

MUNDOS ZOQUE Y MAYA: MIRADAS ITALIANAS

ANTOLOGÍAS

2

Mundos zoque y maya: miradas italianas

Piero Gorza, Davide Domenici y Claudia Avitabile

COORDINADORES



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Mérida, 2009

Primera edición: 2009

D.R. © 2009, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F.

CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Ex Sanatorio Rendón Peniche

Calle 43 s.n., col. Industrial

Mérida, Yucatán, C.P. 97150

Tels. 01 (999) 9 22 84 47 y 48

Fax: 01 (999) 9 22 84 46

Página web: <http://www.cephcis.unam.mx>

ISBN 978-607-02-0614-6

Impreso y hecho en México

Índice

Davide Domenici y Piero Gorza

Introducción	7
------------------------	---

ZOQUES

Davide Domenici

Arqueología de la selva El Ocote, Chiapas	15
---	----

Barbara Anzivino

El documento Quechula, III.A.1. del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas. Edición paleográfica y observaciones . .	49
---	----

Sofia Venturoli

Una mirada al interior de la cueva	73
--	----

Manuela Loi

El carnaval zoque de Ocozocoautla, Chiapas: reflexiones sobre algunos datos.	93
--	----

MAYAS

Piero Gorza

Geografía de lo sagrado y poderes territoriales en una comunidad indígena de la Alcaldía Mayor de Chiapa a finales del siglo XVIII . .	115
--	-----

Marco Bellingeri

Notas sobre espacio-tiempo y las prácticas políticas de los mayas yucatecos durante el período colonial	151
---	-----

Michela Craveri

Cantando y bailando a los dioses: las representaciones teatrales mayas y la conservación de la identidad	163
--	-----

Claudia Ciampa

Trama de significados en un ritual que cambia: una investigación entre los q'eqchi'es de la Zona Reina (Guatemala). 189

Maria Cristina Manca

El centro de la tierra: equilibrio de las fuerzas, convivencia entre "bien" y "mal". Un primer acercamiento al tema de la violencia simbólica en área maya 213

Claudia Avitabile

Tradición e innovación en un hospital rural de Yucatán. Actores sociales del Programa Progresas/Oportunidades 231

Patrizia Quattrocchi

Mujeres y salud reproductiva en el municipio de Kaua (Yucatán) . . 281

Introducción

Davide Domenici y Piero Gorza

En los últimos años, en forma paralela al creciente interés internacional por los grupos indoamericanos asentados en México, las investigaciones italianas sobre Mesoamérica han tenido un nuevo impulso, y arqueólogos y antropólogos han comenzado a abrir nuevas líneas de investigación que se suman a la que por mucho tiempo fue la principal contribución italiana a la antropología mesoamericana: los trabajos iniciados por Italo Signorini entre los nahuas de la Sierra de Puebla y los huaves de Oaxaca, hoy coordinados por investigadores como Alessandro Lupu y Flavia Cuturi.

Antes de ir más allá, debemos aclarar que no existe en Italia una larga tradición de estudios etnoantropológicos y que sólo en estas últimas décadas en las universidades se han multiplicado los cursos de esta disciplina. Importantes intelectuales como Ernesto di Martino, Alfonso di Nola, Alberto Cirese y el mismo Antonio Gramsci han reunido sensibilidades históricas, literarias y filosóficas, enfocando la atención sobre el folklore, la demología, las culturas subalternas y populares. Especialistas en Antropología, Historia y Filosofía han trazado el recorrido de un pensamiento cuyo amanecer y atardecer se ha ubicado en Occidente. Por más de un siglo, los antropólogos han sido los verdaderos migrantes, experimentando en su propia piel lo que significa *otredad*. A partir de los años setenta la situación ha mutado de manera radical y el país ha recibido flujos siempre más fuertes de inmigración, comenzando a enfrentarse a los otros con diferentes enfoques. En esta encrucijada de relaciones se ubica la peculiaridad de la antropología italiana que mira a las tierras lejanas a partir de las lejanías de su tierra y estudia su tierra a partir de la vuelta más larga. Por otro lado, nos consta que las escuelas históricas italianas han encontrado en México una particular atención. Ruggiero Romano e Marcello Carmagnani han escrito importantes páginas sobre Mesoamérica y el "Otro Occidente". En cambio, sólo recientemente, y con los resultados que en este volumen se resumen, la arqueología italiana se ha acercado a Mesoamérica, a la luz de la gran tradición científica del país cuyos

8 | especialistas han trabajado no solamente en Italia, Europa y en muchas regiones del Viejo Mundo, sino también en escenarios americanos como el área andina. Para los arqueólogos, el viaje hacia América ha acentuado la sensibilidad antropológica, misma que se ha concretado en los enfoques etnohistóricos adoptados por sus colegas historiadores. Aquí, de manera rápida, hemos trazado unos recorridos culturales que pueden ayudarnos a entender una vocación italiana en conjugar disciplinas y metodologías y, en lo específico, construir puentes entre Antropología, Historia, Arqueología y Filosofía.

El presente volumen contiene una selección de trabajos arqueológicos y antropológicos llevados al cabo por investigadores italianos en el sureste de México, específicamente en dos de los principales grupos étnicos de esa región: zoques y mayas. Los primeros cuatro artículos, no obstante su diversidad temática y metodológica, conforman un grupo ya que todos ellos remiten al mundo zoque y fueron desarrollados en el marco del Proyecto Arqueológico Río La Venta (Chiapas), fruto de la colaboración entre el Dipartimento de Paleografia e Mediévistica de la Università di Bologna, Italia, el Centro de Estudios Superiores sobre México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, y la Asociación La Venta, también de Italia. Los investigadores europeos —cuyo interés por el mundo zoque fue estimulado por Thomas A. Lee Whiting, director del proyecto, y uno de los pioneros del estudio multidisciplinario de la tradición cultural zoqueana desde la época prehispánica hasta la actualidad— se situaron en el mismo cauce metodológico mediante de una constante interacción entre enfoques arqueológicos, históricos y etnográficos.

En el primer artículo, “Arqueología de la Selva El Ocote, Chiapas” Davide Domenici, codirector del proyecto, resume los resultados de casi diez años de investigaciones arqueológicas en la Reserva de la Biosfera Selva El Ocote, en el oeste de Chiapas, área que mostró excelentes potencialidades para el estudio de la tradición cultural zoque prehispánica. De hecho, en esta áspera región de selva tropical cortada por el cañón del río La Venta, las investigaciones hicieron evidentes las huellas de una larga tradición ritual, ininterrumpida desde el Preclásico Tardío hasta el momento de la Conquista, y centrada en la disposición de ofrendas en las innumerables cuevas del área, que por sus características geomorfológicas llegó a ser percibida por los grupos zoques prehispánicos de la zona como un verdadero paisaje sagrado, apto para la comunicación ritual con dioses y fuerzas sobrenaturales. Este carácter simbólico del paisaje de El Ocote, sin embargo, no impidió que la selva fuera objeto de

dos oleadas de colonización a lo largo de la época prehispánica: la primera, fechada en el Clásico Tardío Terminal, se manifiesta hoy en vestigios que representan los mejores ejemplos de arquitectura zoque conocidos hasta la fecha, mientras que la segunda fue, al parecer, consecuencia del choque entre estos y los chiapanecas a lo largo del Postclásico Tardío, cuando algunos grupos de aquellos fueron aparentemente impulsados a retirarse a El Ocote, que funcionó entonces como región de refugio.

Paisaje sagrado y región de refugio son también temas centrales del siguiente artículo, en el cual Barbara Anzivino nos presenta la primera versión paleogeográfica completa de un manuscrito fechado de 1801 a 1802, testimonio de una pesquisa llevada a cabo por el cura del pueblo de Quechula, en contra de zoques idólatras. En el documento, ya comentado por Dolores Aramoni en su excelente libro *Los refugios de lo sagrado* (1992), y conservado en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal, se mencionan el río La Venta y un lugar, *Ipstek* ("Veinte Casas"), que Aramoni demostró ser el nombre zoque original de la selva El Ocote, y que reaparece en testimonios etnográficos hasta la mitad del siglo xx. De ellos se dice que son lugares donde habitan naguales, confirmando así la persistencia de su función como paisaje sagrado y área de refugio para la cultura zoque a lo largo de la época colonial, cuando brujería y nagualismo fueron ámbitos donde saberes y prácticas rituales y médicas tradicionales encontraron espacios para sobrevivir y transformarse.

Con el tercer artículo, "Una mirada al interior de la cueva", obra de Sofia Venturoli, nos transportamos a la actualidad, en un estudio etnográfico que sigue el hilo de la ritualidad en las cuevas en el marco de la cultura zoque. Partiendo de los datos arqueológicos que proporcionan evidencias de dichas actividades en la época prehispánica en la Selva El Ocote, y recorriendo la época colonial gracias a los estudios etnohistóricos, el trabajo etnográfico expone a la luz las actuales prácticas rituales en estos lugares considerados sagrados. La autora nos presenta la actividad ceremonial en cuevas bajo sus aspectos materiales y metafísicos: los objetos encontrados y las palabras de los informantes devienen elementos de un cuadro en el cual se reconstruye cada acto ritual, y ámbito de cultura en el que se mezclan y se renuevan influencias muy diversas que han entrado en la cotidianidad de la cultura zoque moderna.

En "El carnaval zoque de Ocozocoautla, Chiapas. Reflexiones sobre algunos datos", el cuarto y último artículo de esta sección, Manuela Loi nos ofrece la que hasta la fecha es la descripción más detallada del carnaval de Ocozocoautla, una de las celebraciones más relevantes de la cultura zoque contemporánea. Al seguir

10 | los principales momentos de esta fiesta zoque, la autora se enfrenta con temáticas y elementos culturales de orígenes muy heterogéneos, tanto desde el punto de vista geográfico como del histórico. Además de presentar una buena cantidad de información sobre la organización del carnaval y de su íntima relación con la estructura ceremonial de las cohuinás zoque, Loi proporciona interesantes observaciones sobre las modificaciones que ambos (carnaval y cohuinás) están sufriendo como consecuencia de su profundo valor identitario, en un momento de fuerte recuperación y reconstrucción de una supuesta “identidad zoque”.

En los cuatro artículos dedicados a este grupo se pueden percibir evidentes elementos de una milenaria continuidad cultural. Al mismo tiempo, sin embargo, nos permiten observar cómo el nexo que liga las manifestaciones culturales contemporáneas a las del lejano pasado prehispánico no puede ser percibido como una simple e inmóvil “persistencia”, sino más bien como un proceso de constante reelaboración, construcción y adaptación a las cambiantes realidades políticas, económicas y sociales.

El segundo bloque de artículos se refiere al área maya y ofrece contribuciones de investigadores con distinta formación: desde la antropología social hasta la historia, pasando por la antropología médica. Las instituciones de referencia son las universidades de Turín, Milán, Florencia, Bolonia, Roma, Perusa, el Centro Angelo Celli per la Salute Mentale y el Centro Studi Americanistici C.A., de Perusa. Una heteronomía que puede ofrecer un panorama sugestivo de un afán común por la profundidad científica pero que, por supuesto, no se propone como una sola línea de investigación, sino como un conjunto de estudios que hablan de un interés cada vez mayor sobre el área mesoamericana.

Piero Gorza, antropólogo que ha desarrollado investigaciones durante tres lustros en México, autor de libros y ensayos en América y en Europa, en “Geografía de lo sagrado y poderes territoriales en una comunidad indígena de la Alcaldía Mayor de Chiapa a finales del siglo xviii”, interpreta con un particular enfoque fuentes que no son todas novedosas en tanto remiten a los trabajos de Juan Pedro Viqueira y Dolores Aramoni. La originalidad de estas páginas, empero, finca sus raíces en el trabajo de campo que el autor ha desarrollado por más de una década en Chiapas, proponiendo lecturas diferentes a las que han ofrecido los estudiosos mencionados, a manera de un diálogo que cruza el océano y habla de una amistad profunda cultivada en el tiempo.

Marco Bellingeri, catedrático de la Universidad de Turín, ofrece en sus “Notas sobre el espacio-tiempo y prácticas políticas de los mayas yucatecos, durante el período colonial”, un ensayo etnohistórico sobre un tema complejo y sugerente:

el tiempo en el espacio maya, que evidencia una debilidad de las fronteras disciplinares, capaz, sin embargo, de transformarse en riqueza para la investigación.

Michela Craveri en su ensayo “Cantando y bailando a los dioses: las representaciones teatrales mayas y la conservación de la identidad”, profundiza en el tema de la expresividad teatral maya contemporánea en Guatemala como forma de afirmación de la identidad comunitaria. Varias representaciones escénicas de origen prehispánico, en particular el *Rabinal Achí*, se recitan todavía hoy en las lenguas indígenas en distintas regiones de Guatemala, en ocasiones ceremoniales de festividades católicas y del calendario maya, proporcionando un instrumento importante de afirmación étnica en el contexto de la globalización. La cristalización de formas tradicionales y la organización propiamente oral del discurso poético no han impedido procesos profundos de cambio y han facilitado la preservación de este patrimonio de sabiduría como fenómeno sincrético, medio de cohesión social, respuesta a las agresiones externas y ofrenda a los seres sagrados de las dos culturas.

Por su parte, Claudia Ciampa en “Trama de significados en un ritual que cambia: una investigación entre los q’eqchi’es de la Zona Reina (Guatemala)”, nos recuerda que las prácticas rituales, como los sistemas culturales, están sujetas a incesantes transformaciones, y como todas las culturas manifiestan un fuerte dinamismo. El concepto mencionado se halla en la base de un ensayo que muestra los avances de una investigación en proceso sobre el tema de contaminaciones y cambios en relación con formas rituales en las comunidades rurales q’eqchi’es de Guatemala. Se trata de algunos tipos de rituales de ofrenda para pedir una abundante cosecha. Estas ceremonias, llamadas *mayejak*, han seguido un proceso de revitalización desde hace una década. De hecho, en su forma solemne el *mayejak* se realiza en el tiempo de la cosecha de cardamomo (octubre) y en la siembra del maíz (junio), es decir, en ámbitos relacionados con el ciclo agrario. Para profundizar en el significado del ritual, la autora analiza la concepción indígena: ¿qué representa la Tierra para los nativos? ¿Qué tipo de relación se instaaura con ella y con la naturaleza en general? Dirige su atención a los cambios sociales que se han verificado en los últimos años, evidenciando cómo las comunidades indígenas intentan tomar conciencia de su propia identidad con el fin de alcanzar una “recuperación cultural” de su propio patrimonio histórico-religioso, y, sin embargo, se pregunta cuánto y cómo los influjos externos han sido reelaborados y englobados en dicho patrimonio cultural indígena.

El texto “El centro de la tierra: equilibrio de fuerzas, convivencia entre ‘bien’ y ‘mal’”. Un primer acercamiento al tema de la violencia simbólica en área maya”,

12 | de Maria Cristina Manca, revisa cómo para los mayas el centro de la tierra se ha asociado desde siempre ya sea con la muerte y la destrucción, ya sea con la vida y el origen de todas las cosas: es allí donde convergen las fuerzas ctonianas que están en el principio de los temblores y por ende de la violencia. Así, la violencia forma parte de la sociedad y, en el medio indígena, adquiere particularidades. Los seres humanos tejen cotidianamente relaciones de intercambio y de poder con las divinidades del Cielo y del Inframundo que habitan los espacios de la naturaleza, con sus propias almas, que pueden brindar fuerza o debilidad; con el entorno social, que a veces ofrece apoyo pero más a menudo envidia, vergüenza, relaciones de dependencia forzada, sumisión y violencia. Manca propone la hipótesis que estas relaciones violentas entre hombres y divinidades muestran analogías con relaciones similares entre los seres humanos, quienes tienen como única herramienta de respuesta y de supervivencia la práctica de complejos rituales que —a diario— deben respetar. En este momento, en vista de la debilitación gradual de las redes comunitarias, la violencia ya no es controlada y explicada en el interior del grupo y corre el riesgo de estallar sin freno, difundiéndose incluso en áreas urbanas.

Claudia Avitabile, que en el curso de sus estudios doctorales enfocó su atención en las estrategias gubernamentales de asistencia social e intervención médica en el medio indígena, subraya en su texto “Tradición e innovación en un hospital rural de Yucatán. Actores sociales del Programa Progreso/Oportunidades”, las contradicciones y la violencia de una óptica exclusivamente sanitaria que no resuelve los problemas, por no reconocer sujetos y culturas. Por su parte Patrizia Quattrocchi, en “Mujeres y salud reproductiva en el municipio de Kaua (Yucatán)”, analiza las trayectorias reproductivas de las embarazadas, abordando diferentes problemáticas. Muestra cómo, durante el embarazo, las mujeres recurren al mismo tiempo a la clínica de salud y a las parteras, en busca de una atención combinada. El papel social jugando por médicos y parteras en lo cotidiano resulta extremadamente interesante y complejo y parece conjugar de manera original e implícita distintas sabidurías.

Un agradecimiento particular a Mario Humberto Ruz, que dedica su vida a la investigación científica sin olvidar la poesía.

ZOQUES

Arqueología de la selva El Ocote, Chiapas

Davide Domenici

Dipartimento di Paleografia e Medievistica

Università di Bologna

EL CONTEXTO MEDIOAMBIENTAL

La Selva El Ocote se ubica en la parte occidental del estado de Chiapas (fig. 1), en el límite entre las regiones fisiográficas de la Depresión Central y de las Montañas del Norte. Las 101 288 ha protegidas en la Reserva de la Biosfera Selva El Ocote se extienden sobre las dos márgenes del curso medio del río La Venta, en los municipios de Ocozocoautla de Espinosa, Cintalapa de Figueroa, Tecpatán de Mezcalapa y Jiquipilas, entre 16°45'42" y 17°09'00" de Latitud Norte y entre 93°54'19" y 93°21'20" de Longitud Oeste (*Programa de manejo...*, 2000: 21-22).

Tras nacer en la Sierra Madre de Chiapas, el río La Venta fluye a lo largo del valle de Jiquipilas hasta adentrarse en un cañón que corta el macizo de calizas de El Ocote. Atravesados los 84 km del cañón, el río desemboca hoy en el lago artificial de Malpaso. Antes de la inundación del área el río seguía su cauce hasta juntarse con el Grijalva, para después dirigirse hacia el Golfo de México bajo el nombre de Mezcalapa. Definimos como curso alto del río La Venta la parte entre el nacimiento y el inicio del cañón; el curso medio (área que es tema del presente artículo) corresponde a la parte en que el río corre encajonado en el cañón mismo, mientras que su curso bajo remite a la porción hoy inundada por el lago de Malpaso. En su curso medio el río La Venta recibe dos afluyentes sobre su lado izquierdo: los ríos Negro y Vertiente.

El macizo de calizas de El Ocote conforma un sistema de sierras y serranías orientadas en dirección este-oeste y conocidas con los nombres de Sierra Veinte Casas y Sierra Monterrey, cuyas alturas varían entre los 800 y los 1500 msnm. Desde el punto de vista geológico, el macizo se compone principalmente de dolomitas y calizas del Cretácico Medio (Giulivo, 1999) que, debido a fenómenos

- 16 tectónicos, empezaron a levantarse hace cerca de 87 000 años, hasta alcanzar las cuotas actuales. El levantamiento de las calizas hizo que el río La Venta mantuviera su altura excavando el cañón, lo que se plasmó en cuatro fases de profundización (87 000, 62 000, 20 000 y 13 000 años respectivamente). A este fenómeno se debe la insólita forma actual del cañón, que mantuvo un cauce meandríforme típico de un río de planicie y cuyas paredes alcanzan los 500 m de altura con respecto al nivel del río (Antonioli, Improta y Puglisi, 1999).

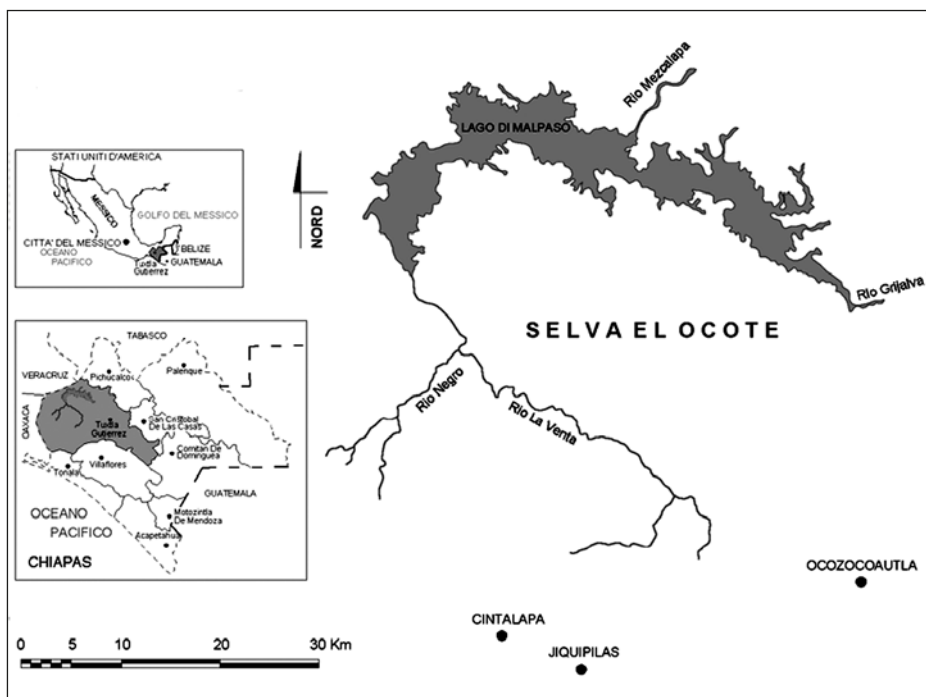


FIGURA 1. Selva El Ocote

Los tipos de vegetación predominantes en El Ocote son las selvas alta perennifolia, alta subperennifolia y mediana subperennifolia (Guichard, 1999: 43). Las selvas de El Ocote, Los Chimalapas y la del Uxpanapa componen el llamado sistema de las Selvas Zoques, uno de los principales corredores biológicos de México. El clima predominante en la región es el monzónico, cálido húmedo con abundantes lluvias en verano (*Programa de manejo...*, 2000: 24).

La combinación entre el clima lluvioso, la abundante vegetación y la presencia del macizo de calizas ha dado lugar en el transcurso de los milenios a un intenso fenómeno cárstico. De hecho, la putrefacción vegetal aumenta el grado de acidez del agua meteórica, la cual se vuelve así mucho más agresiva en su labor de solución del carbonato de calcio que compone las calizas. Consecuencia de ello ha sido la fuerte modelación del paisaje por efecto de las aguas. El paisaje epigeo es del tipo *kegelkarst* o “carso en conos”, que se caracteriza por la alternancia entre colinas residuales (conos cársticos) y dolinas cerradas. El paisaje hipogeo, en cambio, se compone de una retícula de túneles y galerías, tanto activas como fósiles, que constituyen el amplio sistema hidrológico subterráneo que lleva las aguas hacia el cañón del río La Venta, colector principal del sistema (Giulivo, 1999).

El fuerte fenómeno cárstico del área, además de crear paisajes de impactante belleza, conlleva dos consecuencias fundamentales desde el punto de vista del asentamiento humano. En primer lugar, las aguas superficiales están casi completamente ausentes; en segundo, el constante deslavarse hace que el proceso de pedogénesis sea sumamente reducido, lo cual resulta en una crónica escasez de tierras cultivables, limitadas al fondo de las dolinas.¹

ANTECEDENTES ARQUEOLÓGICOS

La primera mención de vestigios arqueológicos en el área de El Ocote se debe a Matthew Stirling quien en 1945, en compañía de su esposa Marion y durante los ratos libres de sus trabajos en el cercano sitio de Piedra Parada (Ocozocoautla), visitó varias cuevas sobre el margen izquierdo del río La Venta reportando sus hallazgos en dos publicaciones (Stirling, 1945, 1947) y en un diario de campo publicado posteriormente (Paillés, 1989). Entre los hallazgos de Stirling cabe mencionar la Cueva de Los Cajetes, que contenía construcciones de mampostería y una ofrenda masiva compuesta por miles de cajetes del Clásico Temprano. Dos años mas tarde los cazadores estadounidenses Arnold Snell y Wallace Miner se aventuraron en la selva y en el cañón y recolectaron materiales en cuevas secas que entregaron a Arden King, de Tulane University, quien publicó su descripción (King, 1955). En 1953 el estadounidense Robert Russell entró en la Selva El Ocote sobre el margen derecho del río, visitando

¹ Esta escasez de suelos representa un problema también para la investigación arqueológica, ya que la escasa sedimentación impide la formación de estratigrafías profundas; los contextos arqueológicos superficiales sufren de una constante erosión.

18 | tres sitios arqueológicos monumentales que describió en una carta a la revista *American Antiquity* (Russell, 1954).

En 1958 la New World Archaeological Foundation otorgó al arqueólogo Frederick Peterson “el asombroso encargo” (Lowe G., 1959: 5) de recorrer las cuevas arqueológicas de los municipios de Jiquipilas y Ocozocoautla. Peterson descubrió mas de cincuenta cuevas (entre ellas la conocida Cueva de Santa Marta) y muchos sitios al aire libre sobre la margen izquierda del río, en el área del Rancho Los Bordos y del cañón del río Vertiente. Lamentablemente los resultados de sus trabajos fueron publicados de manera muy escueta (Peterson 1961a, 1961b). En los mismos años la misma Fundación había iniciado trabajos arqueológicos en el valle de Jiquipilas, sobre el alto río La Venta, en donde Pierre Agrinier excavó los sitios de Mirador, Plumajillo y Miramar (Agrinier, 1970, 1975, 1978, 1984, 1989, 1990, 2000; Peterson, 1963a).

La planeada inundación del área de la presa Nezahualcóyotl hizo que la Fundación y el Instituto Nacional de Antropología e Historia llevaran a cabo trabajos de salvamento en el embalse. Varios sitios sobre el bajo curso del río La Venta fueron identificados y algunos de ellos excavados, como por ejemplo San Antonio y El Maritano (Agrinier, 1969b; Navarrete *et al.*, 1995; Lowe L., 1998). En la misma área, aunque sobre el río Grijalva, destacó la excavación del importante sitio de San Isidro (Lee, 1974a; Lowe G., 1981, 1998b).

En 1962 Pierre Agrinier visitó el sitio monumental de Varejonal, ubicado sobre el margen izquierdo del medio río La Venta y descubierto en 1945 por Carlos Frey, y dos años después realizó pequeñas excavaciones en el sitio (Agrinier, 1969a). Por su parte, Thomas Lee, en busca de los sitios visitados por Miner y Snell, exploró en 1968 tres cuevas en el cañón del río La Venta (las llamadas Colmena, Cuatro Hacha y de la Media Luna). En la última de ellas realizó una importante excavación (Lee, 1985). A finales de los años setenta, mientras estaban llevando a cabo la excavación de los abrigos de Santa Marta y Los Grifos (Ocozocoautla), Joaquín García Bárcena y Diana Santamaría visitaron y describieron en detalle el sitio que Robert Russell había llamado Complejo 2, bautizándolo ahora El Cafetal (García Bárcena y Santamaría, 1993).²

² En realidad, describieron El Cafetal considerándolo un sitio diferente del Complejo 2 de Russell, observando de hecho el parecido entre los sitios. La escueta ubicación de los sitios en el trabajo de Russell ha vuelto imposible volver a ubicarlos y ha conducido a interpretaciones erróneas sobre su posible ubicación (véase por ejemplo Ekholm, 1998). La nueva topografía de El Cafetal que realizamos en 2001 permitió finalmente averiguar la identidad de los dos sitios.



Foto 1. Cueva de la Media Luna

Desde los primeros años de la década de los noventa, espeleólogos franceses e italianos realizaron varias expediciones en El Ocote. Una de ellas llevó al descubrimiento y a la excavación de salvamento de la cueva conocida como Tapesco del Diablo (Silva Rhoads y Linares Villanueva, 1993; Linares Villanueva, 1998). En 1993 los espeleólogos italianos de la Asociación La Venta efectuaron la primera bajada completa del cañón del río La Venta, empezando así una serie de expediciones que han desembocado en un notable incremento del conocimiento geográfico e hidrogeológico del área (Badino *et al.*, 1999), así como en el descubrimiento de numerosos vestigios arqueológicos en cuevas y al aire libre.

A raíz de los descubrimientos de la Asociación La Venta, en 1997 se inició el Proyecto Arqueológico Río La Venta. En su primera temporada de campo, bajo la dirección de Giuseppe Orefici y con Thomas Lee, Eliseo Linares Villanueva, Carlos Silva Rhoads y Elvina Pieri como codirectores, se excavaron parcialmente tres cuevas: Del Lazo, Del Camino Infinito y Del Castillo (Orefici, 1999) y se exploraron varios sitios al aire libre (Domenici, 1999). Un año más tarde la dirección del proyecto quedó a cargo de Thomas Lee y de quien escribe. El proyecto, organizado hoy por la Asociación La Venta (Treviso, Italia) y las universidades

20 de Boloña (Italia) y la de Ciencias y Artes de Chiapas³, se ha dedicado principalmente a efectuar recorridos tendientes a una evaluación global del patrimonio arqueológico del área y a un estudio preliminar del patrón de asentamiento. Desde el 2003 se han empezado trabajos de excavación extensiva en el sitio El Higo.

La siguiente síntesis de la dinámica de poblamiento prehispánico del área de El Ocote se funda en los resultados de nuestras investigaciones, así como en los antecedentes mencionados.

PROTOCLÁSICO-CLÁSICO TEMPRANO: EL OCOTE COMO PAISAJE SAGRADO

Las más tempranas evidencias arqueológicas en nuestra área de estudio se remontan al Preclásico Tardío, según resulta de la excavación de la Cueva de la Media Luna en donde Thomas Lee encontró materiales de la fase Chiapa IV, asociados a abundantes restos de camarones de río. A la siguiente fase Chiapa V correspondería la construcción de una estructura de mampostería, de posible función ritual. Numerosas vasijas de las fases Chiapa VII, VIII y IX atestiguan una intensa actividad ritual: un escondrijo de vasijas contenía 519 ejemplares (Lee, 1985).

Si los elementos preclásicos de la Media Luna siguen constituyendo un *unicum* en nuestra área de estudio, la ofrenda masiva de cajetes constituye al parecer la primera evidencia de un patrón ritual que tuvo su inicio en el Protoclásico⁴ y que se desarrolló ampliamente a lo largo de todo el Clásico Temprano. La mencionada Cueva de Los Cajetes, por ejemplo, es un notable ejemplo de ello, en donde la acumulación de cajetes constituye el acto ritual arqueológicamente más evidente. Otras cuevas en donde se han detectado áreas de ofrenda análogas son la de

³ El Proyecto goza del auxilio económico de la Direzione Generale per la Promozione e la Cooperazione Generale del Ministero degli Affari Esteri de Italia, así como del invaluable apoyo de la compañía aérea Aviaca. Una importante contribución en términos de realización de análisis físicoquímicos es la del centro de investigación Scientific Methodologies Applied to Archaeology and History of Art, de la Universidad de Perusa, Italia. Todos los trabajos arqueológicos han sido realizados en coordinación con la Dirección de la Reserva de la Biosfera Selva El Ocote y bajo permiso del Consejo de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia y de la Comisión Nacional de Áreas Protegidas.

⁴ La denominación de Protoclásico para las fases Chiapa VI y VII se funda en su notable continuidad con las siguientes fases clásicas. De hecho, a partir del primer siglo antes de nuestra era en el occidente de Chiapas parece haberse desarrollado la que podríamos definir cultura zoque clásica, cuyo centro propulsor fue Chiapa de Corzo desde sus fases Horcones y Istmo (Chiapa VI-VII). El inicio de las actividades rituales en el cañón del río La Venta se ubica precisamente en este ámbito cultural.

José Juan y la del Sapo, mientras ofrendas del mismo tipo —aunque de menor entidad— han sido detectadas en el Laberinto del Diablo y en las cuevas de la Sorpresa y de las Calaveras (fig. 2).

21

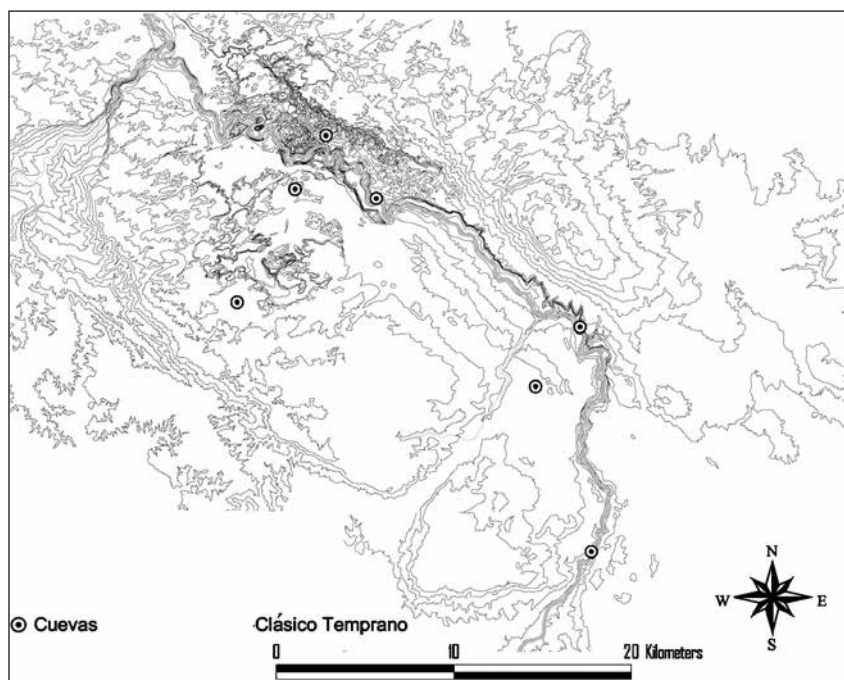


FIGURA 2. Cuevas del Clásico Temprano

En términos generales, este patrón se caracteriza por la acumulación de cajetes, a menudo formando pilas, en proximidad de elementos sobresalientes de la morfología hipogea: las columnas estalagmíticas que se encuentran a lo largo de las galerías representan evidentemente los lugares favorecidos, pero también goteos de agua, bloques de derrumbe del techo así como coladas o salientes de las paredes pueden llegar a ser el resguardo de la ofrenda. En una misma cueva es muy común encontrar varias áreas de ofrenda (cinco en la Cueva del Sapo, cuatro en la de La Sorpresa); elementos aislados son también muy frecuentes, así como ofrendas compuestas solamente por uno o dos cajetes. Existen casos en donde los materiales ofrendados se depusieron debajo de una filtración de agua y se encuentran hoy en día englobados en la concreción de calcita.

El material cerámico que compone las ofrendas es bastante uniforme. Los cajetes ofrendados pertenecen a la antigua tradición de cerámica negra, negra y blanca o café, cuyos tipos locales clásicos fueron descritos por Frederick Peterson en las clases *Smudged Black* y *Polished Brown*, observando su abundancia en las cuevas del área en las fases Chiapa VIII y IX (ca. 200-600 d.C.; Peterson, 1963a: 7-14; Agrinier, 1970: 71, 75). Si la mayoría de los cajetes no presenta decoración, una buena parte de ellos lleva decoraciones incisas (tipo *Paniagua Recessed*): predominan los triángulos achurados, pero se observan también ganchos, paneles escalonados, líneas onduladas y otros motivos; muy a menudo el cinabrio rellena las incisiones o cubre los fondos. Si bien no se ha realizado un detallado estudio sobre las tipologías de esta época,⁵ al parecer se observan ejemplos de todas las fases del Protoclásico-Clásico Temprano (fases Chiapa VII-VIII-IX) del área; los bajos cajetes negros hemisféricos de borde blanco representan probablemente la parte más antigua de la secuencia, la cual continúa con predominancia de los cajetes con triángulos achurados para culminar en los cajetes de la parte final del Clásico Temprano, con bordes muy evertidos, rebordes basales y soportes (fase Chiapa IX, véase Peterson, 1963a: 11); sin duda, las dos últimas fases (Chiapa VIII-IX) son las más representadas en nuestra muestra.⁶ Si bien la larga utilización de las cuevas se refleja muchas veces en una mezcla de materiales de fases diferentes, no es raro observar áreas de ofrenda conteniendo materiales tipológicamente muy homogéneos.

