language". *Social Anthropology*, 10, 1, pp. 23-40. European Association of Social Anthropologists. Reino Unido.

Signorini, Italo y Alessandro Lupo.

1989. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*. México: Universidad Veracruzana.

Silver, Daniel.

1966. "Enfermedad y curación en Zinacantán. Esquema provisional". Evon Vogt (editor). *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Simmons, A.; Díaz-Briquets, S.; Laquian, A.

1978. *Cambio social y migración interna*. México: Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo.

Stafford, K. y Crespi, J.

1996. *Breathing life into the biosphere*. Americas, mayo-junio. Vol. 48, no. 3. 8p.

Stépanoff, Charles.

2009. "Devouring perspectives: On Cannibal Shamans in Siberia". *Inner Asia*, II, pp. 283-307.

Suárez Aguilar, Vicente; Ortega Palma, Albertina; Salaza Aguilar, David; Navarro Martínez, Eyden.

2007. "Hallazgos arqueológicos y osteológicos a la vera de la Carretera Escarcega-Xpuil, Campeche". *Investigadores de la cultura maya*, 15 (1), pp. 103-118. Campeche.

Szekely, M. y Restrepo, I.

1988. *Frontera agrícola y colonización*. México: Centro de Ecodesarrollo.

Turner, Víctor.

2007. *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.

Vadillo, Claudio.

1999. *Estructura social y cultural en la región de Laguna de Términos, durante la coyuntura chiclera en Campeche: 1890-1947*. Tesis para optar por el grado de Doctor. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Vázquez Álvarez, Juan Jesús.

2002. Morfología del verbo de la lengua chol de Tila, Chiapas. Tesis. Maestría en Lingüística Indo-americana. CIESAS, D.F.

Verduzco, G.

1985. *Campesinos itinerantes*. México: El Colegio de Michoacán.

Villa Rojas, Alfonso.

1947. "Kinship and nagualism in a tzeltal community, southeastern México". *American Anthropologist*. Vol. 49. 1947. Pp. 578-587.

[1947] (1992). "Parentesco y nahualismo en una comunidad tzeltal del sureste de México". Víctor Esponda, Sophia Pineemin y Mauricio Rosas (compiladores). *Antropología Mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villa Rojas*. Gobierno del Estado de Chiapas e Instituto Chiapaneco de Cultura. México. Pp. 73-90.

1963. "El nahualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México", *Estudios de cultura maya*, Vol. 3, pp. 243-260. UNAM: México.

Viveiros de Castro, Eduardo.

1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, Vol. 2, No. 2, Río de Janeiro, octubre, pp.115-144.

1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectives". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol.4, No.3, septiembre, pp. 469-487.

2004. "Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies". *Common Knowledge*, 10:3, Duke University Press, pp. 463-484.

Vogt, Evon.

1966. *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*. México: INI, Colección de antropología social.

1979. *Ofrendas para los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.

Warman, Arturo.

1985. *Estrategias de sobrevivencia de los campesinos mayas*. México: UNAM.

Webster, David L.

1996. "Becan, Campeche". *Arqueología Mexicana*, 3 (18), pp. 31-35. México.

Whittaker, Arabelle y Viola Warkentin.

1965. *Chol texts on the supernatural*. Summer Institute of Linguistics of the University of Oklahoma.