Además de los cajetes ofrendados, en estas mismas cuevas es frecuente la presencia de pequeños cajetes hemisféricos muy burdos, de color variable entre café y naranja, conteniendo carbones y restos de materia quemada; posiblemente

⁵ En ninguna de las cuevas con ofrendas masivas se ha recolectado material de superficie por evidentes razones de conservación de los contextos de ofrenda; por lo tanto, los datos recolectados en cuanto a tipología cerámica se limitan a descripciones, fotos y dibujos de algunos elementos selectos de la Cueva del Sapo; esta cueva, de hecho, se escogió como ejemplo del patrón ritual de las ofrendas masivas y en ella se realizó un levantamiento topográfico y el registro de sus áreas de ofrenda por medio de ortofotografías. Las demás cuevas con ofrendas masivas han sido registradas por medio de fotos y croquis topográficos.

⁶ No utilizamos aquí la denominación de Clásico Medio, a veces empleada para referirse a la fase IX (fase Laguna-Nuti de Mirador; Agrinier, 1975: 67-81), ya que su evidente continuidad con la fase precedente sugiere mantener una misma denominación. Conviene apuntar que en la Cueva del Sapo se han observado trípodes de "estilo" teotihuacano, aunque realizados con la típica vajilla negra pulida; mencionamos además que en la Cueva del Lazo, en el interior de un contexto más tardío, se encontró parte de un "candelero" teotihuacano.

se utilizaron como linternas y para quemar copal.⁷ Fragmentos de incensarios con protuberancias se observan a menudo en proximidad de las áreas de ofrenda.

Del punto de vista de la práctica ritual reflejada por los contextos mencionados, al parecer nos encontramos frente a deposiciones repetidas en el tiempo, ya que las grandes acumulaciones de cajetes deben haberse formado a lo largo de cierto lapso. En algunos casos la presencia de pilas de cajetes de dimensiones idénticas sugiere que hayan sido depositados en un mismo momento. Esta misma evidencia, aunada al hecho de que es sumamente raro observar restos de materiales contenidos en los cajetes ofrendados, nos hacen suponer que estuvieran vacíos, es decir que constituyeran el objeto mismo de la ofrenda. Es posible que esta función esté ligada a una relación conceptual entre el cajete y el agua. De hecho, el cajete oscuro, decorado con motivos que parecen representar olas y cerros (Lowe G., 1999: 130-133, fig. 240), era a veces utilizado para recolectar agua de cueva, lo que parece confirmar esta asociación;⁸ no podemos descartar entonces que la práctica ritual pudiera manifestarse también en la *extracción* de cajetes llenos de “agua pura” de la cueva.

Otro elemento que merece ser destacado es la evidente secuencia de las áreas de ofrenda en una misma cueva, en donde a menudo fueron dispuestas a lo largo de las galerías o separadas por elementos arquitectónicos como muros, puertas, etc. Esto sugiere que la ofrenda se compusiera tal vez de diferentes actos de deposición en las distintas áreas a lo largo de un itinerario ritual.⁹

La selva El Ocote, si bien fue el teatro de una intensa actividad ritual atestiguada por los contextos arriba mencionados, parece haber quedado casi completamente despoblada a lo largo de los periodos Protoclásico y Clásico Temprano. De hecho, conocemos apenas dos sitios al aire libre del Clásico Temprano (fig. 3). El primero es el llamado López Mateos (Cintalapa), en donde se ha detectado la presencia de cuatro montículos de tierra apisonada. El sitio se encuentra en la única planicie fértil del área, atravesada además por un arroyo superficial;

⁷ Muestras del material quemado fueron recolectadas para ser sometidas a análisis para identificar el material y su temporalidad. Al momento de la redacción del presente texto aún no disponemos de los resultados.

⁸ Es interesante recordar que entre los mayas yucatecos la recolección de *zuhuy ha*, el agua pura de cueva, se lleva a cabo con contenedores específicos, en este caso calabazos o *chu'* (Boccará, 1987: nota 6). Sugerimos que los cajetes de las ofrendas masivas, a menudo englobados en concreciones formadas por el constante goteo de agua, pudieran también tener esta función.

⁹ Una descripción más detallada de los contextos rituales puede encontrarse en Domenici, 2003a, 2005.

- 24 | su ubicación, de hecho, hizo de López Mateos uno de los sitios principales a lo largo de todas las épocas de ocupación de la selva. Esto indica que en el Clásico Temprano la colonización del área de El Ocote se había limitado a su parte más accesible sobre el lado izquierdo de la cuenca, al parecer sin evidencia alguna de ocupación permanente de todo su lado derecho en donde las condiciones medioambientales son más extremas. Al contrario, las cuevas con ofrendas masivas se encuentran sobre ambos lados de la cuenca. El segundo sitio al aire libre con materiales del Clásico Temprano es El Carpintero, un pequeño afloramiento rocoso natural en la cumbre de un cerro sobre el lado derecho de la cuenca; el afloramiento fue parcialmente remodelado a través de la colocación en su parte superior de unas lajas de caliza en posición horizontal. En toda el área de este “altar natural” se encuentran hoy abundantes fragmentos cerámicos procedentes de vasijas ofrendadas: si bien se observen fragmentos de varias épocas, buena parte de ellos son de cajetes *Paniagua Recessed* (fases Chiapa VIII y IX) con triángulos achurados.

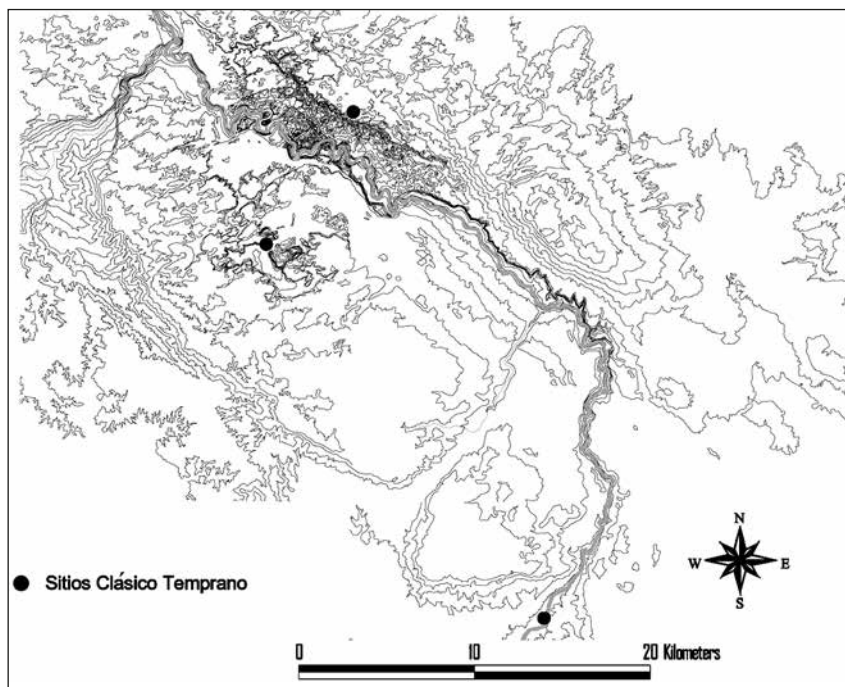


FIGURA 3. Sitios del Clásico Temprano

Las evidencias arqueológicas del Clásico Temprano parecen entonces sugerir que, exceptuando el área de López Mateos, la Selva El Ocote fuera visitada solamente con fines rituales. De hecho sus condiciones medioambientales (otra vez exceptuando el área de López Mateos) debían ser muy poco atractivas para grupos cuya subsistencia se fundaba en la agricultura. En vista de la carencia de sitios permanentes en El Ocote, suponemos que las mencionadas prácticas rituales fueran llevadas a cabo por grupos procedentes, además del área de López Mateos, del valle de Jiquipilas y de la llanura de Ocozocoautla, áreas ocupadas desde el Preclásico Inferior y en donde existen importantes asentamientos del Clásico Temprano como Mirador (Agrinier, 1970, 1975, 1984, 1989, 2000), Pastrán (López Jiménez y Esponda Jimeno, 1999), Piedra Parada (Stirling, 1945; Ekholm, 1984) y Ocozocoautla (Agrinier, 1992).

La Selva El Ocote, despoblada y salvaje, debió aparecer a los ojos de los cercanos grupos indígenas como un verdadero paisaje sagrado (Domenici, 2002b). De hecho, la morfología del paisaje, compuesto por un sinnúmero de cerros con cuevas y aguas subterráneas, reflejaba uno de los conceptos fundamentales de la geografía sagrada mesoamericana: el cerro en donde la cueva-boca permite el acceso a su “corazón”, es decir al ámbito cósmico de las fuerzas húmedas, oscuras y frías del agua y de la fertilidad (López Austin, 1994: 161-162). Este lugar ideal de la cosmología mesoamericana se replicaba materialmente en los conos que dominan la morfología cárstica de El Ocote. La fuerte contigüidad entre los conceptos de cerro y cueva está además atestiguada en nuestra área por la presencia de ofrendas de cajetes en el mencionado sitio de El Carpintero. De hecho, el patrón ritual descrito para El Ocote no es exclusivo de esta área, siendo muy común en otras partes del occidente de Chiapas como por ejemplo las zonas de Ocuilapa, Tuxtla Gutiérrez, Copoya y San Fernando.

Por lo que concierne la identificación etnolingüística de los grupos del área, en ausencia de datos epigráficos, lamentablemente no disponemos de elementos concluyentes. Su participación en la esfera cultural caracterizada principalmente por la cerámica negra y negra y blanca de origen preclásico, ampliamente difundida entre el Golfo de México, el occidente de Chiapas y la Depresión Central, nos hace suponer que pudiera tratarse de grupos mixe-zoqueanos, cuyo desarrollo clásico temprano en el Oeste de Chiapas está bien representado por el sitio de Chiapa de Corzo.¹⁰

¹⁰ Para la identificación de la mencionada tradición cerámica como elemento distintivo de grupos mixe-zoqueanos, véanse Peterson, 1963a: 11; 1963b. Síntesis generales sobre esta esfera cultural se encuentran en Agrinier, 1990; Lowe G., 1988, 1999.

26 Desde el punto de vista de las prácticas rituales hipogeas, un interesante elemento de aparente discontinuidad entre el mundo mixe-zoqueano del occidente de Chiapas y la cercana área maya es de tipo cronológico: si en el oeste de Chiapas los contextos rituales del Clásico Temprano representan posiblemente la tipología más común, en el área maya, en cambio, el Clásico Temprano fue —por el contrario— un periodo de aparente disminución de la utilización ritual de cuevas (Varela Torrecilla y Bonor Villarejo, 2003: 112).

LA COLONIZACIÓN EN EL CLÁSICO TARDÍO

Los profundos cambios culturales que caracterizaron el inicio del Clásico Tardío en toda el área ístmica se reflejaron de manera muy evidente en la Selva El Ocote. Un fuerte fenómeno de colonización afectó ambos lados de la cuenca, en donde proliferaron decenas de sitios al aire libre (fig. 4). No tenemos evidencia alguna que explique las razones de la colonización de un área tan difícil desde el punto de vista medioambiental; a nivel de hipótesis podemos sugerir que la mencionada colonización fuese causada por la tendencia general al auge demográfico del centro-oeste de Chiapas para esta época (Martínez Muriel, 1988: 108-109).

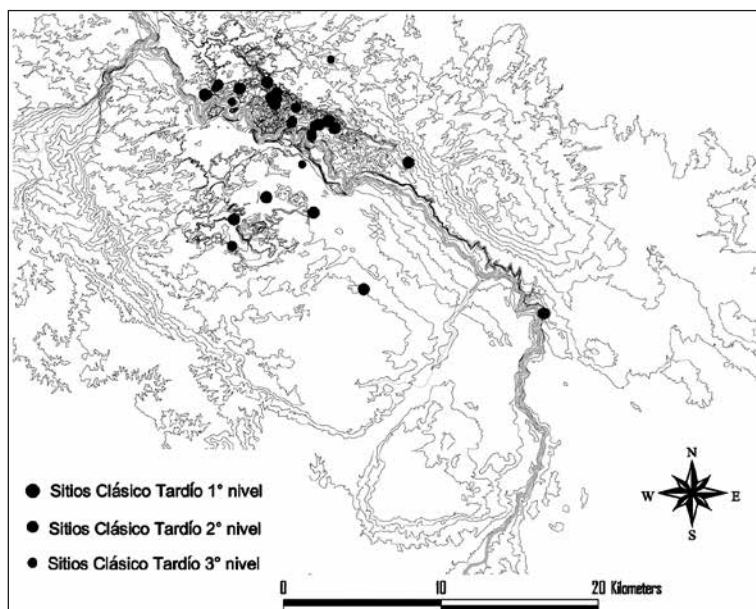


FIGURA 4. Sitios del Clásico Tardío

Los materiales más representativos para el diagnóstico asociados a los sitios del Clásico Tardío son las piezas cerámicas de pasta fina naranja que sustituyeron la cerámica negra en gran parte del Istmo; las tipologías locales corresponden muy claramente al complejo cerámico Mechung (fase Chiapa X) descrito por Thomas Lee en San Isidro, como atestigua la frecuencia de materiales pertenecientes a la vajilla Tuma Orange, Grupo Zuleapa, con engobe crema y decoración incisa (Lee, 1974a: 59-65, 1974b).

Los sitios del Clásico Tardío se caracterizan principalmente por su arquitectura de bloques careados de piedra caliza, presente en sitios de diverso nivel jerárquico. Hemos dividido los 29 sitios al aire libre identificados para este periodo en tres categorías: sitios monumentales primarios mayores de una hectárea (14), monumentales secundarios menores de una hectárea (9) y no monumentales (6).¹¹

Los sitios no monumentales, que identificamos como viviendas rurales de grupos familiares, están constituidos comúnmente por una o dos plataformas rectangulares, a veces con evidencia de una división interna del espacio de la plataforma. Cuando las plataformas son dos, éstas se disponen normalmente a lo largo de un mismo eje longitudinal. Las plataformas están edificadas con cuatro alineamientos de grandes bloques careados conteniendo un relleno interno; alcanzan una altura promedio de unos 30 cm y sus medidas medias son de unos 4 por 2 m. Estos sitios se localizan de preferencia en la parte baja de las dolinas, no en su fondo sino en la parte baja de las laderas que miran hacia la dolina misma; suponemos que esta ubicación se debe a la necesidad de vivir en proximidad de las tierras cultivables del fondo de la dolina, sin ocuparlas implantando la casa sobre ellas.

Los sitios monumentales secundarios se componen normalmente, como su nombre lo indica, de una estructura monumental en forma de basamento cuadrangular relleno en forma artificial, sobre el cual se asientan varias plataformas rectangulares parecidas a las de los sitios menores y en algunos casos montículos cuadrangulares de aproximadamente un metro de altura. En la mayoría de los casos estos sitios se ubican sobre laderas de cerros y por lo tanto es frecuente la presencia de terrazas artificiales (generalmente integrando escalones rocosos naturales), sobre las cuales se disponen otras plataformas.

¹¹ La cantidad de sitios correspondiente a cada tipología hace evidente el hecho de que las dificultades logísticas de la zona (especialmente en lo que se refiere a la carencia de agua) hicieron imposible el efectuar recorridos sistemáticos. La abundancia de sitios monumentales es, entonces, un simple reflejo de su mayor visibilidad. En este contexto, resulta que los datos recabados únicamente pueden ser empleados para estimaciones de tipo cualitativo y no cuantitativo.

Para la descripción de los sitios monumentales principales es necesaria una aclaración previa. Si bien no disponemos de suficientes datos de excavación de sitios de esta época para poder confirmar estratigráficamente nuestra hipótesis, creemos factible establecer una ulterior división cronológica interna en el Clásico Tardío (es decir a la fase Chiapa X-Mechung) con base en la observación de la estructura general de los sitios y de los sistemas constructivos.

Los sitios monumentales primarios que estimamos remontar a la parte inicial del Clásico Tardío (López Mateos, Varejonal, El Maculis) se caracterizan sobre todo por su ubicación territorial y para el sistema constructivo de sus edificios. Sus grandes plazas centrales se localizan en áreas bajas y planas, con los edificios monumentales dispuestos a su alrededor, a veces sobre las laderas de los cerros circundantes; este patrón se refleja entonces en una morfología general que podríamos definir “plana” o “cóncava”, que creemos refleja la transposición en el ambiente cárstico de un modelo de asentamientos desarrollado en áreas externas a El Ocote como el valle de Jiquipilas o el valle del Grijalva, donde estaría representado por sitios como San Isidro. Los edificios monumentales de estos sitios están edificadas con bloques de caliza careados que a menudo superan el metro de largo y los 40 cm de altura.

Por su parte, los sitios monumentales primarios que estimamos remontar a la parte final del Clásico Tardío o Clásico Terminal (por ejemplo El Tigre, El Cafetal y El Higo) se caracterizan por su ubicación en la cumbre de cerros, encima de grandes basamentos artificiales contenidos por murallas megalíticas; el gran basamento, que a menudo supera una hectárea de extensión, soporta la plaza central y sus edificios principales, mientras que otros edificios monumentales se disponen sobre las laderas degradantes de los cerros, lo que confiere a los sitios una morfología general que podemos definir como “convexa”.

No tenemos evidencia alguna de una clara separación de las dos subfases, y los sitios más antiguos fueron claramente ocupados hasta finales del Clásico, lo que sugiere que los patrones descritos corresponden más bien a los dos extremos de una tendencia que se desarrolló de manera progresiva y uniforme. Es posible que dicha tendencia reflejara la adaptación de los asentamientos monumentales a las exigencias impuestas por el proceder de la colonización —posiblemente por aumento demográfico y fisión de linajes— hacia las partes más internas de El Ocote, donde lugares planos de suficiente amplitud son prácticamente inexistentes. La necesidad de encontrar espacios para edificar las plazas monumentales sin gastar la poca tierra cultivable en el fondo de las dolinas hubiera entonces llevado a la creación de los grandes basamentos artificiales. Los edificios

que creemos remontan a esta segunda subfase se caracterizan por la utilización de lajas de caliza mucho más pequeñas (ca. 50 x 30 x 15) y careadas de manera mucho más refinada.

29



Foto 2. Detalle del edificio 1 de El Higo

El hecho de que dicha transformación en el patrón de los sitios monumentales no se refleje aparentemente en forma y ubicación de los sitios menores y sobre todo de los sitios de tercer nivel se explicaría por constricciones medioambientales mucho más rígidas para este nivel jerárquico (cercanía de las viviendas a las tierras cultivables); además, podíamos encontrarnos frente a una manifestación del fenómeno que, para el mundo maya, Olivier de Montmollin ha descrito en su modelo de “campesinos desligados”, según el cual los altibajos y los cambios de la vida dinástica maya se hubieran reflejado de manera muy escasa en la vida cotidiana de la población rural (De Montmollin, 1998).

30 | Todos los sitios de primer nivel, cuya extensión varía entre las dos y las cinco hectáreas, se caracterizan por tener una gran plaza central (dos en el caso de López Mateos y Varejonal), sobre la cual asoman los edificios principales en forma de montículos cuadrangulares alargados; en la mayoría de los casos se observa la presencia de un juego de pelota en forma de I. Solamente en cuatro de ellos se han detectado verdaderas pirámides, es decir montículos de base aproximadamente cuadrada que superen los cinco metros de altura. Grupos de plataformas conforman áreas residenciales.

Si en el lado izquierdo de la cuenca los sitios se ubican a lo largo de todo el espacio disponible, sobre el derecho, mucho más áspero, se concentran sobre todo en una franja paralela al río, entre 600 y 800 m de altura, constituida por la terraza fluvial de segundo orden, correspondiente a la segunda fase de formación del cañón (véase Antonioli, Improta y Puglisi, *op. cit.*: 53-55).

No tenemos elementos suficientes para determinar cuáles fueron las relaciones jerárquicas entre los sitios de primer nivel: la mayor extensión de López Mateos y Varejonal puede más bien haber sido determinada simplemente por su posición más favorable del punto de vista medioambiental, sobre el lado izquierdo de la cuenca. Creemos, de hecho, que cada uno de los sitios de primer nivel funcionó como “capital” de una pequeña entidad política, bajo cuya autoridad se encontraban algunos sitios de segundo nivel (posiblemente residencias de linajes) y una serie de sitios rurales ocupados por una o dos familias.

Los dos mejores ejemplos de sitios de primer nivel son sin duda El Tigre y El Higo (fig. 5), ambos posiblemente pertenecientes a la segunda subfase. Los dos se caracterizan por la plaza central sobre basamento, rodeada por edificios monumentales rectangulares. Entre ellos destaca, sobre uno de los lados cortos de la plaza, el edificio principal, larga construcción cuadrangular con fachadas decoradas por cornisas, molduras y salientes que conforman motivos geométricos. En las fachadas se apoyan escalinatas monumentales que no alcanzan la cumbre del edificio, sino que llevan hasta un descanso que al parecer funcionó como un podio desde donde una persona podía estar en pie para mirar hacia la plaza central, enmarcada por la decoración arquitectónica.

En el caso de El Higo pudimos excavar parcialmente algunos edificios del Clásico Tardío.¹² Destacan entre ellos un montículo cuadrangular con cuarto trasero longitudinal y área anterior porticada, un cuadrángulo monumental de aparente función residencial de elite y un gran baño de vapor semisubterráneo,

¹² Para mayores detalles sobre los sectores de excavación en El Higo véase Domenici, 2006.

casi idéntico a lo que Pierre Agrinier excavó en el sitio de San Antonio, sobre el curso bajo del río La Venta (Agrinier, 1966; 1969b: 16-27). Por su tamaño, suficiente para contener unas 30 personas, es posible que estos baños de vapor —al parecer típicos del occidente de Chiapas— fueran utilizados en ocasiones rituales; en ellos se calentaban fragmentos de ollas sobre los cuales se vertía el agua para producir el vapor.

31

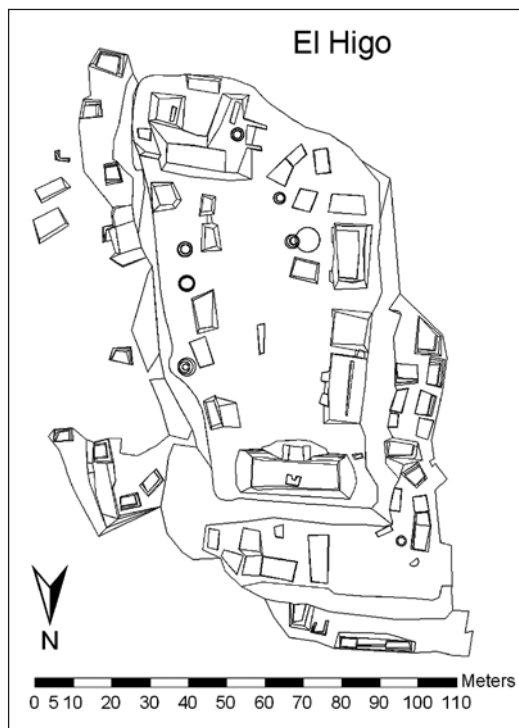


FIGURA 5. El Higo

Además de representar el periodo de mayor ocupación de la Selva El Ocote, el Clásico Tardío Terminal correspondió al momento de mayor actividad ritual en las cuevas del área (fig. 6). En términos generales, se observa una notable diferenciación de los patrones rituales hipogeos.¹³ El seguimiento de las tradi-

¹³ Una descripción más detallada de los contextos rituales hipogeos de esta fase consta en Domenici, 2003a, 2005.

- 32 | cionales ofrendas de cajetes a elementos sobresalientes del paisaje subterráneo está atestiguado por la Cueva de Los Altares, en donde tres áreas de ofrenda alrededor de columnas estalagmíticas contienen una abundante muestra de cerámica del complejo Mechung, así como por la presencia de material análogo superpuesto a antiguas áreas de ofrenda en la Cueva del Sapo y sobre el “altar natural” de El Carpintero. Al mismo tiempo, empero, se observa un aumento de contextos funerarios, magníficamente representados por el Tapesco del Diablo (Silva Rhoads y Linares Villanueva, 1993; Linares Villanueva, 1998). Un particular contexto funerario es el de la Cueva del Lazo, en donde los entierros de nueve niños (Orefici, 1999; Domenici, 2005; Tiesler Blos y Cucina, 2005) sugieren la realización de un sacrificio dedicado a las deidades de la lluvia, según un bien documentado patrón panmesoamericano. Cabe destacar la enorme importancia de los materiales perecederos allí encontrados, como textiles, petates, sandalias, artefactos de fibra, jícaras incisas, puros de tabaco, coprolitos y una gran cantidad de macrorrestos vegetales (Domenici, 2003b, 2005; Farneti, 2003; Piacenza, 2000).

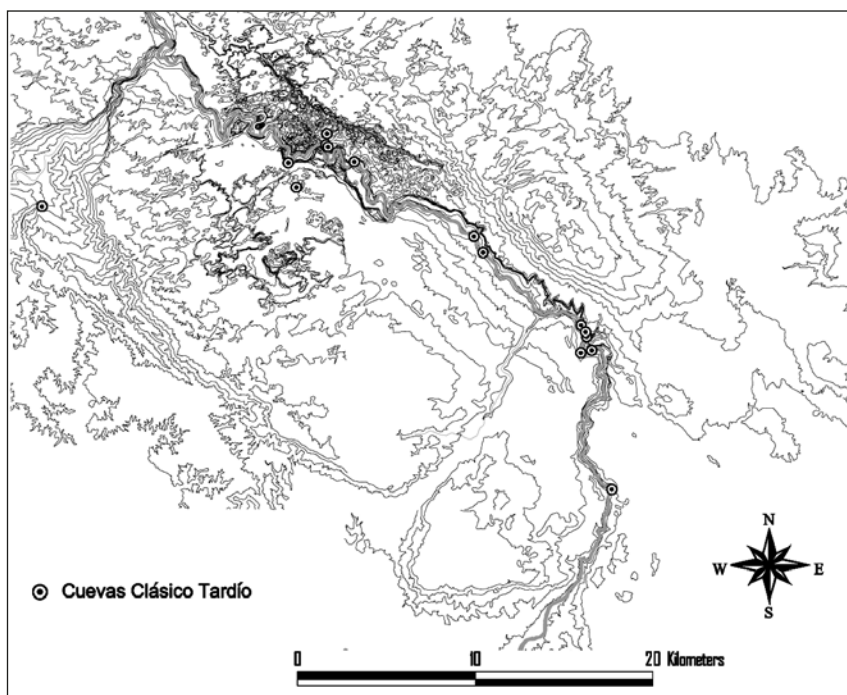


FIGURA 6. Cuevas del Clásico Tardío

Otro contexto al parecer asociado al sacrificio de niños es el que se encuentra en El Camino Infinito, en donde una ofrenda compuesta por tres sahumerios y una escultura en forma de cabeza de jaguar estaba encima de una capa de cenizas que contenía restos de tres infantes menores de un año y de un joven de 15-20 años (Orefici, 1999; Domenici, 2005; Tiesler Blos y Cucina, 2005: 27-29).

33

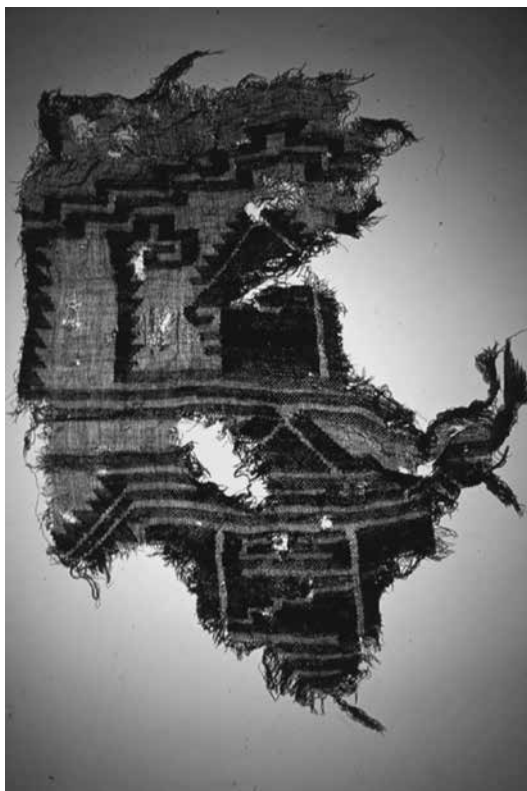


Foto 3. Textil de la Cueva del Lazo

Un patrón general muy evidente es la concentración de las cuevas rituales del Clásico Tardío-Terminal sobre las paredes del cañón, a menudo en lugares de difícil acceso que requieren escaladas o bajadas en las estrechas terrazas que corren a lo largo de los acantilados. Suponemos que tal ubicación preferencial de los contextos rituales haya sido consecuencia de la paralela colonización de El Ocote, la cual “erosionó” el espacio despoblado y sagrado, empujándolo hacia

34 | los espectaculares paisajes del cañón. La aparente asociación entre cuevas con materiales de esta época y algunas pinturas rupestres en color rojo sugiere que el inicio de esta importante práctica artística se remonta al Clásico Tardío-Terminal y que se configurara como parte de las secuencias rituales que culminaban en las actividades hipogeas (Domenici, 2005).

La estructura de los sitios al aire libre, sus características arquitectónicas y los materiales asociados tanto a los sitios al aire libre como a las áreas de actividad ritual en cuevas indican claramente que la ocupación en el Clásico Tardío de El Ocote se inscribe en un fenómeno regional que abarcó todo Chiapas occidental y noroccidental, bien representado por sitios como San Antonio y San Isidro. Se trató posiblemente del momento de mayor auge cultural de los grupos zoques de Chiapas,¹⁴ caracterizado por importantes relaciones culturales tanto con los grupos del sur de Tabasco y de Veracruz,¹⁵ así como con los grupos mayances de la Chontalpa tabasqueña, mantenidas a través de interacciones a lo largo de la que ha sido definida como “área de frontera” del Grijalva medio (Navarrete, Lee y Silva Rhoads, 1993: 127-128).

Todos los asentamientos del Clásico Tardío muestran haber sido abandonados hacia finales de la etapa Terminal de este horizonte, como demuestra la ausencia de materiales más tardíos en asociación a las estructuras de esta época. No sabemos cuál fue la causa de tal abandono, pero datos de carácter geológico e hidrogeológico sugieren una hipótesis y, de hecho, han demostrado que existieron dos grandes lagunas en la actual población de Ocozocoautla y la cuenca del río Vertiente: tales lagunas empezaron disminuir, hasta desaparecer completamente, hace poco más de 745 años (Antonlioli, Improta y Puglisi, *op. cit.*: 60). La progresiva disminución de los recursos hídricos en el área del Vertiente, aunada a los problemas de incremento demográfico en una región de limitada capacidad de carga, pudieran haber estado entre las causas del abandono. La frecuencia de sacrificios de niños en el Clásico Tardío pudiera también estar asociada al mismo fenómeno.

¹⁴ Las pocas informaciones disponibles sobre el patrimonio arqueológico de la Selva de Los Chimalapas sugieren que esta región fuera también parte de la misma esfera cultural, posiblemente funcionando como área de interacción con los grupos zapotecos de Oaxaca.

¹⁵ Es interesante observar el fuerte parecido entre los materiales del Clásico Tardío-Terminal de nuestra área y los de la fase Villa Alta de San Lorenzo Tenochtitlan, posiblemente perteneciente a la misma esfera cultural. Observamos, de paso, que nuestra hipótesis de separación de dos subfases podría bien corresponder del punto de vista cronológico a las fases Villa Alta Temprana y Villa Alta Tardía establecidas por el área de San Lorenzo (Symonds, Cyphers y Lunagómez, 2002: 132-134, 160-174).

Por otro lado, cabe destacar que si estas causas pueden haber jugado un papel importante a nivel local, la crisis de finales del Clásico Tardío-Terminal no es un fenómeno exclusivamente local, ya que también los sitios del bajo río La Venta y del Grijalva medio (es decir, los sitios hoy bajo las aguas de la presa de Malpaso) sufrieron al parecer el mismo abandono, lo que configura la crisis como un más amplio fenómeno regional.

UNA SEGUNDA OLEADA DE COLONIZACIÓN: EL POSTCLÁSICO

La ausencia general de materiales diagnósticos del Postclásico Temprano en nuestra área de estudio sugiere que la fase de abandono coincidió con gran parte de este periodo. Sin embargo, dos contextos excavados en el sitio de El Higo, correspondientes al inicio de una nueva reocupación del sitio, contenían una vasija trípode del tipo Tohil Plomizo y un plato trípode con soportes-sonajas esféricas que corresponden al Postclásico Temprano (Domenici, 2006). Estimando que la reocupación del sitio monumental de El Higo haya coincidido con el inicio de una segunda oleada de colonización, suponemos que ésta haya iniciado hacia finales del Postclásico Temprano para desarrollarse más ampliamente a lo largo del Postclásico Tardío (fase Chiapa XII, Quejpomo). Los materiales cerámicos atribuidos a esta segunda fase se antojan una evolución de los materiales clásicos, en donde la calidad de las pastas naranja y crema decae sensiblemente, en paralelo con el aumento de pastas blancas. Las ollas presentan altos cuellos tubulares con bordes muy evertidos y son muy comunes las “pichanchas” realizadas con la misma pasta burda. En ambos casos los materiales son análogos a los que Navarrete atribuyó a la fase XII sobre el río Sabinal (Navarrete, 1960-1961: fig. 19e, 19f; Navarrete, 1968: 36). Es frecuente la decoración pintada en color rojo, de trazos burdos. La pasta más fina, la llamada Naranja-Gris (única cocida en alta temperatura), se utilizó para la producción de cajetes, trípodes e incensarios de mango con fondo sellado.

Si bien la secuencia postclásica del oeste de Chiapas es poco conocida y se caracteriza por fuertes problemas de diferenciación entre el material zoque y el material chiapaneca (véanse por ejemplo Navarrete, 1960-61: 79-81; Navarrete, 1968: 45-48; Beutelspacher, 1982; Olay Barrientos, 1993), la atribución cronológica de nuestros materiales es confirmada por su asociación con artefactos de cobre (dos anillos y dos plaquitas tubulares), cuya presencia en Chiapas no debería ser anterior al 1300 d.C. (véase Hosler y Macfarlane, 1996).

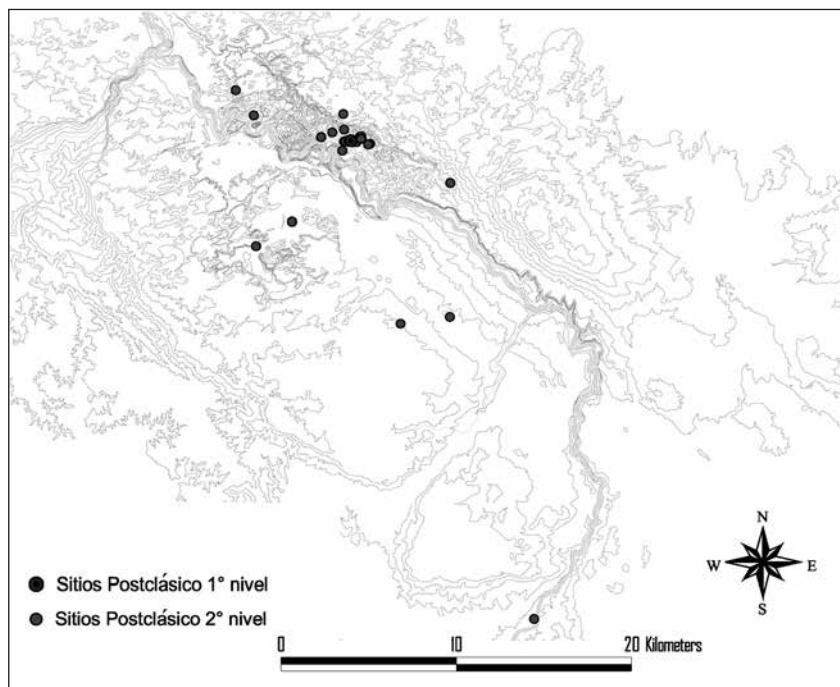


FIGURA 7. Sitios del Postclásico

Los sitios al aire libre de la segunda fase de ocupación (fig. 7) se caracterizan por su ubicación territorial así como por sus sistemas constructivos. Los 19 sitios de esta fase han sido separados en dos categorías; la primera, de sitios monumentales primarios, está ocupada solamente por El Higo, en donde gran parte de sus edificios monumentales sufrieron consolidaciones y remodelaciones, en el transcurso de las cuales antiguas ofrendas fueron extraídas y sustituidas por nuevas ofrendas y entierros en la que parece una “toma ritual de posesión” del lugar. Las terrazas sobre las laderas del cerro fueron remodeladas rellenoando las antiguas estructuras del Clásico, sobre las cuales se edificaron complejos residenciales compuestos por numerosos edificios alrededor de patios. Se trata generalmente de una o dos estructuras rectangulares con muros sobre tres lados dejando abierto el frente de la estructura (“estructuras en C”). Cerca de ellas se disponen varias plataformas rectangulares, a menudo empedradas, y normalmente una estructura circular de diámetro variable entre 1.5 y 3 m. Estas estructuras componen, así, conjuntos organizados alrededor de uno o más patios en donde se pueden apreciar diferencias funcionales de las plataformas en el

interior de un mismo conjunto, estando algunas de ellas asociadas a implementos que indican actividades domésticas (manos de metate, huesos animales, etc.) y otras a evidencias de actividades de trabajo (navajas prismáticas de obsidiana, punzones de hueso, etc.).¹⁶

La edificación de complejos residenciales sobre las terrazas altas de El Higo coincide con una tendencia típica para esta fase. De hecho, en ese entonces también los pequeños asentamientos rurales de inferior nivel jerárquico se edificaron sobre cumbres y laderas de cerros, abandonando la tradicional ubicación baja de la fase anterior.

Los sitios más pequeños se caracterizan por la presencia de una estructura en *c*, la cual parece constituir entonces el elemento mínimo del asentamiento rural. Alrededor de ella pueden encontrarse una o más plataformas rectangulares y una o más estructuras circulares. Un particular tipo de asentamiento de esta fase se compone de una o más estructuras circulares, ubicadas en cumbres de cerros y sobre peñascos de acceso muy difícil. Suponemos que las estructuras en *c* constituyeran la verdadera “casa” familiar, con las plataformas rectangulares destinadas a actividades accesorias. Las estructuras circulares, que en El Higo muestran en dos casos una plataforma de acceso también circular, representan todavía un problema. La presencia en una de ella de un piso estucado y pintado en color rojo, así como de muchos fragmentos de incensarios, sugiere una función de tipo ritual. El hecho de que cada conjunto residencial parece contener por lo menos una estructura circular, y la presencia de una gran olla para agua en una de ellas, sugiere que pueda tratarse de baños de vapor, utilizados tanto para fines higiénicos como rituales. Por supuesto, las agrupaciones de estructuras circulares en cumbres de cerros y peñascos corresponderían a lugares en donde el baño de vapor debió tener una función exclusivamente ritual.

Las estructuras postclásicas, cuando no se encuentran en el interior de sitios más antiguos, están edificadas con bloques de caliza no careados y con una técnica mucho menos refinada de la de los sitios clásicos. En cambio, cuando dichas estructuras se construyeron en sitios clásicos reocupados, se aprovecharon las lajas careadas presentes en los viejos edificios, desmontados justamente para este fin (Domenici, 2006).

La general tendencia “hacia lo alto” del asentamiento rural, así como el hecho de que evidencias de reocupación de los sitios clásicos se encuentran solamente

¹⁶ Para mayores detalles sobre los contextos postclásicos excavados en El Higo, véase Domenici, 2006.

38 | en los sitios altos (como El Higo) o en las partes altas de sitios topográficamente más complejos (como en los casos de El Maculís o López Mateos), nos hacen suponer que el patrón de asentamiento postclásico estuviera determinado por una exigencia defensiva.¹⁷



FIGURA 8. Temazcal en El Higo

Las cuevas asociadas a materiales postclásicos son escasas y todas se concentran en las paredes del cañón (fig. 8). La tendencia a utilizar cuevas de difícil acceso parece incrementarse, aunada ahora a la posibilidad de que algunos abrigos a grandes alturas fueran utilizados por razones defensivas. La asociación entre estos abrigos con materiales postclásicos y pinturas rupestres en rojo sugiere que la mayoría de las pinturas del área del río La Venta se remontan a esta última fase prehispánica.

Los datos disponibles indican que la ocupación postclásica se limita a la parte sudoriental de nuestra área de estudio, sobre ambos lados de la cuenca.

¹⁷ Las partes bajas de los grandes sitios clásicos no fueron reocupadas, a pesar de que la presencia de abundante material constructivo pudiera haber constituido un fuerte atractivo.

Esto sugiere que los colonizadores procedieran del valle de Jiquipilas y del área de Ocozocoautla. Con base en esta observación, en el carácter defensivo del patrón de asentamiento y en la evidente continuidad de los materiales cerámicos con los del periodo Clásico creemos que la segunda oleada de colonización se debió a grupos zoques posiblemente empujados por la presencia de los chiapanecas asentados en el área del río Suchiapa (Navarrete, 1966a). Si bien concordamos con Carlos Navarrete en la dificultad en establecer correlaciones entre materiales cerámicos y grupos étnicos (Navarrete, 1968: 47-48), la gran escasez de materiales policromos análogos a los de Chiapa de Corzo (limitados a una sola vasija trípode del tipo Nucatilí Policromo), aunada a las informaciones históricas, nos hace suponer que El Ocote haya quedado afuera del área de intrusión chiapaneca y que se haya vuelto, en consecuencia, una “región de refugio” para los zoques del oeste de Chiapas.

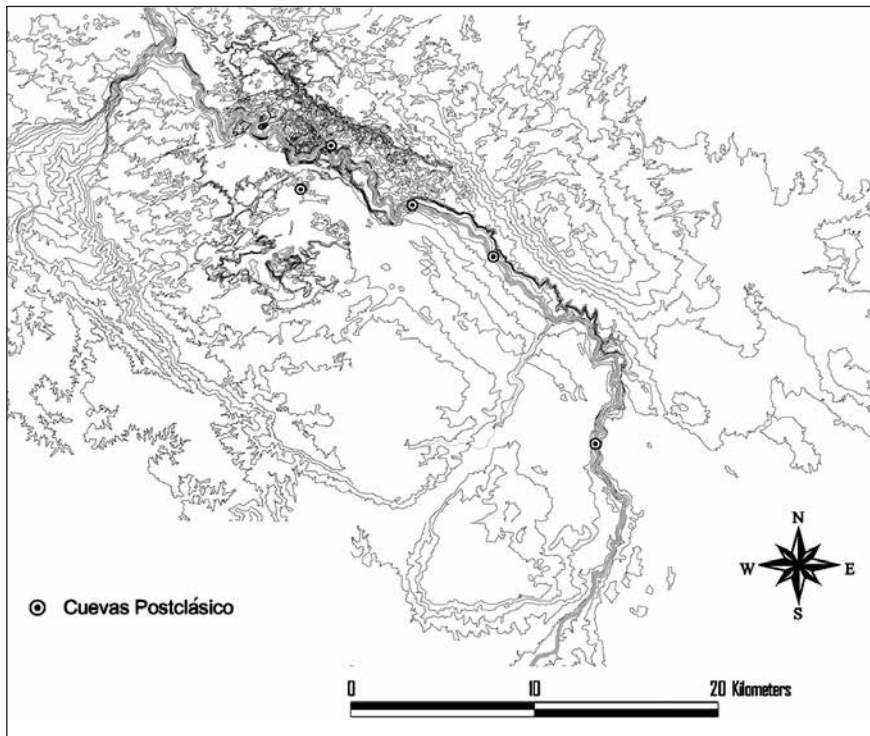


FIGURA 8. Cuevas del Postclásico

La ausencia de materiales coloniales (un solo fragmento de cerámica vidriada) indica que El Ocote fue abandonado nuevamente antes de que elementos coloniales entraran en la cultura material de los zoques de Chiapas. Sin embargo, documentos de archivo indican que el área del río La Venta siguió siendo considerada como un área sagrada por los zoques a lo largo de toda la época colonial (Aramoni, *op. cit.*). El topónimo *Norte Ipstek* (Las Veinte Casas del Norte), hoy reflejado en la denominación de la local Sierra Veinte Casas, fue al parecer utilizado para referirse a El Ocote, descrito como lugar sagrado y morada de nahuales poderosos tanto en un documento de 1801-1802 (Aramoni *op. cit.*: 235-242, 305-308; Anzivino, este volumen), así como en relatos etnográficos de los años cuarenta (Wonderly, 1946). El desarrollo de actividades rituales en relación con el “paisaje sagrado” de El Ocote habría funcionado entonces en la época colonial como actividad fundamental para la conservación y la reelaboración de la identidad zoque, como todavía sucede hoy en día en otras áreas de la región zoque (Venturoli, este volumen).

El patrimonio arqueológico de El Ocote, por su abundancia, su larga secuencia, su excelente estado de preservación y sus nexos con datos de carácter documentario y etnográfico, se configura entonces como una de las mejores oportunidades para estudiar el milenario desarrollo de la tradición cultural de los zoques de Chiapas.

BIBLIOGRAFÍA

AGRINIER, Pierre

- 1966 "La casa de baños de vapor de San Antonio, Chiapas", *Boletín INAH*, 25: 29-32. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 1969a "Reconocimiento del sitio Varejonal, municipio de Jiquipilas, Chiapas", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia, séptima época*, I: 69-93. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 1969b *Excavations at San Antonio, Chiapas, Mexico, Papers of the New World Archaeological Foundation*, Núm. 24. Provo: New World Archaeological Foundation, Brigham Young University.
- 1970 *Mound 20, Mirador, Chiapas, Mexico, Papers of the New World Archaeological Foundation*, Núm. 28. Provo: New World Archaeological Foundation, Brigham Young University.
- 1975 *Mounds 9 and 10 at Mirador, Chiapas, Mexico, Papers of the New World Archaeological Foundation*, Núm. 39. Provo: New World Archaeological Foundation, Brigham Young University.
- 1978 *A Sacrificial Mass Burial at Miramar, Chiapas, Mexico, Papers of the New World Archaeological Foundation*, Núm. 42. Provo: New World Archaeological Foundation, Brigham Young University.
- 1984 *The Early Olmec Horizon at Mirador, Chiapas, Mexico, Papers of the New World Archaeological Foundation*, Núm. 48. Provo: New World Archaeological Foundation, Brigham Young University.
- 1989 "Mirador-Plumajillo y sus relaciones con cuatro lugares del horizonte olmeca en Veracruz, Chiapas y la costa de Guatemala", *Arqueología*, 2: 19-36. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Arqueología.
- 1990 "La cultura zoque en la Depresión Central de Chiapas en la época clásica", *La época clásica: nuevos hallazgos, nuevas ideas*, Amalia Cardós de Méndez (coord.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional de Antropología e Historia, pp. 469-478.
- 1992 "El montículo 1 de Ocozocoautla", *Antropología Mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villal Rojas*, Victoria M. Esponda, Sophia Pincemin, Mauricio Rosas (eds.). Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 237-252.
- 2000 *Mound 27 and the Middle Preclassic Period at Mirador, Chiapas, Mexico, Papers of the New World Archaeological Foundation*, Núm. 58. Provo: New World Archaeological Foundation, Brigham Young University.

ANTONIOLI, Fabricio, Salvatore IMPROTA y Claudio PUGLISI

- 1999 "La evolución morfológica del cañón", *Río La Venta, tesoro de Chiapas*, Giovanni Badino, et al. (coords.). Padua: Asociación La Venta, Gobierno del Estado de Chiapas, Tipolitografía Turra, pp. 53-60.

- 42 | ARAMONI CALDERÓN, Dolores
 1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- BADINO, Giovanni, et al. (coords.)
 1999 *Río La Venta, tesoro de Chiapas*. Padua: Asociación La Venta, Gobierno del estado de Chiapas, Tipolitografía Turra.
- BEUTELSPACHER, Ludwig
 1982 *El Magueyal, Chiapas: un asentamiento posclásico de valle de Osumacinta*. México: Tesis de licenciatura de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- BOCCARA, Michel
 1987 "Agua de los dioses y agua del gobierno. Algunas reflexiones sobre la cuestión del agua en Yucatán", *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 1083-1087.
- DE MONTMOLLIN, Olivier
 1998 "Entidades políticas y patrones de asentamiento regionales: contiendas dinásticas y campesinos", *Modelos de entidades políticas mayas, Primer Seminario de Mesas Redondas de Palenque*, Silvia Trejo (ed.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 57-77.
- DOMENICI, Davide
 1999 "Los sitios monumentales en la selva", *Río La Venta, tesoro de Chiapas*, Giovanni Badino, et al. (coords.). Padua: Asociación La Venta, Gobierno del Estado de Chiapas, Tipolitografía Turra, pp. 179-192.
- 2002a *Gli Zoque del Chiapas. Archeologia, storia e antropologia di una millenaria tradizione culturale mesoamericana*. Bologna: Società Editrice Esculapio.
- 2002b "La prehistoria de Norte Ipstek. La Selva El Ocote como milenario paisaje sagrado de los zoques de Chiapas (México)", *Il Sacro e il paesaggio nell'America indigena*, Laura Laurencich Minelli (coord.). Bologna: Università di Bologna, Dipartimento di Paleografia e Medievistica, pp. 37-51.
- 2003a "Ritos hipogeos en la Selva El Ocote (Chiapas, México): un intento de interpretación", *Il Sacro e il Paesaggio nell'America Indigena. Atti del Colloquio Internazionale*, Davide Domenici, Carolina Orsini, Sofice Venturoli (coords.). Bologna: CLUEB, pp. 157-170.
- 2003b "Descripción de los artefactos de la Cueva del Lazo", *Informe de la temporada 2003 del Proyecto Arqueológico Río La Venta*, Vol. 2: 3-36, Davide Domenici, Thomas Lee (coords.). Bologna: manuscrito entregado al Consejo de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 2004 "Il Progetto Archeologico Río La Venta (Chiapas, Messico)", *Etnoantropologia*, 10: 139-152. Roma: Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche.

- 2005 "Patrones de uso ritual del espacio hipogeo en la Selva El Ocote, Chiapas". *Ponencia presentada al VII Coloquio Bosch Gimpera*, 13-17 de junio 2005, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma de México. Actas en preparación.
- 2006 "Investigaciones arqueológicas en el sitio El Higo, Selva El Ocote, Chiapas", *Presencia zoque*, Dolores Aramoni Calderón, Thomas A. Lee Whiting, Miguel Lisbona Guillén (coords.). Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 323-343.

DRUSINI, Andrea

- 1999 "Restos óseos humanos en la Cueva del Lazo", *Río La Venta, tesoro de Chiapas*, Giovanni Badino *et al.* (coords.). Padua: Asociación La Venta, Gobierno del Estado de Chiapas, Tipolitografía Turra. P. 156.

EKHOLM, Susana M.

- 1984 "Piedra Parada, un sitio arqueológico olmeca/zoque de la Depresión Central de Chiapas", *XVII Mesa Redonda, Investigaciones recientes en el Area Maya (1981)*, tomo 1: 383-390. San Cristóbal de Las Casas: Sociedad Mexicana de Antropología.
- 1998 "La arqueología de la región zoque y la selva El Ocote", *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Dolores Aramoni Calderón, Thomas A. Lee Jr., Miguel Lisbona (eds.). Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 62-88.

FARNETI, Monica

- 2003b "Descripción de los textiles de la Cueva del Lazo", *Informe de la temporada 2003 del Proyecto Arqueológico Río La Venta*, vol. 2: 37-104, Davide Domenici, Thomas Lee (coords.). Bologna. Manuscrito entregado al Consejo de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

GARCÍA BÁRCENAS, Joaquín y Diana SANTAMARÍA

- 1993 "El Cafetal, Ocozocoautla, Chiapas", *Revista de Difusión Científica, Tecnológica y Humanística*, II (5): 65-72. Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal de Fomento para la Investigación y Difusión de la Cultura.

GIULIVO, Italo

- 1999 "L'ambiente fisico: geografia e geologia", *Río La Venta, tesoro de Chiapas*, Giovanni Badino, *et al.* (coords.). Padua: Asociación La Venta, Gobierno del Estado de Chiapas, Tipolitografía Turra, pp. 19-30.

GUICHARD, Carlos

- 1999 "Flora e fauna della riserva El Ocote", *Río La Venta, tesoro de Chiapas*, Giovanni Badino, *et al.* (coords.). Padua: Asociación La Venta, Gobierno del Estado de Chiapas, Tipolitografía Turra, pp. 43-52.

- 44 | HOSLER, Dorothy y Andrew MACFARLANE
 1996 "Copper Sources, Metals Production, and Metal Trade in Late Postclassic Mesoamerica", *Science*, 273: 1819-1824. Stanford: American Association for the Advancement of Science.
- KING, Arden
 1955 Archaeological Remains from the Cintalapa Region, Chiapas, Mexico, *Middle American Research Records* II (4), pub. 18: 69-99. New Orleans: Tulane University, Middle American Research Institute.
- LEE, Thomas A., Jr.
 1974a "Mound 4 Excavations at San Isidro, Chiapas, Mexico", *Papers of the New World Archaeological Foundation*, Núm. 34. Brigham Young University.
 1974b "The Middle Grijalva Regional Chronology and Ceramic Relations: A Preliminary Report", *Mesoamerican Archaeology: New Approaches*: 1-20, N. Hammond (ed.). London: Duckworth.
 1985 "Cuevas secas del río La Venta, Chiapas: Informe preliminar", *Revista de la UNACH*, 2a época, 1: 30-42. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.
- LINARES VILLANUEVA, Eliseo
 1998 *Cuevas arqueológicas del río La Venta, Chiapas. México*. Tesis de maestría de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.
 2002 "Cerámica arqueológica del río La Venta, Chiapas", *Pueblos y fronteras*, 4: 93-124. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LÓPEZ JIMÉNEZ, Fanny y Víctor M. ESPONDA JIMENO
 1998 "Arqueología del Valle de Cintalapa y Jiquipilas, notas preliminares", *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*. Dolores Aramoni Calderón, Thomas A. Lee Jr., Miguel Lisbona (eds.). Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 27-46.
 1999 "Reconocimiento arqueológico en los valles de Cintalapa y Jiquipilas", *Río La Venta, tesoro de Chiapas*. Giovanni Badino, et al. (coords.). Padua: Asociación La Venta, Gobierno del Estado de Chiapas, Tipolitografía Turra, pp. 193-202.
- LOWE, Gareth
 1959 The Chiapas Project, 1955-1958. *Report of the Field Director. Papers of the New World Archaeological Foundation*, Núm. 1. Orinda: New World Archaeological Foundation.
 1988 "Chiapa de Corzo, una capital zoque durante el periodo Clásico Medio", *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*. Dolores

- Aramoni Calderón, Thomas A. Lee Jr., Miguel Lisbona (eds.). Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 15-26.
- 1999 *Los zoques antiguos de San Isidro*. Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.
- LOWE, Lynne S.
- 1998 *El rescate arqueológico de la presa de Malpaso, Chiapas: excavaciones menores*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- MARTÍNEZ MURIEL, Alejandro
- 1988 *Prehistoric Rural Population Trends in Central Chiapas, Mexico*. Los Angeles. Doctoral thesis, University of California.
- NAVARRETE, Carlos
- 1960- "Investigaciones Arqueológicas en el Río Sabinal, Chiapas", *Revista ICACH*, VI
- 1961 (5): 49-83. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- 1966a "The Chiapanec History and Culture", *Papers of the New World Archaeological Foundation*, Núm. 21. Provo: New World Archaeological Foundation, Brigham Young University.
- 1968 "La Cerámica Postclásica de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas", *Anales de Antropología*, XIX: 31-48. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- NAVARRETE, Carlos, Rubén CABRERA, Eduardo MARTÍNEZ y Jorge ACUÑA NURICUMBO
- 1995 "El Maritano, un sitio del Preclásico Inferior vuelto a ocupar", *Anales de Antropología*, 29: 115-176. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- NAVARRETE, Carlos, Thomas LEE, y Carlos SILVA RHOADS
- 1993 *Un catálogo de frontera. Esculturas, petroglifos y pinturas de la región media del Grijalva, Chiapas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- OLAY BARRIENTOS, Ma. de los Angeles
- 1993 *El Sumidero, Chiapas. Un sitio del Clásico Tardío*. Ocozocoautla: Gobierno del Estado de Chiapas.
- OREFICI, Giuseppe
- 1999 "Scavi nelle grotte secche del Rio La Venta", *Rio La Venta, tesoro de Chiapas*. Giovanni Badino *et al.* (coords.). Padua: Asociación La Venta, Gobierno del Estado de Chiapas, Tipolitografía Turra, pp. 153-174.

- 46 | PAILLÉS H., Maricruz
 1989 "Cuevas de la región de Ocozocoautla y el río La Venta: El Diario de Campo, 1945, de Matthew W. Stirling con Notas Arqueológicas", *Notes of the New World Archaeological Foundation*, Núm. 6. Provo: New World Archaeological Foundation, Brigham Young University.
- PETERSON, Fredrick A.
 1961a "Lost Cities of Chiapas", *Science of Man*, I (2): 52-56.
 1961b "Lost Cities of Chiapas". Part II, *Science of Man*, I (3): 91-93.
 1963a "Some Ceramics from Mirador, Chiapas, Mexico", *Papers of the New World Archaeological Foundation*, Núm. 15. Provo: New World Archaeological Foundation, Brigham Young University.
 1963b "A White-Black Tradition in Mesoamerican Ceramics", *Tlalocan* IV (3): 259-264. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- PIACENZA, Luigi
 2000 "Los restos botánicos de la Cueva del Lazo, Ocozocoautla, Chiapas", Investigación. *Revista ICACH, Nueva época*, I (5): 25-38. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Programa de manejo de la Reserva de la Biosfera Selva El Ocote
 2000 Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. México.
- RUSSELL S., Robert
 1954 "A New Type of Archaic Ruins in Chiapas, Mexico", *American Antiquity*, XX (1): 62-64. Salt Lake City: Society for American Archaeology.
- SILVA RHOADS, Carlos y ELISEO LINARES VILLANUEVA
 1993 "El Tapesco del Diablo", *Arqueología Mexicana*, I (3): 76-78. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Editorial Raíces.
- STIRLING, Matthew
 1945 Carta, *American Antiquity*, XI (2): 137.
 1947 "On the Trail of La Venta Man", *National Geographic Magazine*, XCI (2): 137-172. Washington: National Geographic Society.
- SYMONDS, Stacey, ANN CYPHERS y ROBERTO LUNAGÓMEZ
 2002 *Asentamiento prehispánico en San Lorenzo Tenochtitlán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- TIESLER BLOS, Vera y Andrea CUCINA
 2005 *Análisis de los restos óseos y dentales humanos recuperados por el Proyecto Arqueológico Río La Venta, Chis.*, de la Universidad de Bolonia, Italia. Reporte técnico entregado a la dirección del Proyecto.

VARELA TORRECILLA, Carmen y Juan Luis BONOR VILLAREJO

- 2003 "Cronología y función de las cavernas del área maya: ¿espacio ritual o profano?", *Espacios mayas. Usos, representaciones, creencias*. Alain Breton, Aurore Monod Becquelin y Mario H. Ruz (editores). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 111-141.

WONDERLY, William L.

- 1946 "Textos en zoque sobre el concepto del nagual", *Tlalocan*, II (2): 97-105. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

**El documento Quechula, III. A.1. del Archivo Histórico
Diocesano de San Cristóbal de Las Casas.
Edición paleográfica y observaciones**

Barbara Anzivino

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

En la investigación etnohistórica sobre las poblaciones indígenas de México y sobre sus ritos y creencias, los documentos jurídicos tienen un papel notable. Al momento de la Conquista, siendo los indios considerados como neoconvertidos, “tiernas ramas” en las cuales la fe aún no estaba del todo arraigada, se decidió que debían ser tratados de manera diferente de los españoles que procedían del Viejo Mundo, propensos sobre todo a la blasfemia. Estos últimos eran juzgados por la Inquisición, trasplantada a México en 1572; en cambio, los indios tenían su propio tribunal, el Provisorato de la Fe o Tribunal de la Fe, instituido en el siglo xvi específicamente para juzgar a indios y mestizos.

En el marco de una investigación llevada a cabo colateralmente al Proyecto Arqueológico Río La Venta,¹ tuvimos la posibilidad de examinar algunas actas de estos procesos conservadas en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Su existencia era ya conocida gracias a los estudios que la antropóloga Dolores Aramoni Calderón (1992) hizo sobre los documentos del área zoque contenidos en aquel archivo. Uno de estos (Quechula, III.A.1.), procedente de Quechula y fechado 1801-1802, fue parcialmente publicado y comentado tanto por Aramoni (*op. cit.*: 235-242, 305-310) como en una breve publicación del Archivo mismo (Archivo Histórico Diocesano, 1983: 38-40 y 47-48). Este mismo documento fue objeto de nuestra tesis de licenciatura (Anzivino, 2003), en donde realizamos su edición paleográfica, esbozando un análisis histórico-antropológico de su contenido.

¹ El Proyecto Arqueológico Río La Venta, dirigido por Thomas A. Lee y Davide Domenici, está organizado por las universidades de Bolonia, y de Ciencias y Artes de Chiapas, y la Asociación la Venta (véase Domenici, este volumen). Quien escribe ha participado en los trabajos arqueológicos desde el año 2000 y a partir del 2003 se encarga de los estudios de carácter etnohistórico.

50 | La razón por la cual elegimos este documento, cuyo texto integral es hasta la fecha inédito, reside en su relación con el ámbito de estudio del Proyecto Arqueológico Río La Venta, que desde 1997 realiza investigaciones arqueológicas en la selva El Ocote, Chiapas. En el susodicho documento, de hecho, se mencionan el Río La Venta y su región, con interesantes informaciones sobre prácticas coloniales relacionadas con el nahualismo y la brujería, y su persistencia hasta fechas tan tardías como el principio del siglo XIX.

A continuación presentamos la edición completa del documento y, posteriormente, algunas breves observaciones sobre diversos aspectos de su contenido.

EL DOCUMENTO

Normas de transcripción

El criterio fundamental adoptado en la transcripción del documento es el de plena fidelidad al texto. Por consiguiente no se uniformaron las diferentes grafías, debidas a la intervención de diversas manos en su composición. Se señala, empero, la sucesión de amanuenses.

No se modernizó la ortografía ya que no se consideró necesario para la comprensión del texto. Se desataron todas las abreviaturas y se conservaron las letras mayúsculas, aunque no respondan a la ortografía española actual. El mismo criterio se ha adoptado para la puntuación. En cambio, se dividieron las palabras, a menudo unidas en el documento por motivos de velocidad de escritura. Las líneas han sido separadas con una barra diagonal.

El texto se presenta dividido en apartados, numerados por nosotros, que corresponden a cada acta jurídica. Al principio de cada apartado se proporciona, en letra cursiva, un breve regesto o descripción sintética de su contenido.

Los signos y marcas empleados son los siguientes: () abreviación suelta, ((.)) paréntesis en el texto original, [abc] vacío integrado, [..3..] vacío especificando tamaño, [..n..] vacío sin tamaño, < > integración de lapsus.

1.

1801 diciembre 20, Quechula

El cura de Quechula, Pascual Aparicio, abre la investigación contra Tiburcio Pamplona, denunciado por Julián Castillejo quien lo acusa de haber hecho daño con un maleficio a su mujer, Feliciano Gómez.

Fiscales: Juan López

Calisto Castellanos

Intérprete por los indios: don Vicente Sumosa

Original, Quechula, III.A.1.

Ed: Las cartas 4-6 son editadas en el *Boletín* 5 del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (Archivo Histórico Diocesano, 1983: 38-40, 47-48).

c. 1 recto

En el pueblo de Quechula en veinte de diciembre de 1801 ante/ mi Fr(ay) Pascual Aparisio Cura por su M(agesta)d de Quechula y sus Anexos/ se presento Julian Castillejo Nat(ura)l deste Pueblo casado con Felisi/ana Gomes (y sirviendome de interp<r>ete el Comisionado deste partido/ D(o)n Vicente Sumosa con quien estaba yo conbersando quando en/tro el dicho Indio) disiendo: que Tibursio Panplona Indio Nat(ura)l/ y Vesino deste Pueblo casado con Josefa Sa<n>ches quito una Nagua/ a su Muger Felisiana Gomes la noche de catorce de septiembre deste presente/ año y que abiendo salido Tiburcio Pamplona de casa de Julian Castillejo/ y echa<n>do menos su Nagua salio su Muger Felisiana a buscar a dicho/ Tibursio a quien en contro cerca de la Hermita de San Pedro Apostol/ le saco la Nagua que el Tibursio llevaba debajo de su camisa y sin de/sirle nada se fue para su casa con sus Naguas por cullo motibo el/ dicho Tiburcio la echiso y enbrujo asiendole echar gusanos por una/ llaga que tiene en el orificio hasta la fecha desde pocos dias despues/ que susedio el referido lance de la Nagua: dijo tambien que el meci/onado Tiburcio a usado de hechisos y brugerias con otro Indios Nat(ural)es/ del Pueblo y que esto es publico y notorio en todo el Pueblo añadi/endo que el mismo Tiburcio dijo a Francisco Rodrigues que no abia/ querido matar a la Felisiana sino solo mortificarla y maltratarla/ para cuyo efecto le abia puesto tres gusanos de mais en la rabadilla/ y nalgas; y que a Lucas Gimenes dijo el mismo Tiburcio que si/ Julian Castillejo se quejaba con el P(adre) Cura, y este lo castigaba/ y mandaba fuera del Pueblo desde donde estuviere habia de segir/ asiendo daño al Pueblo.

Y t(anbi)en dijo que Tiburcio Pamplona busco a Manuel Gutieres/ ladino de Tusta residente en este Pueblo para que curase a su/ muger Felisiana y que despues de haberle aplicado algunos re/medios el mencionado Gutieres dijo que no podia sanarla porq(u)e/ no era enfermedad que Dios la uviese mandado sino que tenia/ su coime, que en castilla quiere decir su amo: En esta Virtud/ para averiguar lo cierto de lo sucedido y para evitar en lo su/secibo el que el

52 | dicho Tiburcio aga daño a los honbres usando/ de sus Hechiserias (en caso de ser ciertas) y sea castigado para/ escarmiento de los demas, e determinado aser la aberiguasion,/ tomando declarasiones a los testigos ariba citados y a los principales del Pueblo. Y porque coste pongo esta deligencia que/ firmo ut supra

(firma) Fr. Pasqual Aparicio

2.

1801 diciembre 20, Quechula

Fray Pascual Aparicio escucha el testimonio de Francisco Rodríguez respecto a algunas declaraciones de Tiburcio Pamplona.

Fiscales: Juan López
Calisto Castellanos

En el Pueblo de
c. 1 verso

Quechula en veinte de diciembre del año de 1801 yse conpareser ante/ mi y los dos Fiscales Juan Lopes y Calisto Castellanos ((para que fuecen/ testigos de todas las deligencias,)) a Francisco Rodriges quien bajo de la/ Religion del Juramento que iso a Dios y a la S(an)ta Crus prometio desir/ verdad en lo que supiese y fuese preguntado; y siendolo por mi si Tibursio/ panplona le dijo, queno abia querido matar a Felisiana Gomes, sino/ solo mortificarla y que para eso le abia puesto tres granos de mais/ en la rabadilla y nalga? Respondio que Tibursio Panplona fue/ en casa del declarante y le dijo, que el abia robado unas Naguas/ a Felisiana Gomes y que la dicha se las havia quitado y la havia/ puesto en berguensa; pero que ella se lo pagaria que el no queria/ matarla, sino maltratarla y martirizarla, y que [...].ja le havia/ puesto tres granos de mais uno per delante y otro en la rabadilla/ y el tersero no le dijo en donde; Y abiendolo leido su declarasion se/ ratifico en ella. Dijo ser de edad de veinte y seis años. No fir/mo por no saber y porque coste lo firme yo con los dos Fiscales

(firma) Fr. Pasqual Aparicio

(firma) Juan Lopez, Fiscal

(firma) Calixto Castellanos, fiscal

3.

1801 diciembre 20, Quechula

Fray Pascual Aparicio escucha el testimonio de Lucas Jiménez respecto a algunas declaraciones de Tiburcio Pamplona.

En el dicho Pueblo dia mes y año yse compareser ante mi/ y los dos Fiscales a Lucas Gimenes Indio Nat(ura)l deste Pueblo el/ que bajo la Religion del Juramento que hiso a Dios y a la S(an)ta/ Crus prometio decir Verdad en lo que supiese y fuese pregun/tado, y siendolo por mi si era sierto que Tibursio Panplona/ le dijo que si Julian Castillejo se quejaba al P(adre) Cura sobre/ el daño que suponía Julian Castillejo, abia hecho el dicho/ Tibursio a su muger llamada Felisiana; y el P(adre) Cura lo casti/gaba, y lo mandaba fuera del pueblo desde donde estubiese/ abia de seguir asiendo daño en el Pueblo? Respondio que es mui/ cierto que Tiburcio Panplona estubo en casa del declarante y le/ dijo todas las expresiones que dise la pregunta; Y abiendole leido/ su declarasion se ratifico en ella disiendo era la pura verdad en/ cunplimiento del Juramento que tenia hecho. Dijo ser de edad/ de veinte y sinco años y porque coste lo firmo con migo y los/ Fiscales

(firma) Lucas Gimenez

(firma) Fr. Pasqual Aparicio

(firma) Juan Lopez fiscal

(firma) Calixto Castellano fiscal

4.

1801 diciembre 21, Quechula

Fr. Pascual Aparicio escucha el testimonio de Feliciano Gómez en su casa, porque ella se encuentra enferma, respecto al supuesto maleficio hecho por Tiburcio Pamplona.

Fiscales: Juan López

Calisto Castellanos

En el Pueblo de Quechula en veinte y uno de disienbre del año

c. 2 recto

54 | de 1801 no habiendo podido comparecer Felisiana Gomez a dar su/ declaracion por hallarse enferma en cama pase a su casa acon/pañado del Comisionado del partido Do(n) Vicente Sumosa para/ que me sirbiese de interprete y de los fiscales para testigos y te/niendo presente a Felisiana Gomes bajo la Religion del Juramento/ que iso a Dios, y a la S(an)ta Crus prometio decir verdad en cuanto su/piese y fuese preguntada; y preguntandole que le havia sucedido/ con Tibursio Panplona: Respondio, que la vispera de S(an)ta Crus/ por la noche estubo Tibursio Pamplona en casa de la declarante,/ y cuando se fue le llebo unas Naguas, y que abiendolas hechado menos/ salio en segimiento del dicho Tibursio lo alcanse y le quito las Na/guas que le llevaba, debajo de la camisa: sinque para esto le ubie/se maltratado con palabras que ella estaba buena y sana sin dolensia/ ni grano alguno en su cuerpo cuando acontecio el referido lanse y que/ a las veinte y quatro oras sintio mucha comeson en la rabadilla, que/ le duro dos semanas, al cabo de las cuales sintio mucho ardor en el ori/fisio y no pudiendo aguantar los ardores llamo a su Hermana/ Veronica Gomes para que viesse lo que tenia; esta la registro/ y le encontro dos granos en el orifisio: la declarante se lo dijo a su marido y le dijo tambien que Tibursio Panplona era quien/ la havia hecho daño por lo acaecido con las Naguas y que se/ fundaba en la fama que tiene de brujo el dicho Tiburcio² en/ todo el Pueblo y porque Victoria Luis, Yndia Nat(ura)l de este Pueblo dijo a Tiburcio Pan/plona en prasencia, de la que declara, que curase a la dicha Feliciána que el le ha/via hecho daño, y que la curase, assi como la curo a ella cuando le puso la/ misma enfermedad, porque no quiso darle gusto, a lo que no tubo, que respon/der Tiburcio Panplona. Que el dicho Tiburcio la estuvo curando una semana, y le/ estuvo sacando del orificio, unos gusanitos blancos chiquitos mui afiladitos de ca/beza, y en ella dos cachitos como puntos de Alfiler, que hasta haora le estan sali/endo, y que al cabo de una semana ya no quiso seguir curandola; sino que/ el mismo solicito a Manuel Gutierrez, quien la a echo algunos remedios, y q(u)e/ aunque el dicho la dice, que ba sanando infiere que la engaña pues lejos de/ sentir alivio cada dia se siente peor sin embargo, que Manuel Gutierrez la/ prometio curarla en siete dias. dijo tambien, que el dicho Tiburcio por un pleito,/ que tuvo con Asensio Sanchez le puso al dicho Asensio enfermedad en una pi/herna, y que a oido decir a hecho daño a otros Yndios de este Pueblo. Y habiendole leido/ toda su declaracion se ratifico en ella. dijo ser de edad de treinta y dos años./ no firmo por no saber. y porque conste lo firme con los fiscales.

² Aquí empieza la mano B.

(firma) Fr. Pasqual Aparicio
 (firma) Juan Lopez fi[sc]al
 (firma) Calixto Castellano fiscal

5.

1801 diciembre 21, Quechula

Fray Pascual Aparicio escucha el testimonio de Manuel Gutiérrez, quien curo Feliciano Gómez, después de que ella cayó enferma por causa de Tiburcio Pamplona.

Fiscales: Juan López
 Calisto Castellanos

c. 2 verso

En dicho Pueblo, día, mes, y Año, hice comparecer ante mi y los fiscales a Manuel Gutierrez Ladino de Tusta, y residente en este Pueblo quien bajo la Religión/ del Juramento, que hizo a Dios, y a la S(an)ta Cruz prometio decir verdad en/ 1^a.³ quanto supiese, y fuese preguntado. y siendolo por mi si a curado, o aplicado/ remedio, a Feliciano Gomez? respondio que si/ 2^a.⁴ Quien lo llamo para que fuese a curarla? 3.^a si le pago Tiburcio Panplona?/ 4.^a Que remedios le aplico? 5.^a si a sanado, o sigue en la enfermedad? 6.^a/ Que enfermedad es la que padece la Feliciano? 7.^a. si a tenido, y tiene todavia/ gusanos?⁵ [...1...] respondio a la segunda, que lo llamo Tiburcio Panplona/ diciendole que buscasse remedios para curar a la muger del dicho Tiburcio,/ y que llevando ya los remedios le dijo no eran para su muger, sino para/ la dicha Feliciano, y respondio a la tercera, que le dio un Machete. y/ respondio a la quarta, que la yerba de S(a)n Cayetano, Copalchi en polvo,/ y sebo frito con aseite, y respondio a la quinta que de dos llagas que tenia a los/ lados del orificio la una a sanado, y la otra no. y respondio a la sexta, que/ Almorranas. y respondio a la septima, que no tiene gusanos, sino lombrices,/ y que estas las vierte de la caja del Cuerpo. 8.^a. Que calidad de lombrices/ son las que tiene la enferma? a lo que respondio, que lombrices blancos/ chicas. 9. si sabe porque a sanado la una llaga, y la otra no? a lo que res/pondio, que para la una llaga a tenido eficacia el remedio, y para la otra/ no. 10. Si dijo a Julian

³ El número está escrito en el margen de la hoja.

⁴ El número está escrito en el margen de la hoja.

⁵ Aquí estaba escrito "8a.", y luego fue borrado.

56 | Castillejo Marido de la Felician, que no podia/ sanar a su muger, porque no era enfermedad, que Dios la hubiera man/dado, sino que tenia su Coime, que quiere decir en lengua Castellana/ tiene su amo, o ay Quien lo haya puesto?, a lo que respondio, que no le dijo/ tal cosa. 11a. Que le dijo Tiburcio Panplona, quando lo llamo para que/ fuese a curar a la Felician ? a lo que respondio, que no lo busco para que/ curara la Felician, sino que le dijo, que le diera algun remedio, para curar/ a su muger, que estaba mala del Orificio, y que el declarante le dijo era pre/ciso fuera primero al monte, a buscar el remedio, como de echo lo trajo, y ha/ viendoselo dado para que curase a su Muger le dijo Tiburcio fuera con el, que/ el remedio, no era para su muger, sino para otra; y en esta Virtud le acon/paño hasta la casa de la dicha Felician a quien encontro dos llagas en el/ Orificio, y que le prometio pagarle si la curaba. Y habiendole leido toda su de/claracion se ratifico en ella diciendo: era la pura verdad, que decia en fuerza/ del Juramento, que tenia hecho. dijo ser de edad de quaranta años/ y porque conste lo firmo conmigo y los fiscales.

(firma) Manuel Gutierrez

(firma) Fr. Pasqual Aparicio

(firma) Juan Lopez fiscal

(firma) Calisto Castellano fiscal

6.

1801 diciembre 21, Quechula

Fray Pascual Aparicio escucha el testimonio de Nicolás Jiménez, alcalde de primer voto, con respecto a la reputación de brujo de Tiburcio Pamplona.

Fiscales: Juan López

Calisto Castellanos

Intérprete por los indios: don Vicente Sumosa

c. 3 recto⁶

En dicho Pueblo, dia mes y año yse conpareser ante mi y los/ dos Fiscales ((sirviendome de interprete para todo los Indios del Comisiona/do D(o)n Vicente Sumosa)) a Nicolas Gimenes Alcalde de primer boto/ quien bajo la Religion de

⁶ De nuevo, mano A.

Juramento que iso a Dios y a la S(an)ta Crus/ prometio decir Verdad en cuanto supiese, y fuese preguntado; y sien/dolo por mi si sabe o ha oido decir q(u) e Tiburcio Pamplona Nat(ura)l deste/ Pueblo ha sido Brujo echisero o Nagualista o a dañado a alguna/ (o) algunas personas? deste Pueblo? Respondio que a una bos dicen/ todos los del Pueblo que es brujo y que siendo Cura interino el P(adre)/ Fr(ay) Francisco Medarde en una de las mañanas de las misas de a/ginaldos⁷ entro dicho Tibursio en la casa de Faustino Gomes a ablo/lentar su muger que el dicho Faustino lo coretio y por esto lo male/fisio con una llaga en el mienbro que tiene asta esta fecha, y que,/ en las musicas y fandangos que el dicho Tiburcio concure sienpre/ esta hechando plantas se tiene por mui hombre sobre la echicheria/ y les dise a sus compañeros que son mui tontos y bobos y que los que/ quieran aprender que el los enseñara. y abiendole leido toda su declaracion se ratifico en ella. dijo ser de edad de cuarenta y ocho/ años. No firmo por no saber y porque coste lo firme con los Fis/ cales

(firma) Fr. Pasqual Aparicio

(firma) Juan Lopez fiscal

(firma) Calixto Castellano fiscal

7.

1801 diciembre 21, Quechula

Fray Pascual Aparicio escucha el testimonio de Raimundo Muñoz, alcalde de segundo voto, con respecto a la reputación de brujo de Tiburcio Pamplona.

Fiscales: Juan López

Calisto Castellanos

En⁸ el Pueblo de Quechula dicho dia, Mes, y Año hice comparecer ante mi y los fisca/les al Alcalde de segundo voto, Raimundo Hernandez⁹ Muñoz y hechas las dili/gencias y preguntas, que al antecedente, respondio, que todo el Pueblo tiene a Tibur/cio por Brujo, y hechicero, y que a oido decir ha hecho daño a un dicho Faustino sa/cristan, y haviendole leido su declaracion se ratifico en ella.

⁷ Misa de Aguinaldos.

⁸ Vuelve la mano B.

⁹ Esta palabra se encuentra borrada con una raya.

58 | dijo ser de/ edad de quarenta y seis años no firmo por no saber y porque conste/
lo firme con los Fiscales.

(firma) Fr. Pasqual Aparicio
(firma) Juan Lopez fiscal
(firma) Calixto Castellano fiscal

8.

1801 diciembre 21, Quechula

Fray Pascual Aparicio escucha el testimonio de Don Antonio Mendoza, ex-Gobernador de la ciudad, con respecto a la reputación de brujo de Tiburcio Pamplona.

Fiscales: Juan López
Calisto Castellanos

En dicho Pueblo día, Mes y Año hice comparecer ante mi y los fiscales/ a D(o)
n Antonio Mendoza Guovernador, que fue de este Pueblo y haviendo hecho
el/ Juramento a Dios, y a la S(an)ta Cruz, y prometido decir verdad, en quanto
supiese, y/ fuese preguntado; le pregunte si sabia, o habia oido decir, que Tibur-
cio Panplo/na era Brujo, hechicero, o Nagualista, y se sabia havia hecho daño a
alguna,/ o algunas personas del Pueblo? a lo que respondio que por tal lo tienen/
en el Pueblo y q(u)e no sabe si a echo daño en el Pueblo y haviendole/

c. 3 verso

leido toda su declaracion se ratifico en ella. dijo ser de edad de se/ tenta y siete
años y lo firmo conmigo, y los Fiscales/

(firma) Ant(oni)o Mendoza
(firma) Fr. Pasqual Aparicio
(firma) Juan Lopez fiscal
(firma) Calixto Castellano fiscal

9.

1801 diciembre 21, Quechula

Fray Pascual Aparicio escucha el testimonio de Sebastián Mendoza con respecto a la reputación de brujo de Tiburcio Pamplona.

Fiscales: Juan López
Calisto Castellanos

En dicho Pueblo dia Mes, y Año, hice comparecer ante mi a Sebastian/ Mendoza, y hechas las mismas diligencias esto es el Juramento, y preguntas, que a los antecedentes, respondio, que lo tienen por tal en el Pueblo/ Y que a oido decir a hecho daño a Feliciano Gomez: Y haviendole leído/ su declaracion se ratifico en ella, dijo ser de edad de sesenta y seis años/ no firmo por no saber, y porque conste lo firme con los fiscales.

(firma) Fr. Pasqual Aparicio
(firma) Juan Lopez fiscal
(firma) Calixto Castellano fiscal

10.

1801 diciembre 21, Quechula

Fray Pascual Aparicio escucha el testimonio de Faustino Gómez, quien dicen haber recibido un maleficio de Tiburcio Pamplona.

Fiscales: Juan López
Calisto Castellanos

En dicho Pueblo, dia, Mes, y Año, hice comparecer ante mi y los Fiscales/ a Faustino Gomez sacristan el que bajo la Religion del Juramento/ prometio decir verdad en quanto supiese, y fuese preguntado, y siendolo/ por mi si sabia, o havia oido decir, que Tiburcio Panplona era Brujo He/chicero, o Nagualista y si havia hecho daño <a> alguna, o algunas personas/ del Pueblo? respondio, que por tal lo tienen en todo el Pueblo, y que al/ declarante le hizo daño el dicho Tiburcio, pues haviendo ido el Tiburcio/ al Calbario en una de las misas de Aguinaldos al pasar por su casa se metio/ en ella y se encaramo en la Amaca en donde estaba durmiendo con/ su Muger, e, hijo, el declarante y porque el declarante regaña al Tiburcio/ por esta accion estando bueno, y sano a los tres dias del referido lance/ le resulto una llaga en el miembro, que hasta haora tiene; y yo en el/ acto de esta declaracion le hice que me la enseñase y la tiene efecti/vamente; y haviendole leído toda su declaracion se ratifico en ella./ dijo

60 | ser de edad de veinte y cinco años. No firmo por no saber, y porque/ conste lo firme con los fiscales.

(firma) Fr. Pasqual Aparicio
(firma) Juan lopez fiscal
(firma) Calixto Castellano fiscal

11.

1801 diciembre 21, Quechula

Fray Pascual Aparicio escucha el testimonio de Victoria Luís, que Feliciano Gómez ha dicho haber recibido años antes por Tiburcio Pamplona el mismo maleficio que ella recibió.

Fiscales: Juan López
Calisto Castellanos

En dicho Pueblo, día, Mes, y Año, hice comparecer ante mi, y los Fisca/les, a Victoria Luis Yndia de este Pueblo quien bajo la Religion del Jura/mento, que hizo a Dios, y a la S(an)ta Cruz prometio decir verdad en lo que/ supiese, y fuese preguntada; y siendolo por mi como al antecedente/

c. 4 recto

respondio, que todo el Pueblo tiene por Brujo, y Hechicero a Tiburcio Pamplona, que a hecho daño a Feliciano Gomez, y que a la declarante haora tres/ años por no haver querido la dicha dar gusto al dicho Tiburcio, le hizo daño/ con la misma enfermedad, que a la Feliciano, que el mismo Tiburcio dijo a la/ declarante el modo de curarse, que fue, que con limones se labase la llaga/ que tenia en el orificio, que botase los limones con que se labase sin mirarlos, y se/ echase en la parte dañada unos polvos que la dio el Tiburcio, e ignora la de/ clarante de que eran los polvos: y haviendole leído toda la declaracion se rati/ fico en ella. dijo ser de edad de veinte y cinco años. No firmo por no saber/ y porque conste lo firme con los Fiscales.

(firma) Fr. Pasqual Aparicio
(firma) Juan Lopez fiscal
(firma) Calixto Castellano fiscal

1801 diciembre 21, Quechula

*Fray Pascual Aparicio escucha el testimonio de Tiburcio Pamplona, el acusado.*¹⁰

Fiscales: Juan López
Calisto Castellanos

En el Pueblo de Quechula en veinte y uno de diciembre del año de 1801 yse con/pareser ante mi a Tiburcio Panplona Indio Nat(ura)l deste Pueblo casado/ con Josefa Sanches quien bajo de la Religion del Juramento que iso a Dios/ y a la S(an)ta Crus prometio decir verdad en lo que fuese preguntado y siendolo/ por mi si era brujo Hechicero o Nagualista? a lo que¹¹ respondio: que tiene/ su Nagual y que este es el Demonio. 2^a.¹² Si se le a aparecido, y en que figura?/ a lo que respondio, que se le a aparecido en la figura, que lo pintan, feo horrible y con/ cachos. 3^a. Si tiene pacto con el diablo, y que pacto tiene? a lo q(u)e respon- dio que/ se a entregado enteramente al diablo, que es su Nagual, que nunca le a querido/ responder el diablo sin embargo que se lo a suplicado y que le a pedido le de fuerças/ y balor para hacer todo quanto intenta con sus projimos, y aunque no le a/ respondido el diablo a conseguido quanto le a pedido en daño de sus projimos./ 4^a. Quantos años hace que tiene tratos con el diablo, y en donde se le aparecio la/ primera vez? a lo que respondio, que hace diez años poco mas, o menos y que/ la primera ocasion lo vio en el Corredor del Calpul de S(a)n Pedro Apostol, y q(u)e/ desde entonces asta hace ocho dias lo a aconpañado siempre que a andado de noche/ porque dice es Nagual, que le aconpaña, y añade que tiene otro Nagual, que es/ una culebra de quatro narices ((llamada en lengua Mactusaiquina)) y que la dicha/ culebra es su Nagual desde que nacio, y la ve, y habla con ella en sueños, y que/ la dicha culebra esta en un paraje llamado ipstec ((que se mira de uno de los cerros/ de este Pueblo)) y en lengua quiere decir ipstec cerro de veinte cabezas veinte casas/ que esta mui distante de este Pueblo y que habla con la culebra entre sueños/ siempre, que quiere hacer daño al projimo. 5^a. A que personas del/ Pueblo a hecho daño? a lo que respondio, que

¹⁰ De nuevo, mano A.

¹¹ "a lo que", borrado con una raya.

¹² Desde aquí, mano B.

62 | a Faustino Dominguez sacris/tan. a Victoria Luis. a Mariano Morales Solt(er)o y a Joaquin Castellanos.

c. 4 verso

6^a. Como, o con que cosa hizo daño a Faustino Dominguez? a lo que respondio que/ no le puso cosa alguna, sino que por un pleito que tubo con el dicho Faustino/ haora dos años pidio al diablo, que andaba con el pusiese una llaga al Faustino/ en el miembro, y que haviendole llamado el Faustino al cabo de pocos dias que/ el pidio al diablo pusiese la llaga, y que efectivamente la havia puesto le dijo/ el Faustino que su corazon le daba, que el declarante le havia puesto la llaga/ y que lo curase, que el declarante no lo curo sino que le dio remedio/ para que se curase el mismo Faustino. 7^a. Que remedios le dio? a la que/ respondio que le dio polvos de tabaco molido cascara de platano hecha/ ceniza, y el gueso¹³ y carne de culebra tostado con el tenamate incorporado/ y rebuelto todo. 8^a. Quien le enseño a hacer el dicho remedio? a lo que res/ pondio que Antonio Lopez el pitero se lo dijo y el lo busco y lo compuso./ 9^a. Como, o con que cosa hizo daño a Victoria Luis? a lo que respondio que no/ le puso cosa alguna; sino, que pidio a su Nagual el diablo pusiese a la dicha una/ llaga en medio de las nalgas, o junto al orificio, y que en efecto se la puso, y que esto/ lo hizo porque enamoro a la dicha Victoria, y esta no quiso darle gusto./ 10^a. Si la curo y que remedio le dio, a lo que respondio, que los mismos polvos, q(u)e/ a Faustino Dominguez. 11^a. Con que hizo daño a Feliciano Gomez, que de la/ misma manera, que a Faustino, y Victoria Luis pidio al diablo pusiese a la/ Feliciano una llaga en el orificio, o como el se explica en el culo, y que se ven/ rifico. <1>2^a. Que remedios le aplico? a lo que respondio que los mismos, que a los/ antecedentes, y que viendo su Marido que no sanaba su Muger, lo amenazo que/ lo havia de aniquilar azotes y le havia de cortar las orejas sino buscaba un M(aes)tro/ que curase a su Muger. 13^a. Que Maestro busco para que curase a la Feli/ciano? a lo que respondio, que a Manuel Gutierrez Ladino. 14 Porque busco,/ a Manuel Gutierrez, y si tenia noticia, que el dicho sabia curar? a lo que/ respondio; Que haviendose encontrado en la plaza con Manuel Gutierrez, y/ contadole la afliccion en que se hallaba, porque le atribuian havia hecho/ daño, a Feliciano Gomez, y no acertaba a curarla, y el Marido lo havia ame/nazado, que sino la curaba lo havia de acabar azotes y le havia de cortar las/ orejas le dijo Manuel Gutierrez, que no le diese cuidado, que se riese de eso/ que el <1>a curaria que havia bastante remedios en el Mundo, y que el/ tenia libro porque su Padre havia sido Curandero, y que el declarante/

¹³ Quizás hueso o queso.

dio a Manuel Gutierrez (porque curase a la Feliciano) unos calzones/ de tripe, los que no quiso, sino que le pidio un Machete el que le dio/ 15ª. Si sabe que Manuel Gutierrez es echicero y tiene tambien su Nagual?/ a lo que respondio que no se lo a comunicado el dicho Manuel Gutierrez/ como ni tampoco el declarante le a comunicado lo que es el, a Manuel/ Gutierrez. 16. Como o con que cosa hizo daño, a Mariano Morales, a lo que/ respondio que por un pleito che tubo con el dicho, deseo en todo su corazon/ acabar./

c. 5 recto

con el dicho Muchacho, que el pleito lo hubo con el Muchacho en su Hacienda de el/ Muchacho, que se le desvergonzo y por eso le dijo, que el se lo pagaria que aquella/ Hacienda estaba en mal paraje, por el cerro y que ay veria lo que le sucedia que/ a los ocho dias del Pleito, estando el declarante arrancando zacate en un zerro/ vio, a su Nagual el diablo, y a otros de sus compañeros, que jugaban con el Muchacho/ en el Aire en el paraje donde esta la Hacienda, y que despues de haver jugado/ largo rato lo fueron a botar al Rio de la venta, y que a pocos dias murio. y añadio/ entre sueños se junta con sus compañeros y los ve pero, que no los conoce porque/ son tustecos, y ocosocoutas. 17. Como hizo daño a Joaquin Castellanos.? a lo que/ responde que por haver Joaquin Castellanos el año pasado que fue Alcalde mal/tratado, y ultrajado al declarante deseo con todo su corazon matarlo para ven/garse, y que solo duro siete dias desde que el declarante quiso, que muriese./ 18ª. si es cierto que dijo que si se lo decian al Padre Cura que havia hecho daño/ a la Feliciano, y el Padre Cura lo castigaba y lo mandaba fuera del Pueblo,/ desde donde estubiese havia de seguir haciendo daño en el Pueblo? a lo que/ respondia, que dijo a Julian Castillejo, que si se quejaba con el Padre pidiria/ licencia para irse del Pueblo, y no matar mas gente./

19. Que dijo a Lucas Gimenez? a lo que respondio, que le dijo que si se quejaba/ Julian Castillejo conmigo, que se iria bien lejos del Pueblo, y no acabar/ con el Pueblo./

20ª. si sabe, que hay otros Brujos, o Hechiceros, o que tengan su Nagual?/ a lo que respondio, que si sabe, y son: Juan Marin, Juan Eleria, Eusebio/ Marin, Julian Muñoz Raimundo Hernandez y Felipe Mendez Yndios/ Naturales de este Pueblo a excepcion de Felipe Mendez, que es Yndio tusteco ave/cindado y casado en este, que todos los dichos son brujos tiene cada uno/ su Nagual, y de estos son Maestros, o ay Maestros entre estos. Y haviendole/ leído toda su declaracion se ratifico en ella y dijo ser la pura verdad/ en cumplimiento del Juramento, que

- 64 | havia hecho y en prueba de/ que se hallaba ya arrepentido. dijo ser de edad de treinta a treinta/ y cinco años, y porque conste lo firmo conmigo y los fiscales.

(firma) tiburcio pamplona
 (firma) Fr. Pasqual Aparicio
 (firma) Juan Lopez fiscal
 (firma) Calisto Castellano fiscal

13.

1801 diciembre 28, Ciudad Real

Don Ramón de Ordóñez y Aguiar, Provisor, Vicario capitular y Gobernador del Obispado de Ciudad Real ordena a Fray Pascual Aparicio encarcelar a Tiburcio Pamplona y de indagar sobre otros supuestos culpables mencionados por el acusado. Ordena, además, buscar y confiscar todos los libros supersticiosos en posesión de los sospechosos.

Notario eclesiástico: José Marciot y Ortega

Ciudad Real¹⁴

c. 5 verso

y diciembre 28 de 1801.

En atencion al merito que presta la Confession de Tibur/cio Pamplona, el R(everendo) Padre Cura de Quechula, imploran/do el auxilio del brazo secular, lo remitirá preso á la/ Real Carcel de esta Ciudad, devolviendonos este Proceso/ diligenciado, y para proceder á la averiguacion de/ los otros reos, y justificacion de sus delitos ((para lo que/ damos á dicho Padre Cura Comission en forma, y quan/ta por derecho es necessaria)) tendrá presente la car/ta Pastoral IX del Señor Obispo de Chiapa, que está/ agregada á las Constituciones Diocesanas del Señor/ Nuñez al f. 131. en las que tambien deberá ver el/ Preambulo n. 16, §. 12, y siguientes, y el Titulo 30./ §. 2. y siguientes; sin olvidar el Itinerario para Pa/rochos de Yndios, del Señor Montenegro, en donde halla/rá apúrada esta

¹⁴ Está escrito con tinta roja como toda el acta, redactado por la mano C. Ciudad Real es el actual San Cristóbal de Las Casas, a donde Pascual Aparicio envió el documento y donde se encuentra hasta hoy día.

materia; y resultando culpados, los pon/drá presos, y nos dará cuenta con las diligencias que prac/ticare¹⁵, remitiendo las originales, cerradas, y selladas á/ nuestro Juzgado; teniendo entendido, lo mucho que/ importa á la religion, y al Estado, la averiguacion/ de los docmatizantes, ó maestros, de la diabolica secta/ del nagualismo, y el descubrimiento de sus calenda/rios, Reportorios, papeles, Annales, Libros ch<r>onolo/gicos, y otros monumintos supersticiosos de su gen/tilismo, que nos remitirá con igual seguridad./

(firma) Ordoñez¹⁶

Lo proveyó y firmó el Señor Don Ramon

c. 6 recto

de Ordoñez, y Aguiar, Provisor, Vicario Capitar, y/ Gobernador de este Obispado, por ante mi de qui doi fé.

(firma) Jose Marciot, y Ortega Notario Eclesiastico

14.

1802 enero 4, Quechula

Fray Pascual Aparicio relata a don Ramón de Ordóñez y Aguilar que Tiburcio Pamplona, después de haber sido encarcelado, huyó porque el Comisionado del pueblo, don Vicente Sumosa, no proveyó la ayuda necesaria para su custodia; que él mismo se fue a buscarlo acompañado de los oficiales judiciales y al final lo encontró en un monte. Afirma además que ahora está en custodia del Sub-delegado de la ciudad de Tuxtla por miedo que vuelva a huir. Dice, también, que no posee los libros indicados por don Ramón de Ordóñez y Aguiar. Remite todos los actos en espera de las siguientes disposiciones.

No pudiendo cumplir con el mandato de su Señoria el/ S(eño)r Prov(iso)r Vicario Capitar, y Gov(ernado)r de este Obispado, p(o)r/ haverse huido de la Carcel Tiburcio Pamplona, la/ Noche hultima de Dis(iembr)e del Año, pasado, y no haver/ dado providencia de buscarlo el Com(isionad)o del Partido/ D(o)n Vis(ent)e Sumosa, sin embargo de haverselo abisado/ mande à los Alcaldes que

¹⁵ Probablemente "practicara".

¹⁶ En margen al documento compare M., en correspondencia con la firma de Ordoñez.

66 hisiecen todo lo posible para cojer/ al d(ic)ho Tiburcio, y en la misma Hora, que resivi el/ de su S(eño)ria que fue a las seis de la tarde del dia/ Prim(er)o del corriente mes de En(er)o puse Oficio al Com(isionad)o con correo propio q(u)e salio de este a las siete de las/ Noche del mismo dia, implorando en el me diese/ los auxilios nesesarios, para cojerlo, y remitirlo con/ seguridad à esa R(ea)l Carcel, y no haviendome contes/tado sali yo mesmo (àcompañado de los Justicias) a bus/carlo, y en efecto lo coji en un Monte, y temiendo/ se buelva ha uir por no darme auxilio el dicho Comisionado/ y no tener pricion segura en este Pueblo tube por con/veniente despacharlo al S(eño)r Sub(delega)do de Tustla, con/ el oficio correspon(dien)te por q(u)e d(ic)ho Sub(delega)do lo entregue/ en esa R(ea)l Carcel, y sale hoi dia de la f(ec)ha. Y p(o)r lo q(u)e respecta a [...3..]¹⁷, a las aberiguaciones, de/ los demas Reos indiciados, y otros, q(u)e es publica/ vos, y fama en el Pueblo que lo son hago presen/te à su Señoria que no tengo las constituciones Dio/

c. 6 verso

sesanas del S(eño)r Nuñez, ni el Ytinerario del S(eño)r/ Montenegro, ni en caso q(u)e resulten Reos los/ indiciados y otros (como lo supongo) tengo los/ auxilios nesesarios por poderlos prender, y man/tenerlos en pricion hasta dar cuenta a Vuestra Señoria. Por/ cuyos motivos remito estas dilijencias, y no pro/sedo a las aberiguaciones, hasta tanto que Vuestra Señoria/ determine lo que tenga por mas conveniente./

(firma) Fr. Pasqual Aparicio

OBSERVACIONES

Como anticipamos, Tiburcio Pamplona (el acusado) habla de un río llamado La Venta y afirma que en dicho río su nahual, junto a otros, ha botado a un hombre de su pueblo, matándolo. Tiburcio afirma tener dos nahuales: uno es el Diablo de la religión cristiana, mientras el otro es una serpiente con cuatros narices, llamada *Mactusaiquina* en lengua zoque.

El primer nahual (aunque no sabemos qué tanto fue sugerido por el cura inquisidor) refleja muy bien la situación de la religiosidad india del Chiapas a comienzos del siglo xix. Desde los primeros momentos de la Conquista española de México, de hecho, las religiones cristiana y autóctona se superpusieron, se

¹⁷ Probablemente un error no corregido y no borrado por la prisa.

mezclaron, y se remodelaron constantemente. El hecho que Tiburcio Pamplona afirme tener dos nahuales, el Diablo cristiano y un monstruo con caracteres prehispánicos, parece paradigmático del camino de las dos religiones: a veces paralelo y no siempre homologado en un sistema mítico-religioso coherente.

En cuanto al otro nahual, la serpiente, se pueden fácilmente identificar en él los caracteres de un antiguo culto a las deidades acuáticas, de las cuales la serpiente era frecuentemente una manifestación. Además del río La Venta, en el documento se nombra otro topónimo correspondiente a un lugar sagrado de la región zoque del oeste de Chiapas, o sea a la residencia, como dice Tiburcio Pamplona, de este nahual-serpiente: un lugar llamado *Ipstec*, traducido por el acusado como “cerro de veinte cabezas, veinte casas”, visible desde las alturas del pueblo de Quechula, donde vive Tiburcio.

En 1946 el etnólogo y lingüista William Wonderly publicó los resultados de un trabajo de campo en el pueblo de Copainalá, cercano a Quechula. Su informador principal Ernesto López, un indio zoque, le dijo que existían dos lugares llamados *Ipstec* (que quiere decir “veinte casas”), donde vivían o servían como “empleados” las personas que tenían un nahual fuerte. Uno era llamado *Jamanas Ipstec* (“veinte casas de tierra caliente”), donde residían los nahuales de muchas personas, que pero morían a una edad no muy avanzada. El segundo lugar se llamaba *Norte Ipstec* (“veinte casas del norte”), donde se mudaban los nahuales más poderosos procedentes de *Jamanas Ipstec*. Una vez entrando, no podían salir sino hasta el momento de su muerte cuando, llegados a una edad muy avanzada, eran expulsados con un rayo. Aquí residían los nahuales de los brujos (Wonderly, 1946). *Norte Ipstec* ha sido identificado por Dolores Aramoni Calderón (1992: 306) como correspondiente a una de las serranías de la selva El Ocote, que hasta hoy en día se llama Sierra Veinte Casas. Dicha identificación parece confirmarse con los hallazgos del Proyecto Arqueológico Río La Venta que atestiguan como a lo largo de la época prehispánica el área de la Selva El Ocote fue percibida como un paisaje sagrado por los zoques de Chiapas (véase Domenici, 2002b y en este volumen).

Davide Domenici señaló que cuando el informador de Wonderly describió Norte *Ipstec* como un lugar “donde blanquea la Peña”, es posible se refiera a la caliza blanca del paisaje kárstico de El Ocote que sobresale en el verde de la selva (Domenici, 2002a: 160). Wonderly, además, afirma que *norte* no indica una dirección geográfica (el lugar está ubicado al suroeste de la región zoque), sino más bien a las lluvias, conocidas en español como *nortes*. Tomando en consideración que en toda la mitología mesoamericana el origen de las lluvias y de las nieblas

68 | se colocaba en el interior de las montañas y de las cuevas, resulta muy fácil comprender por qué la región de El Ocote —una sucesión de cerros que esconden una amplia retícula de ríos subterráneos— se percibiera como un lugar sagrado relacionado con las fuerzas del agua y de la fertilidad. Por estas razones El Ocote era un lugar apto para establecer la comunicación ritual con dichas fuerzas sobrenaturales, un sitio que aparecía más sagrado por ser inhóspito, difícilmente alcanzable y en gran medida despoblado.

En otros casos los documentos atestiguan la continuidad y la transformación de estas prácticas en la época colonial. Por ejemplo, un documento de Jiquipilas, fechado 1685 y conservado en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (Aramoni Calderón, *op. cit.*: 175-217), muestra cómo en el último cuarto del siglo xvii se practicaba en las cuevas de la región del río La Venta un culto en apariencia cristiano-heterodoxo, con fuertes tintes mesoamericanos.

Asimismo, el documento de Quechula parece representar un testimonio de la evolución de las prácticas de origen prehispánico a lo largo de la época colonial. Además de la mención de los lugares sagrados y de los nahuales, por ejemplo, se encuentran informaciones sobre las facultades médicas de los brujos-nahuales en comparación con las de los curanderos. Los remedios suministrados en nuestro documento son dos. El primero es el de un mestizo de Tuxtla, llamado por Tiburcio para curar a Feliciano Gómez, consistente en: “yerba de San Cayetano, copalchi en polvo, y sebo frito con aseite”. Estos ingredientes parecen representar una medicina “buena” y tener una base supuestamente científica: no sabemos lo que sea la yerba de San Cayetano y si posea o no propiedades curativas; en cambio, el sebo frito con aceite seguramente es inocuo, mientras que *copalchi* es el nombre popular del *Croton Guatemalensis*, hasta hoy utilizado entre los zoques de Chiapas para curar la tosferina (Isidro Vázquez, 1998: 241). En esta medicina no están presentes elementos repugnantes o malolientes, en general típicos de las pociones maléficas.

Tiburcio Pamplona, en cambio, proporciona al sacristán Faustino un remedio mucho menos científico: “polvos de tabaco molido, cáscara de plátano hecha ceniza, y el güeso y carne de culebra tostado con el tenamate, incorporado y rebuelto todo”. Los dos remedios son muy diferentes porque el de Tiburcio no parece tener una base médica; Manuel Gutiérrez (el curandero de Tuxtla), en cambio, parece tener una actitud más racional. En su testimonio especifica que la mujer “no tiene gusanos, sino lombrices, y que éstas la vierte de la caja del cuerpo” (así que la prescripción del *copalchi*, hoy usado para la cura de la tosferina, adquiere un sentido mayor).

Dejando a un lado la eficacia de los conocimientos médicos y de los remedios aplicados,¹⁸ se observa que Manuel Gutiérrez se ocupaba de curar a la gente, quizá no como trabajo, pero por lo menos habitualmente. El hombre estaba especializado en este tipo de cosas, su padre había sido curandero, y él había aprendido el arte, y esto lo sabía Tiburcio. Así que, en el momento en que el marido de Feliciano lo amenaza de azotarlo y de cortarle las orejas si no cura a su mujer, Tiburcio pide ayuda a un especialista, alguien que puede asegurarle la curación. Él no es un curandero, es un brujo, y cuando proporciona “remedios” parece basarse más en criterios de tipo mágico. Por ejemplo, a una mujer a la que había echado el mismo maleficio, le recomienda que “con limones se labase la llaga que tenía en el orificio; que botase los limones con que se labase, sin mirarlos”. Los limones podían tener una acción verdaderamente desinfectante, pero la instrucción de no mirarlos refiere más bien a un acto de orden mágico. Un ingrediente digno de notar es el tabaco, frecuentemente usado en las ceremonias ligadas al culto a las deidades del mundo subterráneo y acuático; muestras de tabaco han sido encontradas en una cueva de El Ocote y existen relatos etnográficos en donde se menciona la ofrenda de tabaco a los *wayacú*, seres sobrenaturales que moraban en las cuevas, a cambio de riquezas (Domenici, 2002a: 145). Otro ingrediente digno de ser mencionado es la carne de serpiente, también simbólicamente asociado al agua y animal-nahual declarado por Tiburcio.

En el documento figura otro elemento interesante que queremos subrayar en vista de su posible continuidad con prácticas prehispánicas. Don Ramón de Ordóñez y Aguiar, provisor, vicario capitular y gobernador del obispado de Chiapa, ordena a Pascual Aparicio buscar libros, calendarios y reportorios “de la diabólica secta del nagualismo”. Tal expresión parece remitir a los almanaques adivinatorios sagrados que utilizaban en la época prehispánica sacerdotes especializados. Las palabras de Ordóñez y Aguiar parecen por tanto atestiguar la sorprendente persistencia del uso de almanaques y calendarios por parte de los “brujos” hasta una época tan tardía como los principios del siglo xix.

Ya el obispo Núñez de la Vega, directo referente literario de Ordóñez y Aguiar, afirmaba en el siglo xvii haber secuestrado algunos libros; uno de ellos probablemente del área zoque. Él sabía que algunos indios continuaban practicando ritos

¹⁸ La mujer padecía probablemente una simple infección intestinal, como se puede deducir de la comezón y la descripción de los gusanos que arrojaba: afiladitos como puntas de alfiler, característicos de este tipo de enfermedades.

70 | tradicionales al lado de los ritos cristianos y que los que denomina maestros o dogmatizantes, a menudo mencionados en los documentos coloniales, seguían instruyendo a sus discípulos sobre el uso de libros. Acerca de la elaboración de los calendarios Núñez de la Vega apunta: “A los que señalan por maestros, en quienes ha de continuarse esta supersticiosa idolatría, les enseñan desde su niñez a decorar los tales caracteres y tomar de memoria las palabras y nombres de sus primitivos gentiles con los naguales que tuvieron y todo lo demás comprendido en los instrumentos escritos” (1988: 290).

Nuestro primer objetivo en el presente artículo fue apenas presentar la edición del texto integral del documento hasta ahora inédito; en consecuencia, nos limitamos a unos breves comentarios sobre algunos aspectos relativos sobre todo a la persistencia de elementos de origen prehispánico. Sin duda alguna el documento de Quechula y los demás documentos del área zoque conservados en los archivos contienen elementos útiles para muchas otras líneas de investigación, sobre todo de carácter antropológico. Ellos suministran, durante el periodo 1678-1801 por lo que concierne el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (Chiapas),¹⁹ un cuadro coherente con respecto a algunas temáticas, confirmado frecuentemente por datos etnográficos. Encontramos un ejemplo significativo de esto en el concepto de *envidia* que, según Norman Thomas, está en la base de las motivaciones y de las acusaciones de brujería.²⁰ El investigador le atribuye a la envidia un carácter esencialmente económico, dentro de “una situación social en la que la percepción, incluso de los menores signos de abundancia en otros, genera celos”.²¹ Después de una riña, se asumía que los participantes sufrían *envidia*, la cual alimentaba el rencor y hacía probable que buscaran vengarse por medio de un maleficio. Diego de Vera, el acusado del documento de 1678, declara que sus paisanos lo acusaban “más por envidia” ya que él había “adquirido tener algunos bienes”.²² En los otros documentos esta palabra no se utiliza explícitamente, pero aparecen implícitos todos los elementos constitutivos del concepto de envidia.²³

¹⁹ Nos referimos a cinco documentos de área zoque conservados en el Archivo (véase Aramoni, 1992) y de los cuales el documento de Quechula, objeto del presente artículo, es el más reciente.

²⁰ Norman Thomas ha realizado un trabajo de campo en el pueblo zoque de San Bartolomé Rayón entre 1964 y 1965. Los resultados se encuentran en Thomas, 1974.

²¹ Thomas, 1974: 75.

²² Cit. en Aramoni, 1992: 170.

²³ Por ejemplo, en el documento de Quechula, las amenazas lanzadas por Tiburcio. Para un análisis detallado del concepto de envidia véase Thomas, 1974, en particular las pp. 57-94.

En el área de la terminología y de la práctica de la brujería, encontramos, de manera semejante, una fuerte continuidad entre los documentos y los datos proporcionados por Thomas, en particular aquellos sobre el nahualismo.

Elementos recurrentes son, por ejemplo, el hecho de considerar como nahuales a aquellos animales que espantan a las personas en la noche o durante el sueño y la creencia de que el brujo sale de noche para reunirse con otros brujos en un lugar clandestino. Se pensaba que, tomando forma de nahuales, estos podían producir “espanto” y apoderarse del espíritu de su víctima para “jugar con él o dañarlo o destruirlo arrojándolo desde una altura a un río o a un fuego”.²⁴ Es también frecuente la idea de que, luego de hacer que una persona caiga enferma, el brujo continúa visitando, como nahual, el hogar de la víctima para provocarle espanto y empeorar su estado.²⁵

Estos son sólo algunos ejemplos de la cantidad de información que el estudio detallado de los documentos relativos a la misma área podría proporcionar para trazar un cuadro estructurado de la mentalidad y del imaginario zoque a lo largo de los siglos. Se podrían llevar a cabo otros estudios interesantes sobre la transmisión del conocimiento especializado de brujos y curanderos, así como sobre las modalidades por las que se adquiere la fama de brujo. Nos parece notable también la importancia, testimoniada por los documentos, que tienen los sueños en la práctica del nahualismo. Cabe destacar finalmente, que los brujos o curanderos, interrogados por los curas acerca de la manera de diagnosticar sobre los maleficios, afirman a menudo preguntar a su nahual la causa de la enfermedad. El nahual les avisa en donde está “amarrado” el paciente y ellos proceden a “desatarlo”.

En conclusión, nos parece fundamental llevar a cabo una comparación entre los datos proporcionados por los documentos de la época colonial y los datos etnográficos reunidos por los antropólogos durante los trabajos de campo. Sólo una edición y una transcripción integral podrán ofrecer a los etnólogos un importante instrumento de trabajo. Cada documento escrito y cada dato etnográfico podrá, de esta manera, ser insertado en una perspectiva de continuidad y brindar tipos de información que, tomados separadamente, resultarían de interpretación más difícil.

²⁴ Thomas, 1974: 82. En el documento de Quechula, el nahual de Tiburcio mata a un muchacho arrojándolo al Río La Venta después de haber “jugado” con él.

²⁵ *Ibid.* En el documento de 1678, Domingo Jiménez declara que Diego de Vera, después de haberle hecho maleficio, “vio venía a su casa [...] y que se le desfiguraba y se le ponía, una vez, en forma de vieja que le daba a beber y otra vez, en forma de gato, y otra en forma de león”, cit. en Aramoni, 1992: 162.

ARAMONI CALDERÓN, Dolores

- 1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Archivo Histórico Diocesano

- 1983 *Boletín*, 5: 38-48. San Cristóbal de Las Casas: Editorial Tiempo.

DOMENICI, Davide

- 2002a *Gli Zoque del Chiapas. Archeologia, storia e antropologia di una millenaria tradizione culturale mesoamericana*. Bologna: Società Editrice Esculapio.

- 2002b "La prehistoria de Norte Ipstek. La Selva El Ocote como milenario paisaje sagrado de los zoques de Chiapas", *Il sacro e il paesaggio nell'America indigena: Ricerche archeologiche e antropologiche dell'Università di Bologna in America Latina*. Laura Laurencich Minelli (coord.). Bologna: Dipartimento di Paleografia e Medievistica Università di Bologna, pp. 37-52.

- 2003 "Ritos hipogeos en la Selva El Ocote (Chiapas, México). Un intento de interpretación", *Il sacro e il paesaggio nell'america indigena. Atti del Colloquio Internazionale*. Davide Domenici, Carolina Orsini, Sofia Venturoli (curadores). Bologna: CLUEB, pp. 157-170.

ISIDRO VÁZQUEZ, María Antonieta

- 1998 "Etnobotánica de los zoques de Tuxtla Gutierrez, Chiapas", *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*. Dolores Aramoni Calderón, Thomas A. Lee., Miguel Lisbona (coords.). Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, pp. 231-246.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

- 1980 *Cuerpo humano e ideología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco

- 1988 *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*, edición crítica de María del Carmen León y Mario Humberto Ruz. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

WONDERLY, William

- 1946 "Textos en zoque sobre el concepto del nagual", *Tlalocan*, II (2): 97-105, México: Editorial Leyenda.

Una mirada al interior de la cueva

Sofia Venturoli

Dipartimento di Paleografia e Medievistica, Università di Bologna

Ha poco que en un congreso dedicado a la cultura zoque¹ se desarrolló un debate relativo a su identidad. La discusión se centró en la unidad, real o no, de dicha cultura. Evidenciando las grandes diferencias internas y externas entre las varias comunidades,² se planteó la probable necesidad de reformar nuevas definiciones y nuevos paradigmas de investigación para la comprensión de esta identidad “fragmentada”.

De hecho, al comenzar mi primera temporada de investigaciones de campo, percibí la falta de uno o más elementos que pudieran dar una fuerte unidad a lo que se define hoy cultura³ zoque. En nuestro caso la cuestión era aun más problemática, porque se trabajaba en un área —el oeste de Chiapas— donde el uso cotidiano del idioma zoque, tradicionalmente considerado elemento básico de unidad, está, hoy en día, casi totalmente ausente.

La necesidad de seguir una temática precisa —la ritualidad en las cuevas— sin desarrollar un trabajo que comprendiera muchos asuntos en una sola comunidad, nos llevó a seguir el tema a donde él mismo, paso a paso, nos conducía. Así que en este “viaje” la voluntad de comprender y documentar la ritualidad en cuevas por parte de los zoques nos hizo trasladarnos a varios pueblos e interactuar con

¹ III Reunión de Investigadores de Área Zoque, Tuxtla Gutiérrez, 27 de septiembre a 1º de octubre del 2004.

² Interna en el sentido de lo que produce una comunidad: bienes culturales, materiales e inmateriales; externas en tanto son influencias que llegan de otras culturas, y modificaciones producidas en la cultura por elementos como el espacio geográfico.

³ Sin entrar en el marco del debate sobre el significado de la palabra cultura, adoptamos aquí la definición que, sin “insólitas ambigüedades”, ofrece Geertz en *The Interpretation of Culture*: “It denotes an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life” (Geertz, 1973: 89).

74 | mucha gente diferente. Además, la particularidad del tema elegido hizo que el trabajo se llevara a cabo no sólo a través de entrevistas y cotidiana frecuentación de los pobladores zoques, sino a través de un recorrido en el área en busca de cuevas normalmente frecuentadas que presentaran evidencias de rituales.

Consideramos por un momento el concepto de etnografía postmoderna definida por Tyler como escritura de una cultura que tiende a evocar —y no a representar⁴— una totalidad imaginada procedente de fragmentos (Tyler, [1986] 2000). Estas informaciones, provenientes de una investigación dialógica que acentúa la naturaleza cooperativa, producirán un texto polifónico que siempre es *in fieri*. Fragmentación y polifonía asumen aquí un sentido común: acentúan la idea de la multiplicidad. Fragmentación y polifonía son de hecho dos características imprescindibles del trabajo de campo etnográfico; muchas personas participan en él y contribuyen a abastecer las informaciones: muchas voces, muchas observaciones, no siempre completas, que proceden de diferentes contextos temporales y sociales, las cuales poseen una subjetividad imposible de obviar.

En este breve análisis de la “espiritualidad zoque”⁵ puesta en práctica en los rituales en cuevas, veremos cómo los “fragmentos” y la “polifonía” —en términos de objetos materiales documentados y testimonios orales recolectados— han reconstruido una multiplicidad que no es falta de unidad, sino que funda una identidad.

Para evidenciar la multiplicidad no sólo desde el punto de vista de los contenidos si no también de lo que ha sido a nivel práctico el trabajo, se intentará proceder en la exposición así como se ha procedido en el campo: nos daremos cuenta de cómo la formulación de un cuadro⁶ sobre los rituales en cuevas en área zoque ha sido construida como un rompecabezas, añadiendo siempre nuevos elementos reveladores.

Las investigaciones se han desarrollado en las municipalidades de Tuxtla Gutiérrez, Copoya, San Fernando, y Ocozocoautla, área considerada tradicionalmen-

⁴ “La real ventaja de ‘evocar’ en vez de ‘representar’, es que la evocación libera la etnografía de la *mimesis* y de esas formas improcedentes de la retórica científica que implican ‘objetos’, ‘hechos’, ‘descripciones’, ‘inducciones’, ‘generalizaciones’, ‘verificaciones’, ‘experimentos’, ‘verdades’, y conceptos similares que, si no es como invocaciones vacías, no tienen correspondencia alguna en la experiencia de la investigación etnográfica, y tampoco en la escritura de las etnografías” (Tyler, [1986] 2000: 185).

⁵ Con espiritualidad indicamos la esfera del pensamiento humano que se relaciona con lo sobrenatural.

⁶ El “cuadro” todavía no está completo, el trabajo se ha desarrollado hasta ahora en sólo dos temporadas de campo de tres meses cada una.

te zoque, pero donde influencias diferentes han contribuido a la reconstrucción de una cultura que en muchos aspectos se aleja de las “características típicas”⁷ de las comunidades zoques del área ubicada al norte de Tuxtla.

Puesto que se trata de un trabajo vinculado a las excavaciones arqueológicas de sitios zoques en la selva de El Ocote y a las informaciones recogidas en este ámbito sobre la frecuentación ritual de cuevas en la época prehispánica,⁸ se ha querido dar inicio al trabajo etnológico como si se tratase de una continuidad de lo arqueológico, recorriendo cuevas y documentando evidencias materiales de rituales. Sólo en un segundo momento nos hemos tornado hacia la práctica etnográfica de la recolección de informaciones directas a través de informantes.

QUÉ HAY EN LAS CUEVAS

Las que en este trabajo nos ocupan son todas cuevas o lugares afines —abrigos, paredes rocosas con grietas, capillas construidas desde cuevas— que presentan un manejo similar al de las cuevas, en las cuales se han detectado objetos de utilización ritual: las del Diablo, los Ramilletes, la Chepa y la del Tigre, todas ellas en la municipalidad de Tuxtla Gutiérrez; las de la Campana, el Escarpe de Copoya, Capilla de la Virgen, el Nicho de las Flores en Copoya, y las cuevas de la Hierbachunta y la de Cuauhtémoc en el municipio de San Fernando.⁹ Todas han sido topografiadas, señalando en el mapa los puntos donde se han hallado los contextos rituales.

Los objetos que evidencian una actividad ritual son de varias tipologías porque, como veremos más adelante, las ceremonias llevadas a cabo dentro de las cuevas pueden ser de varios tipos con relación a la necesidad que deben satisfacer. Ya desde un primer análisis del material hallado, sin el soporte de los datos etnográficos, es posible deducir algo de la simbología que subyace en

⁷ Siempre considerando lo que se ha dicho en el debate del Congreso de Investigadores del Área Zoque, hablamos de “características típicas” para indicar esas evidencias muy llamativas; por ejemplo, el empleo difundido del idioma zoque o el uso de los trajes o tejidos tradicionales.

⁸ Nuestras investigaciones se desarrollaron en el marco del proyecto arqueológico *Río La Venta* que es desempeñado por la Universidad de Bologna en colaboración con la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, y la asociación espeleológica La Venta, dirigido por Thomas A. Lee Whiting y Davide Domenici, para una reconstrucción diacrónica de las prácticas rituales en cuevas en el área zoque.

⁹ Los recorridos han incluido a quien escribe, con el apoyo imprescindible del *Grupo Espeleológico Jaguar*, de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; las topografías fueron hechas por ese grupo, coordinado por Mauricio Náfate y Gabriel Merino Andrade, quien es también integrante de los trabajos etnográficos.

76 | los rituales y, sobre todo, opinar cuáles son los instrumentos más comunes y que representan elementos básicos y indispensables en las peticiones.

Los objetos numéricamente más frecuentes son las veladoras, las botellas de aguardiente, la cerámica precolombina¹⁰ y las flores o ramas de hierbas amarradas. Veladoras y botellas son evidentemente utilizadas como ofrendas “primarias” en casi todos los rituales; podemos afirmar que se trata de ofrendas incluso sin recurrir a los datos etnográficos porque las encontramos en lugares claramente destinados a eso, como por ejemplo la formación natural que hemos definido “el altar” en la Cueva de la Hierbachunta, donde la cantidad de ofrendas deja pensar que estamos frente a una mesa ritual. La presencia de un lugar como “el altar” nos hace reflexionar sobre el hecho de que adentro de la cueva existan sitios particulares en los cuales llevar a cabo el ritual. En realidad, cada cueva presenta uno o más puntos focales donde se concentran los objetos.

Dando un paso atrás en el tiempo y considerando también los datos arqueológicos procedentes de las cuevas frecuentadas ritualmente en época precolombina en la selva El Ocote, nos damos cuenta de la importancia de lugares específicos y probablemente considerados muy poderosos a lo largo del camino subterráneo. Comparando los datos arqueológicos y los modernos se evidencia una clara continuidad en las utilizaciones de los espacios dentro de la cueva (véase Venturoli, 2003a; Domenici, en este volumen): en ambos casos, casi siempre el contexto ritual se halla cerca de las paredes, ahí donde exista un nicho o una cavidad en la pared, al lado de columnas naturales o estalagmitas, creadas por la actividad de concreción, o abajo de estalactitas, donde normalmente se encuentran botellas de vidrio o de plástico cortado para la recolección del agua “virgen” que gotea. Probablemente ya desde la época precolombina se atribuía a esta agua cierto poder o algunas propiedades rituales. Gracias a las investigaciones etnológicas hemos averiguado que en época moderna los curanderos la consideran curativa para algunas enfermedades que se relacionan con los niños¹¹ y a la pérdida del equilibrio entre frío y calor del cuerpo humano. De hecho ya en la época precolombina las cuevas aparecen relacionadas con fuerzas sobrenaturales acuáticas, y consideradas como lugares de fertilidad en tanto húmedos: “Tlalocan es, ante todo, un gran depósito de agua del que surgen tanto las lluvias como las corrientes terrestres”. Al mismo tiempo el concepto de inframundo como corazón del

¹⁰ Se trata en mayoría de cajetes del grupo Venta Smudged, que se remonta al Clásico Temprano (Domenici, comunicación personal).

¹¹ También entre los huicholes los niños suelen ser bañados con las aguas procedentes de las cuevas para asegurarles salud (Zingg, citado en López Austin, 1994: 146).

cerro se relacionaba con el frío y los niños, que se creía vivían allí antes de nacer (López Austin, 1994: 184).¹²

Teniendo presentes las informaciones procedentes de las cuevas arqueológicas, otros dos elementos de fuerte continuidad con la época prehispánica son deducibles incluso desde los recorridos en cuevas: la utilización de concreciones rotas a propósito para ofrendarlas en la mesa ritual, como elementos que resumen las características de fertilidad, humedad y virginidad mencionadas antes; la presencia de fragmentos de cerámica zoque prehispánica en casi todas las cuevas estudiadas. Este último elemento es muy importante porque nos indica que las cuevas que hoy en día son frecuentadas de manera ritual, eran consideradas lugares poderosos ya desde la época prehispánica. Además desde la observación resulta que en varios casos los fragmentos de cerámica han sido movidos desde sus lugares originales para también ponerlos en la mesa ritual. Así, el altar de la Hierbachunta presenta variaciones de un año a otro en las posiciones de los objetos y en particular de la cerámica; una fuerte reutilización ritual de fragmentos prehispánicos.¹³ Por los datos etnográficos se sabe que la cerámica antigua se considera útil para dar más fuerza a la petición reiterada en el ritual, ya que pertenece a “los antepasados”. De hecho como las cuevas son consideradas hoy en día la casa de los antepasados, o de fuerzas que derivan de un pasado prehispánico, la presencia de cerámica en buena medida da testimonio de la validez de esta creencia.

Siempre vinculadas con la prosperidad, en este caso puramente material, están las ofrendas de monedas, que encontramos sólo en algunos lugares precisos y no en todas las cuevas, casi siempre asociadas con mesas rituales complejas, que reflejan una ceremonia más articulada y relacionada con la concepción de la cueva como lugar de abundancia, donde se va para pedir riquezas que se considera tengan origen allá, tal como se consideraba en la época prehispánica.¹⁴

Una práctica que se deduce con alta continuidad en el tiempo, desde la comparación de evidencias arqueológicas y modernas, es la de escribir y dibujar en las paredes de las cuevas. A este respecto la Cueva de Diablo de Tuxtla es muy

¹² “El ser humano es producto de la original combinación de la fuerza fría y de la fuerza caliente [...] así como el niño ya trae la fuerza fría” (López Austin, *op. cit.*: 211).

¹³ Esta cueva fue elegida el primer año para ser controlada asiduamente a fin de lograr un registro de la frecuencia con la cual la gente entra con fines rituales. Este año se ha decidido incluir también la Cueva de la Chepa en estos controles periódicos.

¹⁴ “En el interior del cerro se atesoran enormes riquezas agrícolas, animales, minerales y las corrientes de agua” (López Austin, *op. cit.*: 161).

78 | representativa: muestra muchas pinturas que resumen una simbología fuertemente mezclada entre las concepciones tradicionales prehispánicas y la cultura cristiana. A primera vista las imágenes dibujadas, además de significar y evocar algo, fungen como lugares sustitutivos en el caso en que no existan puntos de la cueva con nichos o columnas o estalagmitas, en donde se pueda llevar a cabo el ritual. De hecho muy a menudo se encuentran las ofrendas y las evidencias de una acción ritual debajo de las pinturas.

De los muchos otros objetos documentados a través de los recorridos en cuevas no se puede decir mucho sin entrar en lo que es el campo puramente etnológico. Esto es, poco se puede deducir de sus funcionalidades sin interpelar los datos etnográficos, si no que se trata claramente de materiales rituales: el contexto más frecuente es un contexto quemado, en el cual todavía se puede, a veces, reconocer algunos objetos, como fotos, papelitos con peticiones escritas, ropa, canicas, manchas de aceites, antorchas, ramas y flores, a menudo cerca de huecos hechos en el piso de la cueva. Además de éstos hay objetos más ocasionales que se hallaron sólo en contextos muy específicos que explicaremos más adelante: se trata de muñequitos de cera, bolsitas con tierra del panteón, huesos de animales y mazorcas de maíz.

QUÉ SE HACE EN LAS CUEVAS

Entramos, aquí, en el ámbito propio de la indagación etnológica de campo. A los “fragmentos” materiales recolectados durante los recorridos empezamos a añadir “fragmentos” etnográficos, para seguir reconstruyendo el cuadro.

Ante todo hay que precisar que no todas las cuevas son consideradas “sagradas”; no todas “tienen dueño” y en consecuencia no todas ellas son escenario de rituales. Lo que se hace en las cuevas consideradas sagradas, es decir, en aquellas que tienen un poder especial en tanto lugares de fuerzas y energías sobrenaturales, es básicamente pedir distintas cosas de naturaleza muy variada. Las peticiones se relacionan con la fertilidad de las milpas, la riqueza y la prosperidad; además se solicita ayuda para encontrar trabajo, ahorrar dinero o mejorar la situación social, pero también para resolver favorablemente inquietudes amorosas y pleitos entre familiares entre otros. Sin embargo, las variaciones no sólo se refieren al contenido mismo de la petición, sino también a la manera de “actuar” o realizar esa solicitud, en tanto “puesta en escena” de la petición misma.

En primer lugar consideramos la tipología de petición que da origen al ritual: cada ritual en cueva presupone, por parte de quien lo conduce y de quien lo so-

licita, la modificación de un estado hacia el bien o hacia el mal, así que podemos dividir la práctica ritual en dos grandes grupos: los que involucran peticiones positivas y los que involucran peticiones negativas. Por otro lado, basándonos en la prácticas rituales, en la manera de desarrollar el ritual, podemos dividir la actividad en cueva en otros dos grandes grupos: los rituales individuales y aquellos colectivos.

Esta categorización de los rituales se relaciona con los protagonistas de la práctica; de hecho existen tres tipos de especialistas que dirigen la acción ritual: los curanderos, los espiritistas y los brujos,¹⁵ además de la gente común que también tiene los conocimientos para practicar peticiones sencillas y más frecuentes. La categorización de los rituales se relaciona con los especialistas porque cada uno de ellos se ocupa de cumplir un solo tipo de ritual, con relación a la petición y a la practica ritual; el único que se ocupa de diferentes tipos de ceremonias es el considerado brujo.

Los rituales llevados a cabo por este último, a pesar de lo que pueda evocar la palabra brujería, comprenden peticiones positivas y negativas. La gente común se acerca a este tipo de especialistas cuando se le presenta una situación no deseada que no puede solucionarse de otra manera. La práctica de la brujería, en estos casos, ocurre siempre mediante pago por parte del interesado. A menudo estos rituales involucran otras personas además de quien solicita la ceremonia, sea cuando se “trabaja el bien”, sea cuando se “trabaja el mal”. En el sentido positivo los brujos se ocupan de solucionar situaciones desafortunadas, más o menos problemáticas, que han malogrado la condición de vida del solicitante, de curar personas que han sido objeto de “magia negra” o de otras enfermedades que no derivan de una condición física,¹⁶ o de cumplir los deseos del solicitante. En el sentido negativo realizan rituales de “magia negra” para “echar la maldad” a un enemigo. Cada ritual comprende la utilización de instrumentos y técnicas precisas que el brujo ha aprendido en su entrenamiento; los objetos manejados son, sobre todo, los que en cueva encontramos en los contextos quemados. En un ritual muy común de este tipo una foto o un traje de la persona, a la cual está dirigido el ritual, son rociados con esencias perfumadas, elegidas con respecto a la petición que se quiere efectuar, a veces amarrados con papelitos que llevan escrita la petición o oraciones para que ésta se cumpla, luego enterrados en huecos hechos en el piso de la cueva. Habitualmente una petición de este tipo

¹⁵ Para una descripción precisa de cada especialista, sus funciones y sus conocimientos, véase Venturoli, 2004b.

¹⁶ Un ejemplo común es el “mal de aire” y el “espanto”. Véase párrafo tres.

80 | necesita un tiempo después del cual tiene que cumplirse lo que se ha postulado. El tiempo varía conforme a la complejidad de la petición y del ritual. Al terminar este periodo hay que regresar a la cueva para sacar lo envuelto y quemarlo (Venturoli, 2004b). Las ramas y las antorchas por supuesto sirven para prender fuego y disipar la oscuridad de la cueva. Esta categoría de ritual es practicada en todas las cuevas examinadas y aparece como la más constante en términos de cantidad; no contempla rituales colectivos si no sólo individuales, pero reúne peticiones positivas y negativas.

Entre los rituales realizados por los brujos el más complejo, costoso y que requiere un conocimiento profundo del ambiente de la cueva a nivel mágico-religioso es el que concierne a la curación de una persona que ha sido víctima de una maldad “echada”, pues implica el rescate de la persona frente al “dueño” de la cueva, que llaman también “el Sombrerón”. El trato directo con el “dueño” requiere de un cuidado particular porque puede revelarse muy peligroso. A lo largo del camino el brujo encontrará los que llaman “los guardianes” de la cueva y otras dificultades que tendrá que superar para llegar a hablar con el “dueño” mismo y desatar el pacto dañino. Los guardianes son animales: una víbora en la entrada, un sapo muy grande más allá (“del tamaño de un guajolote”), y un “tigre”.¹⁷ Las otras dificultades son indicadas casi siempre como lagos, “lagos de sangre” o “calderones de sangre” (Venturoli, 2003b).

Las ramas de flores blancas y de hierbas de que hemos hablado en un párrafo anterior, sin explicar su función, se relacionan con prácticas desarrolladas sobre todo por los que se definen como “espiritistas”, pero también por los curanderos; ambos se ocupan solamente de trabajos positivos que tienden a procurar el bien y a solucionar situaciones negativas.

Son prácticas de limpieza de las energías negativas, llamadas “limpias”, que se realizan frotando todo el cuerpo del afectado con ramas de albahaca o flores blancas. Se realizan en cuevas, o en lugares considerados sagrados y poderosos, para que el efecto sea más fuerte. De hecho, estas curaciones se realizan también en la casa, pero asumen una fuerza mayor en el caso de la cueva y pueden poner remedio a enfermedades más dañinas. En los alrededores de Copoya hay una cuevita, que nombramos Nicho de las Flores, la cual, considerando la cantidad de ramas presentes, parece un lugar propenso para este tipo de curaciones, aunque es una práctica evidente en muchas otras cuevas, si no es que en todas.

¹⁷ En algunas descripciones de rituales se presentan todos; otras veces son dos. El único que siempre aparece es la culebra. Cabe asimismo recordar que en el español local se denomina “tigre” al jaguar. Para una descripción precisa del camino hasta el “dueño de la cueva” véase Venturoli, 2008.

El trabajo menos frecuente y más complejo es el relativo a peticiones de fertilidad y de prosperidad para un terreno específico o para toda la comunidad. Puede ser una ceremonia individual o colectiva, en tanto puede involucrar física o simbólicamente a un grupo de personas o a una comunidad entera. Son llevados a cabo por los curanderos y se relacionan más claramente con la tradición prehispánica. Evidencian la cueva como lugar de origen de los alimentos básicos, los cereales — así como en la mitología precolombina se le señala como lugar de nacimiento del maíz y del hombre— y confirman la idea de la cueva como sitio de donde procede el agua del pueblo. Todas estas riquezas son cuidadas por “el dueño”, una suerte de representante de “los antepasados”, “los zozques” o “los *mukakaya*”,¹⁸ que en alguna época vivieron en cuevas y que se fueron al llegar los españoles. “El dueño” encarna elementos positivos y negativos muy peligrosos si no se tiene la herramienta adecuada para enfrentarlo: los “secretos o misterios”; una serie de normas de comportamiento que hay que conocer para conducir el ritual hasta el final y para no arriesgar la vida en la cueva. El conocimiento del idioma zoque es elemento primario, porque al dueño hay que hablarle en esa lengua al hacerle la petición y cuando a la entrada de la cueva, fumando un puro, se le “pide el permiso” de proseguir. Comienza así el recorrido de un camino ritual que contempla etapas establecidas durante las cuales, también en este caso, hay que enfrentarse con “los guardianes”. El encuentro con estos seres se resuelve con ofrendas y oraciones, siempre en zoque, para solicitar permitan el paso. Las ofrendas se disponen en lugares establecidos — como lo que describimos antes— y consisten en veladoras blancas, cigarros, aguardiente, flores blancas, monedas,¹⁹ estoraque y triques. Superadas las etapas se llega al punto central de la cueva — puede ser “galería del altar” de la Hierbachunta, la cámara grande de la Cueva de la Chepa o la cámara final de Cueva de los Ramilletes—, donde ocurre el encuentro con “el dueño”. En este momento se realiza la petición con la ofrenda de mazorcas de maíz o el sacrificio de un animal,²⁰ cuya sangre se

¹⁸ El nombre *mukakaia* nos ha sido traducido con “hombres grandes” o “hombres negros” por dos diferentes informantes; realmente la traducción parece controvertida ya que en otras ocasiones de pláticas, durante el mismo Congreso, se escucharon traducciones muy diferentes. Lo que aquí nos interesa no es tanto la cuestión lingüística sino la interpretación y el uso de la gente del lugar, o sea que la sobrepongan a la palabra antepasados.

¹⁹ Las monedas son utilizadas también en otros rituales más sencillos en los cuales se reza como en una capilla, suplicando y rezando al “dueño”. La gente dice que es una limosna como la que se hace en la iglesia.

²⁰ A veces la mesa ritual comprende mazorcas de maíz y huesos animales.

82 | esparce en la cueva. Se tocan los tambores, se toma aguardiente y se come parte de la carne del animal sacrificado; el resto se deja como ofrenda.²¹

Otro ritual de fertilidad sobre el que hemos encontrado evidencias (aunque falta investigar) es probablemente llevado a cabo por un brujo y dirigido no a la tierra sino a una mujer. La preparación contempla la “fabricación” de muñecos de cera blanca que luego serán ofrendados a la imagen de la Virgen de Guadalupe pintada en la pared de la Cueva del Diablo. Los muñecos que hallamos eran de dos tipos: unos representaban hombres y otros mujeres con un niño amarrado con la cabeza apuntando hacia la vagina de la mujer; estaban empapados de esencias perfumadas y hierbas picadas —aún sin identificar— dentro de una vasija puesta debajo de la imagen, junto con veladoras blancas. Algunos informantes nos explicaron que este tipo de ritual puede ser negativo en caso que se utilice cera negra, pero que la cera blanca siempre simboliza prosperidad y buen auspicio. Además, la cercanía de la Virgen, la cual no avala energías negativas, evidencia la simbología de la pureza y de la fertilidad.

QUÉ SE DICE DE LAS CUEVAS

Los relatos sobre cuevas reflejan una visión dual, positiva y negativa, sobre ellas y las fuerzas que moran en su interior. En los comentarios la palabra cueva muy a menudo viene sustituida por la palabra cerro, “centro del cerro”, “boca del cerro”, así como el dueño de la cueva muchas veces es el “dueño del cerro”. La cueva, así como el cerro, ha sido la casa de los antepasados que ahora se han ido, dejando dentro un dueño capaz de dominar las energías subterráneas; figura ambivalente del bien y el mal, ser caprichoso que pretende ser cuidado por el hombre con ofrendas y oraciones para no ser dañino. El dueño, que siempre es el mismo que se presenta en cuevas diferentes, puede ser muy peligroso para quien no conoce los “misterios”. Cuando se le pide algo hay que pensarlo bien, sobre todo cuando se trata de maldades, porque “todo lo que uno pide lo concede”. Nadie que no conozca bien las reglas para enfrentar al dueño debe entrar en una cueva porque casi seguramente será comido y su grasa utilizada para hacer chicharrones; en el mejor de los casos, si corre con más suerte, quedará adentro como sirviente del dueño, sin posibilidad de salir. La figura del dueño a veces se sobrepone a la del diablo, en éste caso el “diálogo con el Sombrerón”, que se establece a través de la acción ritual, se transforma en un “compromiso con el

²¹ Para una descripción detallada de éste ritual, véase Venturoli, 2008.

diablo" en el cual el postulante acepta entregar su alma y su vida para obtener un periodo de riqueza y buena suerte.²²

Lo que es cierto es que la cueva no es un lugar humano, adecuado a la presencia del hombre, es sitio donde domina la esfera sobrenatural y los que la penetran saben que entran en un espacio donde las reglas no son las mismas de la vida cotidiana. Por ello, el conocimiento de "los misterios" es definitivamente imprescindible.

La cueva, en palabras de los especialistas, se vincula con la oscuridad, el frío, lo húmedo y la vida nocturna. En la base de esta simbología subyace la concepción prehispánica de la cueva como "correspondiente al complejo de los seres húmedos, fríos, oscuros, nocturnos" (López Austin, *op. cit.*: 161), que vincula este complejo a la reproducción. Este complejo hoy en día adquiere también la visión cristiana del mundo subterráneo y oscuro como espacio de las fuerzas del mal. De ambas tradiciones deriva la moderna ambivalencia y ambigüedad del conjunto cueva-cerro.

También en los cuentos y en las palabras de la gente común, la cueva se vincula, por un lado, con elementos que se relacionan con la esfera de la fertilidad y de la femineidad: muchos relatos aluden a mujeres que viven en ellas como parejas del dueño, de mujeres blancas y muy lindas que salen de ellas en ciertas noches, o de llanto de bebés procedente de la cueva.²³ Por otro lado deviene símbolo de la avidez humana que, para conseguir riquezas inmediatas, se deja atrapar por fuerzas negras, diabólicas.

De hecho, según la creencia, algunas enfermedades tienen origen en la cueva o en las energías que proceden de ella. Las más frecuentes son el "espanto" y el "mal de aire", que se dan no sólo adentro de la cueva sino también cuando las fuerzas negativas allá producidas durante un ritual de "magia negra" se mueven en la comunidad a través de un "viento recio".²⁴ Además del viento la cueva influye en otros agentes climáticos, de hecho una señal de que algo está pasando adentro es el cambio de clima afuera. Si se está llevando a cabo un ritual o alguien está intentando establecer el dialogo con el dueño seguro tendremos un nublarse del cielo, así como probablemente se escucharán cantos

²² Cuentan que si alguien hace el compromiso el diablo llega a su casa en un caballo blanco llevando el dinero. Después de unos años la persona morirá.

²³ "En el centro del gran cerro de riquezas se yergue el árbol que produce flores de distintos colores. En éste árbol están los niños que vendrán al mundo" (López Austin, *op. cit.*: 162).

²⁴ El "viento recio" es un elemento muy presente en todos los comentarios sobre cuevas, casi siempre desde la "boca del cerro" sale "viento recio".

84 | de gallos y sonidos de tambores. La esfera animal es también muy nombrada en los comentarios y cuentos sobre las cuevas, jaguar y culebra son los más frecuentes y más poderosos guardianes de la gruta, pero también se habla de gente que ha sido transformada en mulas o en ratones. Así como no hay que olvidar que muchas de las pinturas modernas encontradas en las paredes de las cuevas son sobre todo representaciones de animales que por supuesto poseen diferentes significados.

QUÉ ES UNA CUEVA

Si este breve viaje a través de los trabajos de campo y los “fragmentos” que paso a paso se han ido recolectando, ha logrado reconstruir un cuadro de los datos fundamentales sobre la ritualidad en cueva, estamos ahora en condiciones de trazar una línea de análisis para poder identificar lo que significa la palabra “cueva” en área zoque, el significado y la simbología que evoca esta palabra en la boca de estas poblaciones, y quizá gracias a este análisis poder aportar al debate sobre la identidad y la unidad cultural zoque.

Los datos etnográficos asumen significados diversos y más completos si los pensamos en el ámbito de un orden de tiempo más amplio; cosa que en este caso específico resulta posible y muy interesante al poder beneficiarnos directamente de datos arqueológicos y otros etnohistóricos, gracias a la existencia en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas,²⁵ de algunos documentos que dan fe de la frecuentación ritual en cuevas durante la Colonia.²⁶ En estos manuscritos encontramos datos²⁷ que se acercan mucho a los recogidos

²⁵ Al respecto resulta imprescindible la publicación de Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado*, en la cual son analizados casi todos los manuscritos que dan fe de ritualidad en cuevas, y también las comunicaciones personales con Víctor Manuel Esponda Jimeno y su transcripción del documento *Jiquipilas III. A. 1.*

²⁶ Hablamos de seis manuscritos de la época colonial. El primero, en orden cronológico, data de 1678 y el último de 1801. Corresponden a procesos del Tribunal de la Inquisición contra prácticas juzgadas idolátricas en relación con la doctrina católica, ocurridos en el área de etnia zoque del Chiapas (norte-oeste), en municipalidades todavía existentes, excepto uno que se refiere a un pueblo maya del Altiplano. Los imputados son acusados de “curanderismo, hechichería, brujería”, o sea prácticas rituales tradicionales que en la visión católica asumen el significado negativo de relación con el diablo.

²⁷ En particular hacemos referencia a la transcripción todavía inédita del documento “Jiquipilas, III. A. 1. III Asuntos Indígenas, A, 1 1685, “Autos contra Antonio de Ovando indio del pueblo de las Xiquipilas. Nicola de Santiago mulato libre vecino de él y Roque Martín, indio de Tuxtla. Por hechiceros, brujos, nagualistas y supersticiosos”, hecha por Esponda Jimeno.

en los meses de campo, considerando también los datos arqueológicos,²⁸ resulta interesante la posibilidad de esbozar una línea de modificación de algunos símbolos rituales principales después o a través de la evangelización católica (Cf. Venturoli, 2003b).

Ya hemos visto que la idea de la cueva como lugar de origen de riquezas y de fertilidad es algo que se mantiene hasta nuestros días, y como en la consideración hacia el agua que gotea desde las concreciones se conserva la concepción de un agua virgen vinculada a los niños, que hoy en día se utiliza para su cura. Del mismo modo los niños parecen seres que gobiernan la esfera del inframundo: de niños son los entierros, posiblemente sacrificiales, encontrados en las cuevas arqueológicas (Cueva del Lazo), de hecho ellos hoy son considerados fríos así como las crónicas nos cuentan de la época precolombina, así como fría es la cueva y fría es el agua de la cueva que se utiliza para curarlos. Entre los manuscritos del Archivo citado, el de *Jiquipilas* nos habla del entrenamiento de niños por parte de un curandero para que aprendan a “dialogar con el dueño de la cueva”, y nos cuenta de “muchachos difuntos [llevados] dentro de dicho cerro por presente para el diablo” (Aramoni, *op. cit.*; Esponda Jimeno, ms.: 32).

La sangre también mantiene su carácter de símbolo a través del tiempo: utilizada como ofrenda para las divinidades del Inframundo en la época prehispánica, en las cuevas de la selva se corrobora la presencia de instrumentos para el autosacrificio (Cueva de la Media Luna, Cueva del Lazo); en la época colonial aparece en los documentos como elemento primario para relacionarse con “el diablo” que está en la cueva, si bien en el tránsito evangelizador adquiere sólo sentidos negativos y deviene símbolo del mal y la condenación.²⁹ Hoy en día parece haber recuperado algo de lo que era el sentido prehispánico y sigue siendo utilizada en rituales positivos para la fertilidad y la prosperidad.

El mundo animal es otra esfera cuya continuidad simbólica se mantiene, sobre todo en animales como el jaguar y la culebra que desde los hallazgos arqueológicos de figuritas de jaguar³⁰ y huesos animales llegan hasta nosotros a través de las

²⁸ Nos referimos a datos que proceden de recorridos en cuevas arqueológicas en la selva El Ocote y de comunicaciones personales con Davide Domenici. Véase también Domenici, 2002a, 2002b, 2003.

²⁹ El documento de *Jiquipilas* lista “calderas de cobre” llenas de sangre, “un caldero con sangre de cristianos”, una “olla de fierro que dijo ser del tamaño de una tercia en cuadro y que estaba como hasta la mitad llena de sangre” (Esponda Jimeno, p. 28). Véase Aramoni, *op. cit.*

³⁰ Se trata de incensarios con facciones de jaguar (cuevas del Camino Infinito, del Sapo, del Lazo, en la Selva El Ocote), y de una cabeza de jaguar (cueva del Camino Infinito) (Domenici, comunicación personal).

86 pinturas en las paredes y la creencia en los “guardianes” presentes en el camino ritual hacia el “sombrerón”. Por su parte, los documentos coloniales hablan de trasmutaciones de curanderos en animales (“nagualismo”), y de animales que cuidan las cuevas³¹ (Aramoni *op. cit.*; Anzivino, en este volumen). La continuidad resulta evidente aunque los siglos y las varias influencias culturales³² hayan modificado ciertas creencias y sobre todo añadido nuevos símbolos y nuevos conceptos a la ideología prehispánica.

Entre los cambios y la continuidad la cueva permanece como símbolo sobrehumano pródigo pero también peligroso, que evoca en la mentalidad y en el “sentido común” zoque una serie de significados y toda una esfera ritual vinculada al mejoramiento de la vida cotidiana, aunque a veces a través de energías negativas. El conjunto cerro-cueva se evidencia como elemento de continuidad y de identificación de la cultura zoque; lugar donde la memoria parece inscribirse y la tradición actualizarse (Venturoli, 2003a). Los “fragmentos” que construyen nuestro cuadro se antojan incluso más evocativos con el aporte de otros datos que los contextualizan, los aclaran y al mismo tiempo amplían la polifonía de nuestro texto. Un texto que nos parece puede evocar un momento preciso pero significativo de la cultura zoque.

Regresando al debate inicial sobre la unidad de la identidad cultural zoque nos parece que también el análisis de un elemento tan específico, como la ritualidad en las cuevas, puede aportar luz sobre la cuestión. En el caso examinado se puede detectar una evidente unidad de base en la ideología que subyace en los rituales, aunque formada por diferentes tradiciones y manejada en diferentes maneras: en las comunidades la palabra cueva evoca siempre la misma esfera de significados y se reanuda con los mismos elementos de continuidad. En este sentido el conjunto cueva-cerro resulta un elemento de unidad entre la cultura zoque, aún más evidente gracias a una investigación que nos ha conducido por diferentes pueblos. Si hubiera que buscarla, la unidad de la identidad cultural zoque probablemente no se debe buscar en complejos culturales que se puedan sobreponer, sino en la presencia, en el interior de dichos complejos, de algunos elementos comunes, como parece ser el concepto de cueva.

³¹ “... En figura de su nagual que lleva declarado ha visto a dicho Santiago en el monte unas veces en figura de culebra, otras de burro, otras de puerco, otras de toro [...]” ... “Y luego lo cogió este declarante y se abrazó con dicho animal y que al punto se sintió que lo levantaba en peso volando y lo llevaba el tal padrino por el aire [...]” (Esponda Jimeno, *op. cit.*: 16, 34). Véase sobre todo Aramoni, *op. cit.*

³² Influencias que ahora comprenden también la de la cultura africana-caribeña, sobre todo en los rituales llevados a cabo por los brujos (véase Venturoli, 2004b). Que tum seni sum ademeditil veri

La fragmentación de la cultura zoque, como probablemente la de cualquier cultura, es quizás inevitable, pero en este caso la palabra fragmentación debe leerse en el sentido de multiplicidad: multiplicidad de influencias, multiplicidad de voces, multiplicidad de interpretaciones y lecturas ancladas en una base común. Lo que nos interesa en el análisis antropológico no es tanto descubrir cuáles son los fragmentos de las estructuras sociales y culturales que todavía se mantienen, desde la época prehispánica, con el fin de definirlos como “verdaderamente zoques”, sino documentar, analizar y comprender cómo las comunidades zoques modernas manejan, cambian y definen antiguas y nuevas tradiciones incorporándolas en el complejo de su cultura. Aunque evidenciando la continuidad de los elementos indígenas, hay que considerar la identidad zoque a partir de esta multiplicidad que se produce en un proceso temporal. En este sentido la definición de identidad no se produce a partir de la etnicidad, sino de un conjunto de varias etnicidades que formulan una nueva identidad a través de un proceso interactivo entre dos o más tradiciones culturales que siempre van modificándose en el tiempo.



Foro1. Cueva de la Hierbachunta

ARAMONI CALDERÓN, Dolores

1992 *Los refugios de lo sagrado*. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Archivo Histórico Diocesano,

1983 *Boletín* Núm. 5, Junio, San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Editorial Tiempo.

A.A. V.V.

1986 *Primera Reunión de investigadores del área zoque, memorias*. Tecpatán: Centro de Estudios Indígenas.

BÁEZ-JORGE, Félix

1983 "La cosmovisión de los zoques de Chiapas", *Antropología e historia de los mixe-zoque y mayas* (homenaje a Frans Blom). Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee (curadores). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Brigham Young University, pp. 383-412.

BELL, Catherine

1992 *Ritual Theory Ritual Practice*. New York & Oxford: Oxford University Press.

DOMENICI, Davide

2002a *Gli Zoque del Chiapas. Archeologia, storia e antropología di una millenaria tradizione culturale mesoamericana*. Bologna: Società Editrice Esculapio.

2002b "La prehistoria de Norte Ipstek. La Selva El Ocote como milenario paisaje sagrado de los zoques de Chiapas", *Il sacro e il paesaggio nell'America indigena: Richerche archeologiche e antropologiche dell'Università di Bologna in America Latina*. Laura Laurencich Minelli (coord). Bologna: Dipartimento di Paleografia e Medievistica, Università di Bologna, pp. 43-51.

2003 "Ritos hipogeos en la Selva El Ocote (Chiapas, México): un intento de interpretación", *Il sacro e il Paesaggio nell'America Indigena*. Atti del Colloquio Internazionale, Davide Domenici, Carolina Orsini, Sofia Venturoli (curatori). Bologna: CLUEB.

DOMENICI, Davide, Carolina ORSINI y Sofía VENTUROLI (curatori)

2003 *Il sacro e il Paesaggio nell'America Indigena*. Atti del Colloquio Internazionale. Bologna: CLUEB.

ESPONDA JIMENO, Víctor Manuel

ms. Transcripción del manuscrito Jiquipilas, III. A. 1. III Asuntos Indígenas, A, 1 1685, "Autos contra Antonio de Ovando indio del pueblo de las Xiquipilas. Nicola de Santiago mulato libre vecino de el y Roque Martín indio de Tuxtla. Por hechiceros, brujos, nagualistas y supersticiosos".

BRODA, Johanna, Stanislaw IWANISZEWSKI y Lucrecia MAUPOMÉ (eds.)

1991 *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

CORDRY, Donald B. y Dorothy M. CORDRY

1988 *Trajés y tejidos de los indios zoques de Chiapas México*. México: Gobierno del Estado de Chiapas, Miguel Angel Porrúa,.

FOSTER, George

1944 "Nagualism in México and Guatemala", *Acta Americana*, 2: 85-103. México.

GEERTZ, Clifford

1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

HEYDEN, Doris

1976 "Caves, Gods, and Myths: World-View and Planning in Teotihuacan", *Mesoamerican Sites and World-Views*. Elizabeth P. Benson (ed.). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collections, pp. 1-35.

HOLLAND, Willam R.

1961 "El tonalismo y el nagualismo entre los Tzotziles", *Estudios de Cultura Maya*, I: 167-181. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.

LEE, Thomas A.

1985 "Cuevas secas del Río La Venta, Chiapas, Informe Preliminar", *Revista de la UNACH*, 1: 30-42. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1973 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

NAVARRETE, Carlos

1968 "La relación de Ocozacoautla, Chiapas", *Tlalocan*, V (4): 368-373. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

1983 "Fuentes para la historia colonial de los zoques", *Anales de Antropología*, VII: 207-246. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

NASH, June

1970 *In the Eyes of Ancestors. Belief and Behaviour in a Maya Community*. New Haven and London: Yale University Press.

THOMAS, Norman D.

1974 *Envidia, brujería y organización ceremonial*. México: Secretaria de Educación Publica.

TYLER, Stephen A.

1986 "L'etnografía post-moderna: dal documento dell'occulto al documento occulto", [2000] *Scrivere le Culture, Poetiche e politiche in etnografia*. James Clifford e George E. Marcus (editores). Roma: Meltemi Editori, pp. 175-197.

- 90 | VELASCO TORO, José M.
- 1978 "Fuentes para la historia colonial de los zoques de Chiapas", *Anuario Antropológico*, 4: 721-733, Jalapa: Facultad de Antropología, Unidad Docente Interdisciplinaria de Humanidades.
- 1992 "Territorialidad e identidad histórica en los zoques de Chiapas", *Antropología Mesoamericana, Homenaje a Alfonso Villa Rojas*. Víctor Manuel Esponda, Sophia Pincemin y Mauricio Rosas (eds.). Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, pp. 253-288.
- VENTUROLI, Sofia
- 2002 "Paisaje sagrado y tradición oral", *Il sacro e il paesaggio nell'America indigena: Ricerche archeologiche e antropologiche dell'Università di Bologna in America Latina*. Laura Laurencich Minelli (coord). Bologna: Dipartimento di Paleografia e Medievistica, Università di Bologna, pp. 27-33.
- 2003a "La cueva de la Hierbachunta como territorio étnico de los zoques", *Thule: Actas del XXV Congreso Internacional de Americanistica*. Perugia: Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano", en prensa.
- 2003b "Ritualidad en cueva en el área zoque de Chiapas. El caso de la Hierbachunta", *Anuario de la UNICACH*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, en prensa.
- 2004a "El dialogo con el "dueño" de la cueva", *Thule: Actas del XXVI Congreso Internacional de Americanistas*. Perugia: Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano", en prensa.
- 2004b "Curanderos, espiritistas y gente común en el umbral de la cueva", ponencia presentada en la III Reunión de Investigadores de Área Zoque, Tuxtla Gutiérrez: 27-1 septiembre, octubre 2004.
- 2008 "Todo lo que uno pide lo concede. La petición ritual en cueva", *Antropología, historia y poder regional en el occidente chiapaneco y frontera con Oaxaca*, Thomas Lee Whiting, Víctor Manuel Esponda Jimeno, Davide Domenici y Carlos Uriel (coords). Tuxtla Gutiérrez-San Cristóbal de las Casas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- VILLA ROJAS, Alfonso
- 1973 "Notas sobre los zoques de Chiapas, México", *América Indígena*, XXXIII (4): 1031-1069. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- VOGT, Evon Z.
- 1976 "Some aspects of the Sacred Geography on Highland Chiapas", *Mesoamerican Site and World-Views*: 119-141, Elizabeth P. Benson (editor). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.

WONDERLY, William

91

- 1946 "Textos en zoque sobre el concepto del anual", *Tlalocan*, II (2): 97-105. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- 1947 "Textos folklóricos en zoque. Tradiciones acerca de alrededores de Copainalá, Chiapas", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 9: 135-163. México: Sociedad Mexicana de Antropología.

El carnaval zoque de Ocozocoautla, Chiapas: reflexiones sobre algunos datos

Manuela Loi
Università di Bologna

Objeto de este escrito será la presentación de una serie de datos recolectados en el municipio de Ocozocoautla de Espinoza, Chiapas, en el ámbito de una investigación etnográfica desarrollada en el marco general del “Proyecto Arqueológico Río La Venta”.¹ La investigación etnográfica se efectuó en dos temporadas de campo, enfocándose principalmente en el carnaval zoque.² Se tratará, a lo largo del escrito, de reflexionar sobre algunas problemáticas relacionadas con la fiesta y sus actores, tal como la difícil cuestión de la identidad étnica y los mecanismos comunitarios que se ponen en marcha durante el carnaval; la relación del *cohuiná* con la Iglesia oficial y la comparación con el carnaval de tipo europeo. El asunto aquí tratado no es totalmente nuevo: se han publicado ya artículos al respecto, que destacan la importancia del *cohuiná* en la organización de la fiesta. Pero si bien el tema ha sido abordado por algunos antropólogos, considero que no se ha logrado dar una definición concluyente, y los estudios siguen abiertos.

La organización del carnaval zoque se funda en una institución denominada *cohuiná* que se inscribe en el interior de un sistema más amplio conocido como sistema de cargos, común a toda el área mesoamericana. Para la región que aquí

¹ Auspiciado por la Universidad de Bologna (Italia), la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y la Asociación La Venta (Italia).

² La primera investigación de campo tuvo lugar en febrero/marzo 2003. Esta experiencia fue muy fructífera desde un punto de vista puramente etnográfico, ya que se pudieron recolectar numerosas informaciones y se pudo asistir a la mayoría de los rituales que componen la fiesta. La recopilación del dato etnográfico nos permitió, al año siguiente, dedicar mayor atención al análisis interpretativo, además de asistir a algunos momentos importantes que preceden a los festejos y que no pudimos ver en 2003. Además de la observación directa de la fiesta, la investigación incluyó entrevistas con los locales, cuya colaboración e interpretación de algunos hechos fue fundamental para tener una visión cabal de los acontecimientos.

94 | nos interesa mayormente, afirmamos que el *cohuiná* sigue activo en los municipios de Ocozocoautla, San Fernando y Tuxtla Gutiérrez.

El *cohuiná* es una agrupación de individuos unidos en torno al culto a un santo católico. Al mismo tiempo este término indica la casa donde se custodia la imagen y las personas que se encargan de guardarla. La casa es propiedad de los cargueros (como se denomina a los individuos que custodian la imagen), que frecuentemente son una pareja de esposos; aquí se coloca el altar del santo patrón, ricamente adornado durante los días de fiesta con todo tipo de flores. Se suele sahumar la habitación dedicada al santo con copal y encender velas y cirios. El cargo dura generalmente tres años, al terminar se entrega a quien lo solicite. Diremos, en términos muy generales, que *cohuiná* significa el lugar, la casa donde moran, se resguardan y festejan los santos de los barrios. También se denomina así al grupo de cargueros que organiza y coordina las actividades del culto y celebración a esos santos en algunos pueblos históricamente zoques.

Organizar el carnaval requiere de una labor constante, por eso los cargueros o principales se rodean de un grupo de colaboradores escogidos entre el grupo parental extenso, que incluye tanto consanguíneos como parientes rituales. Éstos participan en la organización con donaciones voluntarias y colaborando activamente en los diferentes quehaceres.

Un *cohuiná* se estructura de la siguiente manera: además de la pareja carguera, se compone de cuatro *mayactumó* o ayudantes —muy estrictos—, los cuales se encargan de pedir cooperación y reunir a dos *coponjayá* (ayudantes hombres) y a dos *coponyomó* (ayudantes mujeres) cada uno; un *yumí*, que atiende a la gente, recibe las limosnas y las entrega a los escribanos; estos últimos, un hombre y una mujer a menudo casados, las guardan en un cofre y en cambio le dan al *yumí* chocolate para los invitados. Papel muy importante tienen las cocineras, mujeres que se encargan de la comida, antes y durante los días de fiesta, y el caporal, quien atiende al personaje principal del *cohuiná* y cuida de la danza y los danzantes.

Existen seis *cohuinás* en el municipio, cada cual tiene un santo patrón, como se ha anticipado, y un personaje que le da el nombre: San Antonio Mahoma Cabeza de Cochi; San Bernabé el David, Santo Domingo el Caballo, Virgen de la Natividad Mahoma Cabeza de Cochi, Santa Martha el Tigre y San Miguel el Mono. Algunos estudiosos afirman que Santa Martha y San Miguel forman parte del mismo *cohuiná*, pero la mayoría de las personas que entrevisté los consideran distintos. Los datos expuestos a continuación se recolectaron, en su mayoría, en el *cohuiná* de San Antonio, tomado a manera de modelo ejemplar.

Por lo que atañe a la región de la Depresión Central, donde se ubica Ocozocoautla, hago referencia principalmente a los trabajos de Rivera Farfán y Aramoni, la cual se ocupó sobre todo del caso de Tuxtla Gutiérrez; los centros analizados por las investigadoras presentan algunas diferencias en su sistema ceremonial, pero pueden considerarse idénticos en sustancia y en sus funciones sociales.

Así, en la capital chiapaneca el *cohuiná* está estrictamente ligado a los principios del parentesco y de la herencia. Las imágenes se custodian en una ermita privada, propiedad del fundador y de su heredero, generalmente un hijo varón. Debido a la urbanización muchas *cohuinás* de Tuxtla desaparecieron o fueron trasladadas a otro barrio (Aramoni, 1998).

En Ocozocoautla los *cohuinás* se ocupan de la organización de la fiesta denominada carnaval. En este municipio podemos individuar algunos entre los rasgos que señala Aramoni, aunque de una manera menos visible y directa. Si en Tuxtla el santo y su culto se transmiten familiarmente, para el caso de Ocozocoautla utilizamos los términos familia y grupo parental en sus sentidos más amplios. Como ya lo puso en evidencia Rivera Farfán, y como lo comprobamos a lo largo de la experiencia de campo, los cargueros del *cohuiná* cuentan con el apoyo de muchos colaboradores entre los parientes, concepto que abarca no sólo a los vinculados por consanguinidad, sino sobre todo a los relacionados por: “se buscan a los que son más familia padrinos, madrinas, amigos”.

Los colaboradores aportan su ayuda sea desde una perspectiva económica, con donaciones voluntarias conforme a sus posibilidades, sea trabajando activamente en los numerosos quehaceres.

Los *cohuinás* de Ocozocoautla presentan algunas diferencias con los de Tuxtla Gutiérrez. De acuerdo con los estudios de Aramoni, en la capital el principio regulador de este sistema es la herencia: el cargo se pasa del padre al hijo, y se basa sobre un sistema de ermitas o capillas privadas; el principio fundamental es el parentesco. En el caso de Ocozocoautla la herencia no es un principio tan estricto; el cargo pasa a quien lo solicite, aunque se registran casos en que un padre lo entregó a un hijo;³ a este propósito, el parentesco juega un papel importante, aunque de una manera menos evidente que en Tuxtla. Como ya señalé, los individuos reunidos en un *cohuiná* no necesariamente son parientes consanguíneos; a menudo se trata de parientes rituales o amigos muy cercanos: nos encontramos frente a un tipo de parentela extensa. Principio fundamental en

³ Fue el caso, por ejemplo, de Rafael Galdámez Vázquez, quien recibió de su padre la imagen de San Antonio, pero ésta no puede considerarse una norma fija.

96 | ambos casos es la territorialidad, ya que el santo tiene que quedarse en su barrio de pertenencia. Esta peculiaridad, sugiere la antropóloga chiapaneca Aramoni, permite relacionar el actual sistema de cohuinás con el *calpul* o *vintec* prehispánico, cuyas características fueron bien aprovechadas por los frailes españoles en el momento de formar las congregaciones indias.

La misma antropóloga afirma que el *cohuiná* guarda una profunda relación con el culto a los ancestros. La estudiosa nos proporciona datos importantes en este sentido destacando, a través del análisis de documentos y vocabularios coloniales, que los *cohuiná* eran y siguen siendo los representantes de los antepasados, los que mantenían vivo su recuerdo en el pueblo “los *cowiná* como individuos eran no sólo los representantes de los ancestros sino sus rostros, sus máscaras, quienes los mantenían vivos en la memoria del pueblo, quienes los resucitaban y los sustituían cuando morían” (1998: 101). Por eso el parentesco sigue siendo un principio regulador fundamental, así como la residencia en el barrio (Aramoni, 1998, 2000).

Mucho se ha escrito acerca del *cohuiná* o ermitas de barrio, como se les llama en otras áreas de la provincia zoque, enriqueciendo la discusión alrededor de esta discusión tan compleja. Sería muy largo retomar semejante discusión ahora, ya que una síntesis demasiado reducida podría resultar superficial. Lo que quise hacer es, más bien, destacar los elementos más importantes que caracterizan a un *cohuiná*, para entender aquellos rasgos que resaltan en el contexto etnográfico que se describirá. Remito los lectores interesado a las obras de Dolores Aramoni (1992, 1995, 1998, 2000), Carolina Rivera (1990, 1991, 1998), José Velasco Toro (1992) y Miguel Lisbona (2004)⁴, para citar algunos.

La fiesta, denominada carnaval, presenta aspectos sincréticos y algunos elementos que podrían hacernos dudar sobre sus características de carnaval propiamente dicho, como se comentará más adelante.

Cuando hablamos de *cohuiná*, no podemos evitar referirnos a las cofradías, que mucha importancia tuvieron en el periodo colonial. Según lo que dice Rivera Farfán (1991) las cofradías de Ocozocoautla confluyeron en los *cohuinás*, las cuales siguen celebrando el carnaval desde el siglo xviii.

Las primeras cofradías se instauraron en Chiapas en el siglo xvi, y vivieron su auge en el siglo sucesivo. Al momento de su institución, el derecho canónico de aquella época las definía “una reunión de determinado numero de fieles para dedicarse

⁴ Desafortunadamente, este texto de Miguel Lisbona, *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas*, fue publicado después de la redacción de este artículo. Las interesantes propuestas del autor son muy sugerentes y se han retomado en la redacción de mi tesis de maestría en Antropología Social en la UNAM.

en común ejercicio de obras piadosas y de caridad... Las cofradías no pueden establecerse sin la competente autorización de los prelados en la diócesis en que están enclavadas...el establecimiento de las cofradías es un acto de jurisdicción episcopal, enteramente reservado al obispo, como el encargado del cuidado de las almas".⁵ La fundación de cofradías llevó a una reorganización religiosa, política y económica de los pueblos colonizados; éstos fueron agrupados en núcleos territoriales bajo la tutela de un santo patrono. La finalidad de una cofradía era la ayuda mutua entre sus miembros, patrocinar y mantener el culto al santo tutelar.

Los bienes de una cofradía se consideraban bienes eclesiásticos; las actividades eran financiadas con donaciones de sus miembros y a través de la venta de los bienes que ésta poseía, siempre y cuando lo permitiera la autoridad eclesiástica competente.

De acuerdo con Carolina Rivera, las cofradías seguirían siendo activas en Ocozocoautla, aunque perdiendo aquellos elementos que las caracterizaban en el siglo XVIII; según la autora las cofradías actualmente *"se concretan en una agrupación de viviendas, ubicadas en distintos barrios, en cuyos altares domésticos se resguarda la imagen de algún santo o virgen"* (Rivera, 1998:121). Más adelante asevera que *"cada cohuiná reconoce en estas cofradías una autoridad moral. Las imágenes de los cohuinás realizan diversas visitas a la cofradía como una forma de refrendar "respeto", pedir permiso y agradecimiento. Expresiones que son utilizadas para hacer explícita la relación y significado de las prácticas que conforman el culto"* (Rivera, op. cit.).

Según los datos de campo de 2004, las palabras de los informantes revelan cierta ambigüedad en el uso de los dos conceptos, a menudo utilizados como sinónimos, y frecuentemente se afirma que el *cohuiná* es una cofradía. En la actualidad, según las entrevistas, las cofradías no tienen la misma visibilidad que los *cohuinás*, al punto que tampoco los informantes saben por cierto de su existencia. Para algunos existen nominalmente pero no operan, para otros existen algunas que siguen operando, aunque admitan que son muy pocas. La diferencia con el *cohuiná* sería el hecho de que éste se ocupa de la celebración del carnaval, siempre según lo que dicen los informantes. Se nos presenta un cuadro poco nítido al respecto, que requiere un análisis mucho más complejo y largo. No nos detendremos aquí sobre ello, sólo se quiso dar noticia acerca de la situación actual de las cofradías en Ocozocoautla, para que se tenga una visión global de las temáticas que se plantean al estudiar este asunto.

Con ese mismo objetivo, facilitar una visión más amplia, se antoja oportuno trazar, a grandes rasgos, un breve cuadro del sistema de cargos en la literatura

⁵ Tanck Estrada, www.antropología.com

98 | etnográfica chiapaneca. Se ofrecerá un cuadro sintético al respecto, ya que se ha escrito mucho sobre este tipo de sistema ceremonial y, para evitar presentar un simple resumen de estudios previos, se destacará la interpretación más frecuente, y que se pudo aplicar a nuestro caso específico.

Como es de muchos sabido, el sistema de cargos consta de un número de puestos ocupados por varios miembros en una comunidad dada, según un orden jerárquico. Se trata de un sistema ceremonial religioso, pero, en algunos casos, a los individuos que ocupan un cargo en el sistema religioso le corresponde un puesto de prestigio en la comunidad; por eso a menudo se habla de sistema cívico-religioso. Una de las interpretaciones antropológicas más frecuentes al respecto es la que ve en esta práctica, un espacio donde los actores sociales definen sus límites étnicos y configuran el espacio social, además de ser una forma de regular las relaciones sociales. Como pone en relieve Cancian, el sistema religioso permite una clara definición de las fronteras de la comunidad india (Cancian, 1975). Análogamente, el *cohuiná* se ha interpretado como un espacio virtual donde los actores recrean su identidad étnica y preservan la cultura local. Participando en el sistema ceremonial, el individuo adquiere prestigio social en su comunidad.

A este propósito, se nos presenta la oportunidad para abrir una paréntesis sobre la tendencia común a considerar la cultura local como mera herencia del pasado prehispánico y a hablar de identidad étnica sin detenerse sobre su significado controvertido. En el caso zoque estos problemas fueron planteados por Lisbona Guillén (1995a, 1995b), el cual ha cuestionado el método utilizado por muchos investigadores del área, insistentemente focalizado en el mantenimiento de las prácticas tradicionales en oposición a la amenaza representada por la modernización. Tomando en cuenta las consideraciones de dicho investigador, podemos hacer algunas reflexiones al respecto.

Afirmar que a través del sistema religioso los actores fabrican un lugar simbólico en el que comparten valores comunes que forman parte de sus costumbres, y que se realice un sentimiento de pertenencia a un determinado grupo étnico, el zoque, no es equivocado. Lo que, en nuestra opinión puede ser cuestionado es el frecuente recurso a las supervivencias prehispánicas, que indudablemente forman parte del sistema de valores de los zoques contemporáneos, pero que no pueden ser considerados, hoy en día, únicos elementos de una cultura tan mezclada en la que se pueden reconocer rasgos de origen diferente. Trazar una línea de separación entre ellos, resultaría superado y, creemos, inútil, ya que las dos culturas se entrelazaron a tal punto que no se pueden escindir para aislar los que se consideran los elementos más "auténticos". Para que el discurso no

resulte demasiado abstracto, daremos algunos ejemplos que se refieren directamente a la experiencia de campo.

En el carnaval de Ocozocoautla encontramos personajes cuya origen puede fácilmente individualizarse: queda claro que el Mahoma es una importación del Viejo Mundo, ¿quién podría afirmar lo contrario?; queda asimismo claro que el tigre [jaguar] y el mono son personajes autóctonos. Sin embargo, actualmente, ambas categorías forman parte del mismo ámbito cultural. Lo que se define zoque es el resultado de este sincretismo: tanto el Mahoma como el tigre forman parte del patrimonio cultural de un zoque de Ocozocoautla. Claro que las que llamaríamos influencias exteriores no se hallan sencillamente yuxtapuestas a las prácticas autóctonas, si no que han estado modelándose y resignificándose conforme a los modelos culturales indígenas.

No obstante esta premisa, los protagonistas de la fiesta ostentan mayormente el vínculo con lo que es más visiblemente zoque, por ejemplo los personajes de los tigres y de los monos, indudablemente indígenas; los mismos actores prefieren utilizar la bandera de la herencia precolombina para rescatar un pasado largamente olvidado. En esta tendencia de revaloración del pasado tenemos que tomar en cuenta otro importante factor: la presencia de investigadores en el área, sean arqueólogos o antropólogos, desató un mecanismo de recuperación del pasado, sobre todo si se considera la relación que fue establecida entre los zoques y la cultura olmeca.

Se nos presentan algunos problemas identitarios; ¿qué es lo que significa ser zoque hoy, en un pueblo como Ocozocoautla? Definir un grupo étnico no es tarea fácil, y ya sabemos que no existe un modelo identitario al que referirse, y tampoco podemos hablar de una unidad étnica originaria que abarque a un grupo.

El concepto de etnia no es algo rígido e invariable, como planteaba la vieja antropología, y tampoco es algo de orden natural sino cultural. Compartir la misma historia, la misma lengua, la misma religión o el mismo territorio no es suficiente para que un grupo de individuos quede detenido, fijado, en una categoría artificial. Como lo evidencia muy oportunamente Lisbona Guillén, los zoques siempre han sido considerados una etnia en relación con aspectos de tipo festivo-religioso o residencial, sin que los autores se detuvieran a considerar qué se quiere entender con los conceptos de etnia e identidad étnica. El mismo Lisbona, en otro artículo, cuestiona algunos aspectos metodológicos que han caracterizado el acercamiento a los estudios zoques; los estudios sobre carnavales zoques, en la visión del autor, se fundan en tres elementos básicos que son: la búsqueda de pervivencias prehispánicas, la defensa de los valores tradicionales ante la amenaza

100 | de la modernización y la cuestión de la identidad. Ahora bien, estos elementos están incuestionablemente presentes; ¿quién duda que en las fiestas religiosas zoques puedan observarse elementos prehispánicos? Incluso no podemos negar que las prácticas festivo-religiosas tengan un valor identitario, más bien se han convertido en nuevo criterio definidor de identidad, sobre todo en un pueblo como Ocozocoautla, donde los elementos más visibles de la cultura zoque, como la lengua o la cultura material, han desaparecido casi por completo.

LA FIESTA

Antes de que la fiesta propiamente dicha empiece, los actores realizan una serie de preparativos que alimenta la trama de alianzas parentales y sociales. A partir del dos de noviembre los *cohuinás* buscan a los colaboradores, los músicos, los danzadores. Tradicionalmente se hacían rezos y danzas en el atrio de la iglesia.

De esta manera los actores se manifiestan confianza y respeto mutuo, que garantizan a los miembros un número de individuos que colaboren cuando sea necesario. Algunos días antes de la fiesta se llevan a cabo los preparativos materiales y algunas actividades colectivas que proyectan a los individuos en la dimensión comunitaria, por medio de intercambios simbólicos de dones. Momento comunitario es el ensayo de los bailes, en el que los *cohuinás* abren sus puertas para que se pueda asistir a la ejecución de los bailes. Para esta ocasión se preparan tamales de bola, acompañados por pan dulce y café. En el *cohuiná* de San Antonio se verifica una oposición entre adentro/afuera. Los que son “más familia” se reciben dentro de la casa; a quienes no forman parte del grupo se les atiende en el patio. Los espacios físicos, en este caso, simbolizan la cercanía entre los individuos involucrados.

Los principales del *cohuiná* reparten la comida entre sus colaboradores,⁶ los cuales devolverán el don a través del trabajo colectivo. Como lo develó Mauss (1950), se trata de respetar el principio: dar, recibir, devolver, para que se cumpla el “guión” que los actores interpretan. Éstos conocen muy bien las normas que codifican su comportamiento, y todos tienen que respetar estrictamente el papel que se le asigna, para que se realice el correcto cumplimiento de la fiesta: los protagonistas, interpretando el papel que les fue asignado, confirman el conocimiento y la comunión de las normas.

⁶ Para el caso específico del *cohuiná* de S. Antonio, fue cocinado y repartido el cochito, preparado en el horno dentro de una olla de barro llamada *cochita*.

En esta dimensión colectiva se insertan también la entrega de los trajes y el cambio de la ropa del santo, momentos que se concluyen con una comida comunitaria.

Entre estas actividades que preceden la fiesta, recordamos la que involucra únicamente a las mujeres del grupo: la preparación del *putzinú* y del *ponsokí*. El primero es un dulce de pepita y panela, el segundo dulce de masa al que se le da formas variadas. Las mujeres se agrupan en el patio, lugar que en este contexto se carga de nuevos significados por la acción femenina: de lugar familiar, doméstico, privado, a lugar comunitario y exclusivamente femenino.

Veamos ahora los datos relativos al calendario del carnaval; además de la descripción de los días de fiesta, se tratará de destacar como la comunidad obtiene de la fiesta la fuerza vital para reafirmar al grupo, puesto que se trata de un momento de agregación, y serán introducidos dos puntos, aunque de manera un poco general: uno, como se anticipó brevemente, interesa al empleo del término carnaval para designar una realidad que presenta algunos rasgos de diferenciación con el carnaval de tipo europeo; el otro atañe a la visión de la Iglesia católica respecto a la implicación de los santos en la fiesta.

Los días de festejos presentan peculiaridades diferentes, que confieren a cada uno su propia especificidad. La fiesta propiamente dicha empieza entre sábado y domingo, pero el viernes por la noche, en el parque central, se presenta a la reina del carnaval y se ejecutan bailes folclóricos y música. Este evento es algo reciente, diríamos, en términos quizás un poco sencillos, que no forman parte de la "tradición", introducido para llamar mayormente la atención sobre la fiesta, incluso afuera del pueblo; pero, como siempre ocurre con las modificaciones de la costumbre, se ha convertido en momento imprescindible de los festejos. La antropología moderna puso en relieve cómo la invención de la tradición se compone de una relación dialéctica entre tradición y modernización, privilegiando ahora una, ahora la otra. Por lo tanto, no podemos considerar la tradición como mera herencia del pasado o como algo que se repita igual a lo largo del tiempo.

En la noche entre sábado y domingo empieza el carnaval propiamente dicho. Los seis *cohuinás* llegan a sus ermitas de pertenencia para pedir permiso. El permiso no es algo que se pida verbalmente, sino a través de las notas del carrizo y el tambor. Cuando termina el *Alabado*, se lanzan algunos cohetes en el aire. La fiesta ya puede empezar.

El permiso se desarrolla únicamente a través de la música; tampoco se requiere la presencia de un sacerdote, cosa que podría parecer necesaria si pensamos que nos encontramos delante de una ermita dedicada a un santo católico. Pero

102 | analizando más verticalmente ese contexto, nos damos cuenta que en realidad todo eso tiene su coherencia.

La oscuridad se relaciona con el culto a los ancestros. Los antropólogos franceses Monod y Breton, en su trabajo sobre el carnaval de Bachajón, subrayan como “*le parcours nocturne, et en particulier le parcours onirique, met en contact un homme et des ancêtres infiniment éloignés ou des voisins tout à fait contemporains*” (Monod y Breton, 2002: 231).

La idea del contacto con los ancestros, como vimos, ya existe en la función del *cohuiná*, por lo tanto no es tan extraño que en el permiso se encuentre este mismo elemento. Eso nos explica por qué los músicos tocan delante de una ermita, lugar donde mora la deidad (aunque sea católica), y por qué no participan intermediarios, como un sacerdote que oficie una misa, o reconozca de alguna manera esta práctica.

En realidad, podemos considerar al músico como intermediario, que con sus instrumentos dialoga directamente con la deidad, esté ésta representada por los ancestros o por un santo “...el sonido musical expresa [...] a través de códigos sonoros la relación entre los hombres y la naturaleza; la música se encuentra en estrecha comunicación con las divinidades y los santos; con los ancestros y con los seres que están en el encanto” (Alonso Bolaños, 1997: 88).

Después del permiso, se regresa al *cohuiná*. Aquí todos se dedican a sus quehaceres: se trae a las cocineras con las casitas y se empieza a cocinar para el desayuno y el almuerzo, se distribuye chocolate y trago. En los siguientes días los hombres de las casitas recorren el pueblo para traer a los invitados al *cohuiná*, van acompañados por un grupo de mujeres denominadas *correlonas*, las cuales anotan en un papelito la hora, el nombre y la dirección de los invitados. Estos últimos hacen un pequeño pago, que más que un pago es una donación voluntaria para contribuir a los gastos del *cohuiná*. La comida juega un papel muy importante en los días de fiesta, por eso es fundamental la labor de las cocineras y sus ayudantes. Ellas trabajan incansablemente incluso los días antes del carnaval; se tiene que atender a los visitantes con comidas y bebidas. El plato principal es el caldo de res con verduras, el Miércoles de Ceniza se sirven huevos con tomate y frijoles con chipilín, ingrediente utilizado para la preparación de otros platos zoques. A la comida se le da un valor identitario, ya que estos platos se consideran “auténticamente zoques”. En este sentido podemos afirmar que la mediación de las mujeres es importante porque convierte la comida en alimento digno del ser humano, opuesto a lo crudo, que es el alimento del dios.

El domingo es el día del gran desfile, en el que participan todos los *cohuinás* con sus chores, máscaras tradicionales que representaban a los vaqueros y actualmente representan a toda clase de personajes. A manera de bufones callejeros, andan molestando a la gente con sus bromas y agitando sus cascabeles. Al final del desfile se premia el mejor grupo de chores, distinguidos en dos categorías: los chores tradicionales y los chores estilizados (con este adjetivo se definen a los que se visten con disfraz “más moderno”). Algunos informantes testimonian como la figura de los chores cambió en los últimos años, no sólo por lo que atañe a su vestuario, que se ha estilizado mucho; sobre todo por su manera de actuar: antes eran más delicados, hablaban bellamente, sacaban a las muchachas a bailar; respetaban su papel de bufones pero “de una manera más sana”, según declaró un informante de Ocozocoautla. Hoy son más groseros y albureros.

Terminando el desfile se regresa al *cohuiná*, donde se atiende a la gente con chocolate, dulces y comida. Es frecuente la costumbre de echarse confeti y talco entre sí; los jóvenes los arrojan con violencia, pero las personas maduras lo hacen delicadamente, echándolos en la cabeza y en el cuello, para desear buena suerte. Tradicionalmente se utilizaban cáscaras de huevo llenas de loción perfumada; actualmente ya no se hace, aunque las cáscaras perfumadas puedan encontrarse en algún lugar del mercado del pueblo.

Común a todos los días es que el *cohuiná* abre sus puertas a toda la comunidad.

El lunes la fiesta sigue, con bromas, risas, cubetas de agua. Los *cohuinás* se hacen visitas mutuas, que sirven para construir alianzas con los barrios vecinos, para manifestarse respeto recíproco. Las visitas reverenciales amplían las alianzas sociales del nivel grupal al nivel inter barrial.

Existe un fuerte vínculo entre el grupo parental y la territorialidad. Velasco Toro, hablando de la organización de los barrios alrededor de los santos y de las ermitas, afirma como estas últimas tienen un fuerte papel cohesionador para las relaciones parentales de las familias del barrio, y que a través de ellas “se establecían vínculos de pertenencia a la comunidad, afirmados mediante el recorrido que por el pueblo hacían las procesiones portadoras de santos del dominio público, visitando las ermitas” (Velasco Toro, 1992: 271). En esta óptica puede interpretarse el recorrido entre diferentes *cohuinás*, que proyecta el sentimiento de solidaridad hacia una dimensión que abarca a toda la comunidad.

El martes es uno de los días más importantes, ya que se representan los dos bailes del carnaval: el *Grande* y el del *Tigre*. El segundo parece ser el más antiguo, y sus raíces deberían buscarse en el tiempo prehispánico. Los bailes se ejecutan en tres parques: el de San Bernabé, el Central y el de San Antonio. Estos lugares se

104 | convierten, durante la fiesta, en espacios teatrales donde los actores interpretan sus mitos: el uno autóctono y el otro alóctono, pero asimilado por completo en el patrimonio cultural zoque. La delimitación del espacio es debida a la presencia física de los danzadores y a sus movimientos que crean tensiones espaciales entre ellos (Tambiah, 1985).

En el Baile *Grande* participan los cuatro *cohuinás* de San Antonio, San Bernabé, Virgen de la Natividad y Santo Domingo. El que encabeza todo es el *cohuiná* de San Antonio; preside el recorrido antes de las danzas, y va a saludar a los músicos, los cuales tienen que ser “meros maestros”. Los protagonistas del baile *Grande* son los dos mahomas, el Caballo y el David (David es interpretado por un niño, para destacar la diferencia de estatura con el gigante). El personaje de Mahoma se entiende como una extensión del gigante Goliat; el baile representa la lucha bíblica entre el joven David y el filisteo Goliat. Consta de diferentes cuadros escenográficos, cada cual con un son característico; el momento culminante es la lucha entre Mahoma/Goliat y David, y la de los mismos *gigantes* con el Caballo. Ambas luchas se concluyen con la derrota de los *mahomas*, que se entiende como el triunfo del *Bien* sobre el *Mal*.

Los protagonistas del baile del *Tigre* son los dos *cohuinás* de Santa Martha y San Miguel, cuyos personajes son tigres y monos. Este baile se compone de menos escenas que el *Baile Grande*, e incluso los pasos son más sencillos. Tigres y monos se enfrentan jugando hasta que estos últimos abusan sexualmente de los primeros; en este punto un personaje llamado cazador dispara con su escopeta, provocando espanto en los monitos, que recuperan sus fuerzas al ser rameados con hojas de albahaca.

Esta danza, como se apuntó antes, se considera “auténticamente” zoque, herencia de los antepasados. Pero es improbable que el baile haya llegado hasta nuestros días sin conocer variaciones, sobre todo desde un punto de vista formal.⁷ Tenemos que considerar incluso las variaciones debidas a la diferente manera de bailar de los danzantes y la transmisión de los pasos, que a lo largo del tiempo aportan variaciones imperceptibles. De todas maneras la comunidad lo exhibe como una bandera de continuidad con el pasado ancestral. Pero no es importante determinar si se han verificado variaciones, si no determinar qué tipo de significado asume hoy en día para las relaciones comunitarias. Parece obvio que el *Baile del Tigre* debe leerse de una manera diferente, porque así lo recibe la

⁷ Por ejemplo, el informante Antonio Brindis afirma haber introducido algunas variaciones coreográficas, como la disposición en dos filas y el personaje del cazador.

comunidad. Algunos estudios lo relacionan con el antiguo calendario agrícola y con la llegada de las lluvias; estaría vinculado con los cultos a la fertilidad. Escriben Báez Jorge y Lomán Amorós:

“...en la primera serie [cultos prehispánicos] encontramos todavía aspectos fragmentarios de lo que debió ser antiguamente el centro de atención para los zoques: la propiciación de la fertilidad... No nos atrevemos a situar definitivamente el *Kan ece* [baile del tigre] dentro de la misma orientación funcional... en vista de que los datos que tenemos los consideramos escasos” (Báez-Jorge y Loman Amorós, 1978: 778-779).

Rivera Farfán y Lee Whiting afirman algo similar por lo que atañe al carnaval zoque de San Fernando, aunque de manera más explícita: “...el tigre y el mono están asociados a la fertilidad y prosperidad de la tierra, siendo ésta el lugar donde se desarrollan las actividades cotidianas del hombre, además que le proporciona todo lo que necesita para vivir” (1991: 145).

Esta interpretación se conecta con una serie de esculturas muy dañadas pero que dan la impresión de representar una cópula entre un tigre y un mono, considerada como una unión originaria de etnogénesis (Rivera Farfán y Lee, *op. cit.*: 143). Como subrayan Monod y Breton, en relación al carnaval de Bachajón, el tema de la unión sexual remite al vínculo con la ancestralidad de la comunidad (Monod, Breton, *op. cit.*). Creemos que lo mismo pueda afirmarse en lo que respecta a los personajes de tigres y monos, figuras que remiten fuertemente a un pasado mítico con el que la mayoría de los individuos se identifica.

El ritual de la danza formaba parte de las fiestas para la cosecha, en las que se inscribían las actividades del calendario ritual (Rivera Farfán y Lee, *op. cit.*: 145). Hoy en día no puede leerse de esta misma manera; se tienen que encontrar nuevos significados.

No se trata de un mero momento lúdico, de diversión. Lo que los bailes expresan es mucho más. A través de la gestualidad, de la música, de los pasos, se expresa una narración no verbal. En la representación se reflejan rasgos de la cosmovisión de la comunidad (Turner, 1986); esto nos permitiría entender qué papel juegan las danzas en el interior del carnaval, analizando la gestualidad de los danzantes e interpretándolas como si fueran un texto que nos comunica algo explicitando los signos inscritos en sus movimientos. El martes se convierte en un rito colectivo, donde participan los que actúan y los que asisten; música, pasos, gestos expresan situaciones en las que la comunidad se reconoce, se refleja, se reafirma. Se alejan del tiempo de la realidad para acercarse al

106 | tiempo mítico; la comunidad participa y asiste a una cosmogonía doble: la una “importada” y la otra “ancestral”, pero que no se oponen; forman parte de una visión que surge de la convivencia de dos diferentes sistemas de valores. Los individuos, participando en el rito colectivo, reproducen los textos de su propia cultura, reconociéndose en esto y reproduciendo, año tras año, un momento de renovación social.

Llegamos al miércoles. Como dijimos antes, hay una variación en la comida, ya que estamos en Cuaresma y no se puede comer carne. Pero el Miércoles de Ceniza es importante no por la diversidad en el almuerzo, sino por el baño de *zapoyol* (semilla del mamey). El *zapoyol* se mezcla con loción, limones y agua; con esta solución se baña la cabeza a los miembros del *cohuiná*, empezando por los principales. Este ritual serviría para purificarse, para destacar el pasaje desde un periodo dedicado al cuerpo, hasta un periodo dedicado al espíritu y a la reflexión. Es un ritual de origen zoque, practicado originalmente para los matrimonios, para señalar el ingreso a una nueva vida.

Como se ve, los días que acabamos de describir presentan una rígida secuencialidad; las secuencias de un acto ritual no sirven únicamente para destacar sus fases. La lógica de las secuencias obligatorias de un ritual se puede entender totalmente si nos damos cuenta de que éstas son una envoltura exterior de las acciones sociales y se comprenden sólo a través de su relación con los presupuestos cosmológicos y a las normas de interacción social entre los actores.

En este punto podemos sintéticamente plantear el asunto de las relaciones entre la Iglesia y los cohuinás, y por eso nos basaremos esencialmente en lo que es el punto de vista del párroco de Ocozocoautla. A pesar del fuerte papel que juegan los santos y la fiesta en que se les celebra, el *cohuiná* es independiente de la Iglesia. Es un tipo de culto que dicha institución no reconoce como oficial, pero sí lo admite por formar parte de la tradición local, aunque reprobando sus implicaciones más mundanas y el abuso en el consumo de alcohol. El párroco afirma que si le quitaran todo lo que es alcoholismo, desorden, falta de respeto a las personas, sería el primero en apoyar a los cohuinás; en su opinión, la implicación de los santos en el carnaval es una profanación del culto religioso. Este punto de vista es común a muchos pueblos donde se sigue practicando el sistema de cargos, como lo relevan también Báez Jorge, Monod y Breton o Alonso Bolaños, entre otros. El culto a los santos sería algo que no puede conciliarse con el culto oficial, por lo menos en la visión de los representantes de este último. El párroco desea una purificación y una catequesis de los cohuinás. Los protagonistas del culto “independiente”, sin embargo, no creen hacer algo profano u opuesto al catolicismo; el tipo de re-

ligiosidad de los cohuinás es tan personal y tan fuerte que, a nivel de implicación comunitaria, la parroquia no sabe y no puede administrar según sus dictámenes.

Sabemos que el carnaval tiene sus orígenes en la Europa de la Edad Media. Su característica principal es la de desconocer cualquier norma social y derribar el orden (Bachtin, 1968). A este propósito nos detendremos un poco más sobre las características del carnaval, para destacar algunas diferencias sustanciales entre el carnaval occidental y el mesoamericano. Se tratará de construir un discurso paralelo, intentando ver si existe una identidad de contenido.

Un rasgo común a ambas fiestas es la coincidencia de fechas, de acuerdo con el calendario católico, en el ciclo febrero/marzo. El carnaval occidental es, por definición, el tiempo donde la carne está permitida, preludio a la Cuaresma y sus ayunos. Como afirma Caro Baroja, el carnaval no existiría sin el contrapeso de la Cuaresma; el carnaval enfatizó los que se podrían llamar los valores paganos de la vida, en contraposición con los valores cristianos, propios del siguiente periodo de contrición (Caro Baroja, 1979). Presenta un carácter universal, es la fiesta que todo destruye y todo renueva, donde se produce un contacto familiar entre los individuos; el carnaval se convierte en momento de desahogo colectivo, que aleja a los individuos de sus papeles cotidianos y simultáneamente prepara para el periodo de penitencia y reflexión. Participar en la confusión colectiva, sin normas, presupone, de todas maneras, la comunión de esta norma: quienes participan saben que forma parte del juego y si quieren participar en éste, deben de estar dispuestos anular cualquier distancia social. Los cinco días de fiesta representan un *no-lugar* en el que las relaciones sociales son indiferenciadas, igualitarias, directas; un momento liminal parecido a la *communitas* de la que habla Turner (1966).

La fiesta del carnaval fue importada al Nuevo Mundo, pero el injerto que nació se desarrolló con peculiaridades propias del nuevo contexto, y que lo distinguen de alguna manera del carnaval europeo; no olvidemos que la fiesta ahonda sus raíces en un sustrato anterior a la llegada de los españoles. El encuentro entre las dos culturas produjo cambios conceptuales, que dieron vida a una nueva etapa cultural, como destaca Aguilar Penagos

Al producirse, entonces, un cambio fundamental en la valoración conceptual de lo antes conocido, se presenta, la mayoría de veces, una transformación acelerada de todo lo ordenado hasta esos momentos en lo social, lo político, lo económico, lo religioso, etc., transformación que lleva hacia un nuevo estatus cultural, el cual logra, ante otras cosas, situarse en un estrato superior de desarrollo, apreciándose en su conjunto una nueva concepción de la naturaleza y el pensamiento humano, representativa de la nueva etapa formativa de un pueblo (Aguilar Penagos, 1990).

El carnaval mesoamericano se conecta con ceremonias y fiestas prehispánicas relacionadas con la preparación de la milpa, la siembra, la cosecha, actividades acompañadas por rezos, abstinencias, ayunos, y otras prácticas rituales para propiciar la cosecha del maíz (Rivera Farfán y Lee, *op. cit.*). La misma autora expone en otro texto el proceso sincrético iniciado con la llegada de los frailes, los cuales, encontrándose con una serie de cultos que les resultaban “paganos”, los asimilaron al carnaval europeo, y cristianizándolos, se llegó a la fiesta denominada carnaval, como la conocemos hoy en día (Rivera Farfán, 1990). Como sugiere De Vos, existía un momento en el que la Iglesia permitía celebrar públicamente las fiestas ancestrales: el carnaval. Las prácticas más inocuas, que no podían relacionarse directamente con el Diablo, pero que no se integraba al nuevo culto oficial, fueron relegadas a los cinco días de carnaval (De Vos, 1997). De esta manera los autóctonos seguían celebrando algunas de sus ceremonias, aunque fueran las que se consideraban menos idólatricas.

Se viene delineando, por lo tanto, un perfil sobre la fiesta que resalta como el término carnaval, utilizado para el caso del Chiapas en general y de Ocozocoautla en particular, remite a una realidad diferente a la del carnaval europeo, sobre todo porque se basan en sustratos diferentes: el europeo nace en la Edad Media, como momento de vuelco social, en el que se anulan las jerarquías y las distancias entre individuos, que elabora un lenguaje simbólico, en que todo está permitido, opuesto a las ceremonias institucionales en las que se ostentan las diferencias entre los seres humanos; el chiapaneco surge como momento relacionado con las necesidades de una comunidad agrícola cuya sobrevivencia está estrictamente ligada al éxito de la siembra.

Existen, en Ocozocoautla, algunos momentos en los que dominan los elementos típicos del carnaval propiamente dicho. Se verificaría, por tanto, una ambivalencia: por un lado la pertenencia al mundo del desorden y del caos; por el otro la codificación de ritos y el respeto de normas establecidas. Podríamos hablar de una dimensión binaria: por un lado la calle, por el otro el *cohuiná* como espacio físico y simbólico.

En el *cohuiná* registramos una estructura que nos remite a normas y códigos que regulan las relaciones entre sus miembros y sus comportamientos, se presenta una secuencia ritual que destaca los varios momentos de la fiesta: permiso, visitas mutuas, danzas, baño ritual. La función de los carnavales chiapanecos es la de reproducir la sociedad, recrear una identidad étnica, entrar a una nueva era. A través de los cultos antiguos y nuevos, las danzas, la vida comunitaria, crea un espacio y un tiempo donde el grupo produce a sí mismo y a sus símbolos.

Para concluir, podemos afirmar que el tipo de vínculos que se establecen en el *cohuiná* reflejan las relaciones sociales entre los individuos, que a través de la organización ceremonial tratan de renovar la solidaridad social y tejer una red de alianzas, no sólo a nivel grupal, si no a nivel inter barrial, gracias a las visitas mutuas.

Una de las atribuciones del *cohuiná* es la de delimitar un espacio identitario donde los miembros del grupo pueden reconocerse como zoques; a través de la actuación de los ritos religiosos se rescata la pertenencia a un determinado grupo étnico.

En un municipio como Ocozocoautla es difícil encontrar algo que sea visiblemente zoque. Ya nadie habla el idioma ancestral, el antiguo vestuario desapareció por completo, la “zoqueanidad” (término empleado por Rivera Farfán) desapareció en lo que llamamos cultura material. Los únicos momentos en los cuales la población puede orgullosamente reivindicar sus orígenes son los que ofrece este tipo de sistema ceremonial, en el que los actores rituales comparten símbolos y valores que reconocen como parte de su propia cultura.

La cooperación tiene un valor cohesionador: se renuevan los vínculos con los miembros del grupo parental y se refuerza la solidaridad social. Desde este punto de vista tiene mucha importancia el principio de reciprocidad, que facilita las reacciones sociales y permite ampliar la red de alianzas: cuanto más se participa en los ritos y el cambio simbólico de dones, tanto más crecen las posibilidades para un individuo de tener aliados que colaboren cuando sea necesario, en el caso específico, cuando le toque a uno organizar la fiesta para el santo y el carnaval.

Los principios reguladores, además de desatar el mecanismo del que se acaba de hablar, delinean fronteras étnicas que permiten a los habitantes descubrir un pasado que se estaba paulatinamente olvidando, y que en estos últimos años se trata vigorosamente de rescatar. De esta manera, podemos afirmar que el *cohuiná* representa un nuevo criterio definidor de la identidad, que cohesiona y regula las normas de la vida comunitaria. Además, garantiza la circulación y la transformación de recursos y de energías: por un lado se gastan recursos económicos para la realización de la fiesta, y por otro lado estos mismos gastos se convierten en prestigio y respeto social.

Hablamos también de las relaciones con los ancestros; la continuidad con el pasado prehispánico fue destacada por muchos autores: no sólo es el *cohuiná* un lugar donde se preserva el diálogo con los antepasados, si no que muchas prácticas manifiestan este vínculo. El carnaval de Ocozocoautla se puede interpretar como un momento en que se recrea la comunidad, diríamos que se asiste a un renacimiento comunitario a través de la ritualidad.

AGUILAR PENAGOS, Mario

- 1990 *La celebración de nuestro juego. El carnaval chamula, un sincretismo religioso*, México: Gobierno del Estado de Chiapas, Miguel Ángel Porrúa.

ALONSO BOLAÑOS, Marina

- 1997 *El don de la música. La práctica musical en el sistema ceremonial religioso de los zoques. El caso de los costumbristas de Ocotepec, Chiapas*. México. Tesis de licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

ARAMONI, Dolores

- 1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México: CONACULTA.
- 1995 "Indios y cofradías. Los zoques de Tuxtla", *Anuario IEI* (V): 13-26.
- 1998 "La cohuiná zoque. Nuevos enfoques de análisis", *Cultura y etnicidad zoque, nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Dolores Aramoni; Thomas A. Lee Whiting; Miguel Lisbona Guillén (coords.). Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 97-102.
- 2000 "Guachibales y cohuiná: culto a los ancestros, devoción a los santos", *Anuario de estudios indígenas* VII: 347-361. San Cristóbal de las Casas: IEI-UNAM.

BACHTIN, Michail

- 1968 *Dostoevskij. Poética e stilistica*. Torino: Einaudi.

BÁEZ- JORGE, Felix y Fernando LOMÁN AMORÓS

- 1978 "Carnaval zoque de Ocotepec, Chiapas", *Anuario Antropológico* (4): 770-784, Jalapa Veracruz.

CARO BAROJA, Julio

- 1979 *El carnaval: análisis histórico cultural*. Madrid: Taurus.

CANCIAN, Frank

- 1975 *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán*. México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.

DE Vos, Jan

- 1997 *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*. México: INI-CIESAS.

LISBONA GUILLÉN, Miguel

- 1995a "Del indio a la identidad étnica. El caso de los zoques de Chiapas", *Anuario 1994 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*: 107-131. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.
- 1995b "La fiesta del carnaval en Ocotepec. Una discusión en torno a las transformaciones rituales y la identidad étnica", *Anuario 1994 del Centro de Estudios Superiores*

- de México y Centroamérica*: 194-217. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.
- 2004 *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas*. México: UNAM-PROIMMSE.
- MAUSS, Marcel
- 1950 *Essai sur le Don*. Paris: PUF.
- MONOD BECQUELIN, Aurore y Alain BRETON
- 2002 *La guerre rouge ou une politique Maya du sacré. Un carnaval tzeltal au Chiapas, Mexique*. Paris: CNRS.
- RIVERA FARFÁN, Carolina
- 1990 "Un carnaval zoque: San Fernando", *Memorias del encuentro de intelectuales Chiapas-Guatemala*: 53-57, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- 1991 "El carnaval de Ocozocoautla", *Revista del Consejo* (5): 27-32. Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- 1998 "La organización ceremonial en San Fernando y Ocozocoautla", *Cultura y etnicidad zoque, nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Dolores Aramoni, Thomas A. Lee Whiting; Miguel Lisbona Guillén (coords.). Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 117-128.
- RIVERA FARFÁN, Carolina y Thomas Lee WHITING
- 1991 "El carnaval de San Fernando, Chiapas: los motivos zoques de continuidad milenaria", *Anuario 1990 del Instituto Chiapaneco de Cultura*: 119-154, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura. Tuxtla Gutiérrez.
- TAMBLAH, Stanley
- 1985 *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*. Harvard University Press.
- TURNER, Victor
- 1966 *The Ritual Process. Structure and Antistructure*. Walter de Gruyter Inc.
- 1986 *The Anthropology of Performance*. Nueva York: Paj Publications.
- VELASCO TORO, José
- 1992 "Territorialidad e identidad históricas en los zoques de Chiapas", *Homenaje a Alfonso Villa Rojas*, V. M. Esponda, S. Pincemin Deliberos, M. Rosas Kifuri (coords.). Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 253-288.

MAYAS

Geografía de lo sagrado y poderes territoriales en una comunidad indígena de la Alcaldía Mayor de Chiapa a finales del siglo xviii

Piero Gorza
Università di Torino

INTRODUCCIÓN

Los procesos de construcción del territorio en comunidades indígenas y las prácticas jurisdiccionales que regulan y definen las geografías de la convivencia son el objeto del presente trabajo. Qué cosa es un espacio autóctono y cuánto en éste hayan jugado dinámicas de permanencia y ruptura no son preguntas que pueden darse por descontadas. En México, la antropología funcionalista y culturalista de los años sesenta ha subestimado tanto a la historia como a las transformaciones en acto, para enfocar su atención en los aspectos estáticos que relacionan el presente con las antiguas civilizaciones precoloniales. De forma análoga, los investigadores de inspiración marxista y las corrientes indigenistas han descuidado la otredad por deseos instrumentales de construir una presunta unidad de clase o una nación integrada, eludiendo la diversidad histórica de las culturas. Un discurso similar es también aceptable para las disciplinas históricas donde, por un lado, la lectura dicotómica y maniquea de la relación indígena-ladino ha ensombrecido la complejidad de las áreas de frontera o, por el otro, la atención por los espacios de mediación ha acabado descuidando el hecho cruento de la Conquista. Indudablemente, el silencio indígena no ha facilitado los procesos de análisis.

En este breve ensayo se intenta estudiar el presente para buscar analogías *a posteriori* en acontecimientos pasados y, por otro lado, se centra la atención en un documento de finales del siglo xviii para puntualizar estrategias de control del territorio. Oscilar entre la fuente oral, el documento de un pasado perdido y el análisis etnográfico presenta ventajas inmediatas: permite individualizar los tiempos de larga duración de los cambios sociales y la discontinuidad evenemencial de la acción

116 política en un determinado momento histórico. Si estas primeras operaciones abren interesantes perspectivas, parcialmente exploradas por los estudios etnohistóricos, en el presente trabajo se analiza, además, una fuente histórica como si fuera una página viva, es decir se examina un documento de archivo con los instrumentos propios de la antropología. Evidentemente el procedimiento es herético y transgresor, sin embargo puede ser útil para reubicar la discusión en la peculiaridad del mundo indígena, que ha vivido de manera contradictoria la transición histórica del despotismo del antiguo régimen al estado liberal. Si las sedes del debate político se contaban en las ciudades y en los ambientes aculturados, en el campo y en las Repúblicas de indios los fermentos del cambio tomaban tintes particulares y la producción de reglas generales y de leyes uniformantes se adecuaba a la complejidad de las relaciones interétnicas y a la constante necesidad de mediar entre formas de producción del saber profundamente distintas. Las fuentes son constituidas por la documentación recolectada durante el trabajo de campo en estos últimos años en Chiapas, los materiales de archivo, los documentos inéditos y las informaciones provenientes de la literatura secundaria histórica y antropológica, con particular referencia a los interesantes trabajos de Juan Pedro Viqueira y Dolores Aramoni Calderón.¹ Por un lado, los mitos de fundación, las memorias orales, los recorridos etnográficos, y por otro, las puntuales y obsesivas actas de un proceso de inquisición en contra de indios acusados del delito de hechicería evidencian dinámicas de mediación y conflicto entre poderes territoriales y marcan fronteras en relación con la diferente actitud indígena respecto a la tierra y al territorio. En este sentido, tierra y territorio se proponen como contextos distintos que remiten a la norma y a la práctica, a la ley y a las costumbres, a diferentes antropologías y proyectos condenados a interactuar en el interior de un mismo espacio.

ESPACIOS, TIEMPOS Y DOCUMENTO

Sobre idolatrías, año 1779. El documento se refiere a “diligencias practicadas en los pueblos de San Andrés y Chamula, por las denuncias de prácticas idolátricas en una cueva llamada Sacumchen”.²

¹ Viqueira, 1994 y 1995, y del mismo autor, su tesis doctoral: *Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales en la Alcaldía Mayor de Chiapas (1520-1720)*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1997. Además, Viqueira y Ruz, 1995; Aramoni Calderón, 1992.

² Este texto ya fue estudiado por Dolores Aramoni y por Andrés Aubry y se conserva en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas. Agradezco sobre todo a Dolores Aramoni por haberme permitido consultar la transcripción integral del proceso y por su libro, *Los refugios de lo sagrado*, referencia fundamental del presente ensayo.

Los pueblos mencionados se encontraban ubicados en el corazón de la vieja Alcaldía Mayor de Chiapas, en el partido llamado Coronas o Chinampas y luego en la Intendencia de Chiapas. Se trata de un área mencionada también como Montañas Chamulas, próxima a la antigua Ciudad Real, actual San Cristóbal de Las Casas. Puede ser importante describir este territorio, para podernos orientar en los acontecimientos que aquí relatamos. Éste se ubica en la vertiente nororiental de los altiplanos chiapanecos, en una región fría caracterizada por bosques de coníferas, suelos poco fértiles y a menudo calizos, sujetos a fenómenos de erosión y derrumbes. Antes de la Conquista, las tierras objeto del presente estudio estaban bajo el control de tres cacicazgos indígenas: Zinacantán, Pontehuitz y Chamula; en particular estos últimos cacicazgos se extendían desde las tierras altas hasta las tierras bajas de los valles de Jitotol y Huitiupán. San Andrés, asentamiento seguramente menor y muy probablemente disperso durante la época prehispánica, en el siglo xviii formaba parte de la Vicaría de Chamula y se ubicaba a lo largo de una de las vías de comunicación que conectaban Chiapas con Tabasco. Durante la Colonia, el partido de Coronas asume un papel particular por su cercanía a la sede política de la Alcaldía Mayor y se encuentra bajo el control de la orden de los dominicos; mientras el valle de Huitiupán, mucho más fértil, forma parte del área de influencia franciscana. La estratificación de diversas jurisdicciones creó las condiciones para constantes desplazamientos de la población indígena y periódicas redefiniciones de los mapas territoriales sobre los cuales actuaron los diferentes sujetos sociales y políticos (funcionarios de la Corona, encomenderos, dominicos, franciscanos y comunidades indígenas).

El año de 1778 parece una fecha significativa para el trabajo, pues se ubica, desde un punto de vista cronológico, a medio camino entre 1712, año de la gran rebelión indígena que involucró las etnias quelenes (tzotziles) y zendales (tzeltales), y las fechas de 1821 y 1824, que marcaron respectivamente la independencia de México y la anexión de Chiapas, a través de un plebiscito, a la nueva nación. Además, las últimas décadas del siglo xviii se caracterizan por conflictos, reformas y procesos de reconfiguración territorial que involucraron a toda la Nueva España y, en nuestro caso, a Chiapas. La creación de las Intendencias responde a las exigencias por parte del despotismo ilustrado español de centralizar, uniformar y racionalizar la administración de las tierras de ultramar.³ El mal gobierno se atribuía a la ineficacia de los gobernadores, alcaldes mayores, corregidores y tenientes. A estos funcionarios se les imputaba el régimen de

³ Samayoa Guevara, 1978: 20-21.

118 | corrupción y explotación impuesto a los súbditos americanos, y en particular, a los pueblos indígenas.

Con la creación de los intendentes en la Nueva España persiguiéronse varios fines. Por un lado, como en España uniformar el aparato estatal, mejorar la administración de las rentas reales y la gestión de la hacienda pública e impulsar las reformas administrativas –el fomento de la economía, de la cultura, etc.– y por otro, acabar con una antigua llaga de la administración americana, con los repartimientos, el comercio y las irregularidades fiscales de los corregidores y alcaldes mayores.⁴

Si las Intendencias se contraponían a las Alcaldías Mayores, funcionarios letrados de la Corona promovían proyectos de centralización del poder, a menudo en oposición con las élites locales. En el interior de la Alcaldía Mayor de Chiapa, el poder político se proponía como instancia de mediación entre actividades comerciales, control territorial y recaudación de los tributos, a través del conocido sistema de repartimientos de los bienes. En 1779, el obispo Polanco denunciaba las actividades lucrativas del alcalde mayor:

Nominadamente hace su interés en cacao, algodón, ganados caballares, mulares, toros, carnicerías (vendiendo en sus meses más cara la carne que otros obligados), cera, hierro, acero, piezas de nagua, sombreros, chamarros, petates, machetes, azadores, hachas, hilados de algodón, tejidos, teñidos, dulces y otras especies (...) este trato o comercio lo hace Hortiz Avilés en todos los frutos provinciales con exclusión de sus naturales, que por preceptos o respetos no tiene valor para tratar en ellos. ... la práctica de verles que no pueden (los indígenas) usar libremente de sus frutos comprándoselos al alcalde mayor libremente al precio que quiere volviéndoselos a vender en el precio que le parece, necesitenlos o no los necesiten: es mucha fuerza y por ella no llegan los indios a sacar alivios de sus faenas o trabajos y dejan el pueblo.⁵

Este monopolio de tipo político-económico terminó por crear conflictos con nuevos sectores emergentes, en particular con comerciantes hacendados que reclamaban menores vínculos y mayores libertades de movimiento y comercio. También las jerarquías eclesiásticas adoptaron posiciones muy críticas en relación con la Alcaldía Mayor. En este caso, el pleito tenía que ver también con el

⁴ Miranda, 1952: 191.

⁵ "Carta del obispo al Rey sobre la polémica con el alcalde mayor Cristóbal Ortiz de Avilés, 27 de marzo de 1779", AHDSC (Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal) ref.II.B.2, ff. 77-1102. Cfr. Carvalho, 1994: 159.

control de la caja de las cofradías y con los poderes jurisdiccionales en las áreas indígenas. Sabemos que la Iglesia tenía profundas divisiones internas, con dominicos y franciscanos compitiendo entre sí, y ambos amenazados por la creciente influencia de los seculares.

La importancia del período permite revisar algunas cuestiones inherentes a las dinámicas históricas, que han permitido la construcción del territorio indígena hasta el siglo XVIII y han establecido las bases para reflexionar acerca de las transformaciones geopolíticas que, a partir del Estado liberal decimonónico, han marcado las áreas indígenas hasta nuestros días. En este contexto, las actas de un proceso de inquisición permiten aclarar algo acerca de jurisdicciones, conflictos, y dinámicas de mediación entre las partes.

El 13 de mayo de 1778, Joseph Ordoñez y Aguiar, sacerdote de Chamula, envía al obispo Francisco Polanco una carta para recibir instrucciones acerca del comportamiento a seguir a propósito de una denuncia transmitida por uno de sus ayudantes en San Andrés. La denuncia concierne al descubrimiento de un adoratorio clandestino, encontrado en una cueva cercana al pueblo, denominada Sacumchen (*sacumch'en*: *sac*, blanco; *ch'en*, cueva). La instrucción del proceso contra los idólatras es confiada al cura dominico de Zinacantán, Tomás Luis de Roca, el cual se traslada a San Andrés y ordena al alcalde nativo de localizar y convocar a los sospechosos. Durante la inspección al adoratorio se recuperan velas, incienso y, debajo de una gran laja de piedra, huesos y cráneos que parecen recién sepultados. La causa de la investigación es la delación de un indio, Cristóbal Pérez Yacanchó. El proceso y los interrogatorios se desarrollan en el pueblo de Zinacantán. Once indígenas son encarcelados en diferentes conventos y condenados a confesarse, a escuchar sermones y a presenciar la misa mayor con un cirio en la mano por cuatro meses. Finalmente, el obispo ordena destruir con cargas explosivas el lugar del delito. Sin embargo, la ejecución de la sentencia será sólo parcial, debido a que las autoridades indígenas impedirán, con comportamientos pasivos, la devastación del espacio sagrado.

LOS ÍDOLOS, LOS LUGARES Y LOS NOMBRES

Las actas de un proceso de inquisición presentan algunos elementos de interés, en cuanto relatan las estrategias de dominación destinadas no sólo al control de los cuerpos y de los recursos naturales, si no también al control de las almas y del imaginario de los sometidos. Desde la Conquista, el objetivo de convertir la otredad prehispánica a los modelos del viejo continente se había traducido en

120 | una intervención de larga duración para modificar profundamente la vida y las costumbres indígenas: un plan que seguramente ha obligado a las partes en conflicto a oscilar entre el ejercicio de la fuerza y las mediaciones.⁶ La colonización del imaginario, o sea de aquella gramática del vivir alrededor de la cual se construye lo cotidiano, ha sido el fundamento de las estrategias de dominación. Esta práctica ha tratado de incidir sobre las relaciones espaciales interno-externo, sobre las sociales amigo-enemigo y sobre las temporales inherentes a la reelaboración de la memoria. Podemos hipotetizar que esta conducta coactiva de reorganización del pasado haya configurado las modalidades con las cuales se construye el poder y se le atribuye legitimidad. De hecho, el control de las dinámicas de orientación en las cosas del mundo se ha prefigurado como proyecto racional para gobernar desde el centro los mecanismos de integración y consenso. Bajo esta óptica, el gesto normativo de los jueces puede ser leído como intento quirúrgico para establecer una hegemonía sobre territorios y mentes. Definir los objetos y los contextos del culto, asignar nombre a los lugares son por lo tanto parte integrante de una estrategia apta a colonizar las gramáticas del sentido común.⁷

Por estas razones, antes de iniciar las reflexiones, es importante entender el papel simbólico de estos lugares. Podemos avanzar en este camino, haciendo referencia a la historia de los diversos nombres asignados al actual municipio de San Andrés. Nos enfrentamos casi a un nominalismo medieval que ha implicado estratificaciones de geografías. Por un lado, encontramos los nombres de los vencedores y, por otro, el constante esfuerzo de los indígenas para conservar su propia concepción de la existencia bajo los nuevos trajes. Durante la época prehispánica, *Sacamch'en*, "cueva blanca", lugar sagrado identificable todavía hoy a un lado de la carretera San Cristóbal-Larráinzar, a dos kilómetros de la actual cabecera municipal, era probablemente el centro ceremonial de un asentamiento disperso. Escritores de principios de la Colonia, mencionan una comunidad llamada *Istacostoc* (o *Ystocolot*), nombre que traduce en idioma náhuatl la antigua denominación maya y que podría aludir a una hegemonía prehispánica de las poblaciones nortañas en el área o, quizás más probablemente, al uso colonial del náhuatl como lengua franca. En efecto, con la Conquista, los religiosos añadieron el apelativo de San Andrés al viejo topónimo, con el resultado de San Andrés *Istacostoc*. Hasta el inicio del siglo xx, el pueblo quedó bajo la vicaría de San Juan Chamula y por lo tanto se le designó también como San Andrés Chamula.

⁶ León, Ruz y Alejos García, 1994; García de León, 1985.

⁷ Gorza, 1995: 111-137.

Después de la Revolución, en 1933, la comunidad tomó el apodo de *Larráinzar*, en honor del historiador y diplomático chiapaneco. En aquellos años, más que el reconocimiento de los derechos indígenas llegó el espíritu iconoclasta de los laicos que querían quemar las estatuas de los santos.

En el año de 1933, el Gobernador del Estado de Chiapas, C. Coronel Victórico R. Grajales mandó a quemar los santos en los pueblos. (...) Quemaron algunos santos, ya que los santos principales como San Andrés, el Señor de Tila... fueron protegidos y escondidos a tiempo por autoridades religiosas. Los santos que fueron quemados en la plaza son: San Agustín, San Bartolo, San Felipe, San José, San Pablo, Niño Jesús, Virgen de Soledad y Refugio. (Posiblemente otros)... Estos hechos históricos sucedieron posiblemente en los primeros días del mes de enero de 1934. (...) Después se supo que San Andrés lo habían llevado en una casa vacía en paraje Naxich (Nachi-nich?), rumbo a San Miguel (hoy Mitontic). Ahí estuvo ocho días, porque los quemasantos comenzaron a buscar casa por casa, por eso lo llevaron en paraje Nachitom en la casa de un rico llamado Diego Ruíz, para protegerlo a San Andrés. (...) Los mayordomos... tenían que alimentar a San Andrés en humo de incienso, sufrieron mucho frío, lodo, cansancio, sueño y tropiezo. En el paraje Nachitom, San Andrés estuvo únicamente veinte días, y fue llevado a paraje Tivó, en la casa del señor Pablo Hernández, que ahí se celebró el carnaval y estuvo como veinte a treinta días en ese lugar. Y finalmente fue llevado a paraje Latsihulton (Latzbilton?) en un cerro de montañas ahí le construyeron su templo y ahí le celebraron cinco fiestas ya que en ese lugar estuvo casi cinco años. (...) el 25 de febrero (de 1939, n.d.a.) (posiblemente) un día sábado de carnaval regresó San Andrés al templo...⁸

Todavía hoy, los “quemasantos” regresan en el imaginario como los que atentaron a la identidad del pueblo. La historia se repite y la lucha por nombrar las cosas se acompaña al deseo de destruir las imágenes. El episodio de los “quemasantos” y la respuesta nativa recuerdan acontecimientos del siglo xvi:⁹ el contexto cambia, pero se encuentran semejanzas sorprendentes. Después de la Conquista, frente a la violencia iconoclasta de los vencedores, los gobernantes indígenas

⁸ “Manuscrito inédito, firmado por el Profr. Juan López González, presentado al concurso “Cuentos indígenas” y no seleccionado. Pude leer el documento gracias a la exquisita disponibilidad de la Mtra. María Elena Fernández Galán, directora del Instituto de Estudios Indígenas de San Cristóbal de Las Casas. También podemos encontrar una documentación interesante en Hidalgo Pérez, 1985, Los informantes Agustín Díaz, Pascual Ruiz y Antonio Gómez cuentan con lujo de detalles el periodo de los *quemasantos*, indicando los lugares donde los andreseros escondieron a las estatuas.

⁹ Gruzinski, 1994: 40-70.

122 | disimularon a sus dioses. Moctezuma había encargado a su hijo Axayácatl que escondiera a Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Topiltzin (Quetzalcóatl) en las grutas de Tencuyoc. En otro lugar enterraron a la diosa Xantico. Los ídolos del Templo Mayor sufrieron la misma suerte. La gran estatua de Tláloc desapareció en medio de la vegetación del Tlalocatépetl.¹⁰ En las montañas, en las cuevas apartadas se instalaron adoratorios clandestinos. Cuando no fue posible transportar lejos las imágenes de los dioses, se ocultaron en el interior de las paredes de los mismos edificios sagrados del catolicismo o se guardaron como colecciones preciosas. Se vislumbra una geografía sagrada que asume los tintes de la resistencia silenciosa y obstinada: ésta nos puede ayudar a entender cómo se desarrolló la colonización de las imágenes.

Actualmente los andreseros no guardan la memoria de las denominaciones náhuatl, tampoco recuerdan un pasado bajo Chamula y sólo los maestros en la escuela pueden identificar al estadista chiapaneco. Al revés, la gente del pueblo se identifica como hija del apóstol, un santo que, independientemente de la tradición hagiográfica, llegó de tierras cercanas, como si fuera un indígena.

El nombre actual del municipio, San Andrés Larráinzar, sigue teniendo un carácter provisorio, sólo una etapa, poco más que una huella de un diálogo todavía en curso. En efecto, la guerra de los nombres llega hasta nuestros días y el levantamiento indígena de enero de 1994 empezó a escribir un nuevo capítulo. Los rebeldes rebautizaron *San Andrés* como *Sacamch'en de los pobres*, un apellido que parece plantear interesantes fronteras de la identidad. Por un lado, la nueva denominación subraya la cultura de los antepasados; por otro, alude a una condición secular de marginalidad evidenciando la característica de la pobreza como elemento no sólo indígena y por lo tanto capaz de construir relaciones de hermandad más allá de las barreras étnicas. Así la indicación del lugar malvado se junta con la del santo católico. Estamos frente a cambios que reflejan las dinámicas del conflicto interétnico y que ofrecen explicaciones de la estrecha relación entre la palabra y la construcción de la identidad indígena.

Narrar no es un lujo intelectual, si no una necesidad civil, una exigencia de la vida y, por supuesto, del poder. Redes de cuentos separan la tierra propia de una tierra cualquiera. Actualmente los indígenas de San Andrés distinguen en su propio idioma, el tzotzil, un terreno (*osil*), de la tierra sagrada (*lum*), en la cual tienen derecho a residir. En efecto, *Yajvalum* designa al mismo tiempo al

¹⁰ *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 1912: 115-140, 178-183. Comisión Reorganizadora del Archivo de la Nación, 1910: 25 -27. Cfr. Gruzinski, *op. cit.*: 62-67.

Dueño de la Tierra y a su habitante legítimo, o sea el campesino de aquella precisa comunidad. Sin embargo, para entender la importancia de esta guerra de las imágenes y de los nombres, es absolutamente necesario hacer referencia a una característica peculiar del territorio indígena: éste se propone como lugar en donde se conserva y se esconde materialmente el corpus iuris de la comunidad. La tierra se propone como escritura que asigna significado a gestos y palabras. En nuestro caso, Sacamch'en es, por un lado, un lugar de la memoria del cual encontramos documentación a lo largo de los siglos, por el otro, es un lote de terreno no sólo periférico en relación con los límites del municipio, sino hasta afuera del municipio, aislado y circundado por las tierras del pueblo chamula. A pesar de ello, éste continúa a configurarse como tierra de los orígenes, espacio sagrado constitutivo de los procesos de construcción de la identidad, capaz de atenuar los conflictos internos y de influir en las gramáticas de la convivencia.

SACUMCH'EN, CABEZA DEL PUEBLO

Seguramente Sacumch'en (Sacamch'en) es un lugar primigenio con fuertes atributos simbólicos.¹¹ No podemos olvidar que hablamos de una cueva, que en la cultura maya es un espacio sagrado por excelencia, un vientre del mundo. Su espíritu es el *Ánjel*, dueño de la tierra y responsable de las cosechas, pariente de *X'ob*, alma del maíz, elemento con el que se plasmó la carne del hombre. Cruzar el umbral de una cueva es una operación peligrosa: con este acto las almas se curan o se pierden. Justo porque se trata de un lugar liminal, curanderos y brujos pueden curar y "cortar la vida" a la gente, partiendo y enterrando velas y celebrando rituales de hechicería. Esta característica de frontera hace que las cuevas puedan hablar, pues éstas son un ombligo entre el inframundo y el nivel de la tierra. Sacamch'en, además de ser una cueva, es un cerro. Sabemos que los montes son los lugares donde viven los nahuales, las almas animales de cada hombre, y los dioses de los antepasados. Sus corrales están organizados de manera jerárquica. Los *vayijetetik* poderosos, nombre tzotzil de los nahuales, viven en las gradas más altas. En el texto clásico *Medicina maya en Los Altos de Chiapas*, Holland subrayaba cómo esta jerarquía era análoga a la social, que establece distintos niveles de prestigio entre la gente de un pueblo. La ciudad de los dioses se refleja en la de los hombres.¹²

¹¹ En las actas del proceso se cita el lugar *Sacumchen*. Actualmente a este lugar se le denomina *Sacamch'en*, (*sac*: blanco, *ch'en*: gruta).

A partir de estas breves consideraciones etnográficas, es ahora posible acercarse a las actas del proceso para entender cuáles son los protagonistas y cuáles las terribles culpas que cometieron. Las voces narradoras son las de los eclesiásticos y de los imputados, y es justamente a través de las primeras que podemos tener una descripción del “paraje malicioso”.

Seguimos el camino real de Chamula, a un cuarto de legua, entrando en una milpería vieja, nos apeamos y sobre la mano izquierda seguimos una bajada muy pendiente y la vereda poco pisada, llegando (al) asiento del barranco tomamos otra cuesta, de subida igualmente penosa que la bajada, siempre siguiendo sobre la izquierda para el oriente. Nos juntamos al pie de unos pinos, que distan como media cuadra, subiendo unos peñascos que hacen muy difícil bajar a la puerta de la cueva, lo que ejecutamos arrastrándonos y ayudándonos unos a otros, puestos en la puerta de la cueva, que tiene un desbarrancadero que es menester pisar con gran cuidado; nos esperamos unos a otros y entramos uno a uno. Es la cueva grande, alta, con varios recodos y lajas grandes, de suerte que estando catorce personas dentro no nos embarazamos.¹³

Nos parece intrigante la descripción del interior de la cueva y de sus objetos sagrados.

... la entrada muy difícil, y en ella una como mesa de piedra, sobre la cual había una mal formada cruz y a sus lados, varios cabos de candela y muchas pavesas de las que allí se habían consumido, y unos cajetitos en que ofrecen incienso y líquidámbar (del que junté algún tanto que aquí guardo), circunvalábala, a dicha cruz un arco hecho de hojas verdes, que tendría a todo rigor, ocho días de hecho y a donde fijaba los pies este arco, en la piedra, habían unos cóncavos, en los que hallé algunos huesos que parecían ser de difunto...¹⁴

La autoridad denuncia el descubrimiento de esqueletos, de huesos humanos y presenta el hecho como un posible hallazgo de “sepulcros de idólatras que han sacrificado sus vidas al demonio”. A través de las declaraciones de los imputados, la investigación revela la existencia de muchos otros lugares de cultos paganos e identifica los responsables de las ceremonias clandestinas.

¹² Holland, 1982.

¹³ Aramoni Calderón, *op. cit.*: 277. AHD (Archivo Histórico Dicesano), 1778, ff. 9r-9v.

¹⁴ *Ibid.*: 271. AHD, 1778, ff. 2r-2v.

... Tiene reconocido en este pueblo, otros dos adoratorios, el uno a distancia de seis cuadras, tirando para el norte; y el otro a distancia de medio cuarto de legua, hacia el poniente...¹⁵

No se trata de un fenómeno aislado, pues en Santiago, Santa Marta, Chamula y Zinacantán existen otros adoratorios. De las palabras de los indígenas surge una topología sagrada y herética que involucra a todas las comunidades.

Zinacantán, haber en dicho pueblo un sitio llamado Niguoo, donde se sacrifican aves y se queman velas y olores; y otro en la salida de Ciudad Real, llamado Piedra Grande, con otras supersticiones de las salinas de dicho pueblo.¹⁶

Las cuevas y las montañas continúan siendo vividas como lugares sagrados alternativos a la iglesia y frecuentados cotidianamente por los nativos. Parece repetirse el antiguo guión según el cual los indígenas ocultaban a los ídolos en las quebradas del monte. El aspecto curioso de esta historia es que frailes y sacerdotes conocían perfectamente lo que pasaba en Sacamch'en, tanto que el mismo pueblo había unido el nombre del adoratorio al del santo. Sin embargo, han pasado siglos antes de que los eclesiásticos sospecharan o denunciaran (esto no lo sabemos) la existencia de los rituales allá celebrados, "Se iban a todas las horas del día y de la noche y especialmente en los días festivos".¹⁷

Todos los indios conocían perfectamente aquella cueva blanca, dado que no sólo era un adoratorio, sino también un lugar de la memoria y de la identidad. Cuando los inquisidores preguntan a Andrés González Jolmoc si tiene conocimiento de los cadáveres sepultados, él responde: "... que sólo sabe y ha oído decir que llovió agua caliente y allí se guarnecieron las gente y se murieron".¹⁸

El acusado ubica a los acontecimientos en el tiempo mítico de la creación, y exactamente en el interior del mismo proceso que llevó al nacimiento del hombre actual. La ingenuidad de la respuesta esconde la aceptación de la cueva como lugar perteneciente a la historia local y a la de la humanidad indígena, afianzada por el hecho de que los antepasados ya tenían conocimiento de estos sucesos antiguos. Podemos agregar que todavía hoy se pueden escuchar estas historias con igual precisión y además con las mismas expresiones. Siglos de memoria.

¹⁵ *Ibid.*: 274, AHD, 1778, f. 7r.

¹⁶ *Ibid.*: 275.

¹⁷ *Ibid.*: 276. AHD, 1778, f. 8v.

¹⁸ *Ibid.*: 280. AHD, 1778, f. 13r.

126 “... Había oído decir que en la antigüedad, habiendo estado allí el pueblo, era la cueva el templo”.¹⁹

Lorenzo Hernández Quelpixol, otro testigo, nos ofrece detalles importantes:

“... (Como) alférez estuvo en la cueva a pedir bonanza al ángel Sacamchen, por ser costumbre del pueblo, ser cabeza de él, y su principal favorecedor después de Dios, como aquí en Chamula hacen (en) el paraje que llaman Calvario, en donde está una casa, y les ayuda en que se críen sus sementeras, como a él le concedió bonanza el Sacamchen”.²⁰

En el año de 1778 se afirmaba que Sacamch'en había sido sede del templo del pueblo, “cabeza de él”, y que mantenía la centralidad simbólica del Calvario de Chamula, todavía hoy montaña sagrada arriba del poblado mencionado. La sobrevivencia del pueblo y la abundancia de las cosechas estaban ligadas a este lugar. La importancia del lugar se evidencia por el hecho de que el *Ángel* Sacamch'en, definido también como “hijo primogénito de Dios”, se coloca en la jerarquía sagrada sólo un poco más abajo que el propio Dios del cristianismo. Las actas del juzgado ofrecen documentación del carácter primigenio (en la acepción histórica, religiosa y geográfica) de la cueva, por antonomasia espacio de la vida y de los orígenes. Por estas razones ha sido *chul'na* (iglesia o casa del alma), habitación del espíritu de la tierra y, por ende, cabecera del municipio.

De las palabras de Lorenzo Hernández Quelpixol surge un dato extremadamente importante, confirmado por casi todos los acusados: los alféreces frecuentaban la cueva. También Felipe Díaz Zic, buscando negar, acaba por confirmar el hecho, o sea declara que, a pesar de no ser una autoridad, él también iba a rezar a Sacamch'en. Las declaraciones de otros testigos aclaran que “Todos los que tuvieron cargos de fiestas fueron a orar a la cueva”,²¹ era costumbre de los que tenían cargos ir a la cueva a pedir “bonanza y felicidades al *Ángel* de la cueva y para esto se instruían unos a otros y se preguntaban”.²²

Por lo tanto, los que celebraban los rituales eran las propias autoridades. Las personas que practicaban hechicerías eran indicadas en forma explícita y con base en su cargo: alféreces de pasión, de San Andrés, de carnestolendas. Incluso los alcaldes visitaban el lugar. Además, muchos testigos confirman que

¹⁹ *Ibid.*: 281. AHD, 1778, f.13v.

²⁰ *Ibid.*: 282. AHD, 1778, f. 15r-15v.

²¹ *Idem.*

²² *Ibid.*: 286. AHD, 1778, ff. 21v-22r.

se trataba de una tradición consolidada. Se delinea un cuadro por el cual estas prácticas no involucraban a un número limitado de herejes, sino a las propias autoridades de las cofradías, que podían contar con el consenso de la gente y con el apoyo de las autoridades civiles de los poderes descentralizados. Como prueba del arraigo de esta costumbre, podemos hacer referencia a la práctica actual de cultivar los terrenos próximos a Sacamch'en para uso exclusivo de las autoridades tradicionales y constitucionales del pueblo. Hoy en día, este lugar, que es considerado como tierra común y se ubica fuera de los confines del municipio de San Andrés, puede ser cultivado sólo por los legítimos ciudadanos que ejercen funciones públicas: más allá de su ubicación geográfica, constituye un espacio destinado a alimentar a todos aquellos que provisionalmente se hacen cargo del bien común, independientemente de las facciones políticas o de las situaciones de abierto conflicto interno.

Ahora bien, si nos referimos de nuevo a las palabras de los actores del proceso, podemos entender la importancia que recubría el "lugar malicioso" en el siglo XVIII. Es la misma voz eclesiástica que nos brinda indicaciones.

Sobre esto conté siete canillas que parecen ser de la expresadas calaveras; con algunas cajetillas, en que se quemaron perfumes, un atado de liquidámbar y otro atadito de incienso de Europa, de los que traen a nuestra iglesia; pues sólo usan perfumes de violento olor, cogidos en los montes, lo que prueba mayor veneración a las cuevas que a las iglesias, pues gastan dinero en buen incienso para aquéllas y no para éstas.²³

A la luz de la documentación compilada por el tribunal eclesiástico, podemos reconstruir parcialmente las ceremonias realizadas. En distintas ocasiones, Manuel Hernández denuncia haber visto lo que sigue:

a Felipe Díaz, tercero declarante, llevando un cajete de quemar olores y un atado de incienso...(y a otros con) brasas en un pedazo de comal y... un tizón.²⁴

a Marcos Hernández, de rodillas en la cueva, a Felipe Díaz y Lucas López parados, azotándose con aquellos ramales de pita con que la semana santa se sacan sangre.²⁵

... cuando queman los olores y prenden las velas, sacan la cruz afuera unas veces, otra la deshacen y otras la apartan...²⁶

²³ *Ibid.*: 273. AHD, 1778, ff. 5v-6r.

²⁴ *Ibid.*: 283. AHD, 1778, f. 17v.

²⁵ *Ibid.*: 284. AHD, 1778, f. 18r.

²⁶ *Ibid.*: 287. AHD, 1778, ff. 22r-22v.

En las actas también se hace referencia a una plegaria que permite relacionar al Señor de la tierra con el santo patrono: "... ayúdame divino espíritu, Santo Capitán, para que en los días de mi fiesta haga buen tiempo".²⁷

En el documento se mencionan el ayuno ritual, los ídolos, la costumbre de colocar ramas de liquidámbar en forma de cruz y una ceremonia que en lengua nativa es indicada como *hguinaagen*. No se sabe exactamente el significado literal de la expresión tzotzil, pero resulta patente la similitud de estas prácticas rituales con las que actualmente podemos ver en las iglesias: velas, inciensos, cruces adornadas con ramas de pino, arcos de follajes verdes, ofrendas y sacrificios de gallinas. Además, en diversos parajes de San Andrés, aún es posible visitar cuevas con abundancia de osamentas humanas o cráneos. En efecto, en Latzbilton, lugar indicado como templo en la época de los "quemasantos", existe todavía una cueva con tales características.²⁸ Los representantes del sistema de cargos siguen realizando los rituales de autoflagelación y los ayunos en ocasión de las ceremonias para el pasaje de poderes o las que se desarrollan en los días precedentes a la fiesta patronal. Podríamos señalar aquí las tipologías rituales (lógicas de pasaje, de propiciación y aflicción, de expiación, etc.) todavía actuales, que tienen un antecedente en los procesos coloniales de inquisición, pero ahora no nos parece oportuno explayarnos sobre este asunto, mientras que seguramente nos interesa más recalcar que estas prácticas estaban difundidas en toda el área mesoamericana²⁹ y siguen presentándose hoy, todavía oficiadas por figuras institucionalmente reconocidas.

CONTROL DEL TERRITORIO Y EPÍLOGO DEL PROCESO

Examinar algunos momentos relevantes de la historia de Sacamch'en nos ha permitido intuir la importancia de este lugar sacro para los tzotziles. Si tomamos en consideración el epílogo del proceso, podemos darnos cuenta de las relaciones de fuerza entre poderes eclesiásticos y comunidad indígena.

²⁷ *Ibid.*: 282. AHD, 1778, f. 15v.

²⁸ En toda el área maya se encuentran grutas que contienen calaveras y osamentas. En las excavaciones arqueológicas del Río de la Venta se han hallado osamentas y restos de posibles sacrificios humanos. También entre los lacandones existen testimonios de cuevas con atavíos funerarios de este tipo.

²⁹ Como ejemplo véase también la tesis de Traffano, *Dei e idoli nel Messico del XVIII secolo. La regione di Oaxaca*, Università degli Studi di Torino, anno accademico 1991/1992.

A veinte y ocho de noviembre de mil setecientos setenta y ocho, no habiendo comparecido en este pueblo de Zinacantán los demás reos impunes de esta causa, aunque informando su señoría ilustrísima por mi, solicito por repetidos despachos de los Jueces Seculares, que sus justicias los buscasen, y prendiesen no tuvo efecto con ellos cosa alguna de las mandadas; ni tampoco la demolición de la Cueva de Sacumchen, así porque los justicias de San Andrés pusieron poca eficacia en cumplimiento de los despachos de sus superiores, mirando éstos su inobediencia con poco ardor, y celo; como porque se dificultaron los costos, que se acreditaron considerables por la magnitud de la cueva, y su áspera situación, sin embargo que su señoría ilustrísima ofreció sostenerlos, y yo costear la pólvora solicitando oficiales que habían de trabajar con barrenos, y otros instrumentos, que se apromptaron, pero necesitando para esta operación escolta de milicianos, porque son muchos los indios, incursos los más principales en el delito, mirando la ejecución como contraria a su malicia, y ánimos perversos; se entró en estas disposiciones el crudo tiempo de las aguas, por cuya causa se difirió hasta la seca; pero viendo llebamo ya dos veces de buen tiempo, y no se proporciona la escolta necesaria, ni hay visos de que la justicia secular aclare, y fomite los cristianos, y celosos deseos de su señoría ilustrísima remítase este expediente a su Secretaría de Cámara y Gobierno para que ha esfuerzos en su alta dignidad, y obligación tome la providencias que a su superior prudencia parecieren más acertadas, y convenientes al servicio de ambas magestades. Así lo proveyó y mandó el Reverendo Padre Maestro comisionado en este Pueblo.³⁰

La sentencia de condena emitida el 22 de abril de 1778 de hecho no se ejecutó, ya que los culpables del “atroz delito” se presentaron sólo dos veces para las penitencias infligidas y después desaparecieron; el lugar sagrado, por resistencia pasiva de las autoridades indígenas del pueblo, nunca fue destruido. Probablemente, los inquisidores se contentaron con el escaso resultado, más por consideraciones indirectas que por una real comprensión de lo que pudiese representar el lugar del delito. La rebelión de 1712 estaba todavía viva en la memoria cuando choles, tzendales y tzotziles habían dado vida a un verdadero ejército de “soldados de la Virgen”, ocupando militarmente amplios espacios de la Alcaldía Mayor, incluso San Andrés. Además, la sublevación había sido guiada por líderes vinculados con las cofradías católicas que, en nombre de la Virgen Candelaria del pueblo de Cancuc, habían rebautizado la aldea “Ciudad Real”, y Huitiupán, otro pueblo autóctono, “Guatemala” o “Audencia de Guatemala”. Se esperaba un nuevo rey nativo para gobernar al naciente estado

³⁰ Aramoni Calderón, *op. cit.*: 282. AHD, 1778, f.25v.

130 | indígena.³¹ No habían transcurrido siquiera 50 años, cuando en 1761 estalló otra rebelión maya, que arrastró a la península yucateca en una espiral de violencia. Jacinto Uc de los Santos, jefe de los insurrectos, era nativo de la ciudad de Campeche y había sido educado en el convento grande de San Francisco en Mérida.³² También los culpables de la cueva de Sacamch'en participaban todos como autoridades en las cofradías y el cabildo. El debilitamiento del control sobre el área indígena, después de los cruentos eventos de inicios del siglo, sumado al miedo de una nueva rebelión, obligó a los eclesiásticos a instruir el proceso pero a no ejecutar la sentencia.

La jerarquía católica, indudablemente, podía contar en tierra india con una presencia más fuerte que la de los poderes territoriales coloniales. Desde 1571, una "ordenanza" del Consejo de Indias trataba de hacer coincidir las fronteras jurisdiccionales civiles con las eclesiásticas. Arzobispado y Provincias con Audiencias; Obispados con Gobernaciones y Alcaldías Mayores; Arciprestazgos con Corregimientos...³³ La Corona favoreció a menudo el fortalecimiento de los poderes religiosos para así limitar los de los conquistadores. De hecho, el entramado jurisdiccional de la Iglesia, más racional que el civil, acabó por influir en la reconfiguración geográfica-política del poder civil y no al revés.

Durante la época de fray Bartolomé de Las Casas, el Obispado extendía sus límites más allá de la Alcaldía Mayor, incluyendo al Soconusco, Tabasco, Verapaz y Yucatán. Antes de que terminara el siglo xvi, el área de influencia del Obispado se circunscribía a la Alcaldía Mayor y al Soconusco, mientras que las otras zonas pasaron bajo el control de otras diócesis. La obra de catequesis en área indígena coincidió con la llegada de los frailes dominicos, quienes crearon Prioratos y Vicarías. En 1546 se fundó el primer convento en Zinacantán, pueblo indígena ubicado en el altiplano chiapaneco a una decena de kilómetros de Ciudad Real.³⁴ En breve tiempo, los conventos dominicos se multiplicaron, ocupando siempre centros estratégicos desde el punto de vista vial y económico. La difusión de esta orden y los brillantes resultados en la obra de conversión se vieron favorecidos por el rápido aprendizaje de las lenguas indígenas por parte de los frailes. Para limitar la fuerte expansión de esta Orden, los propios encomenderos solicitaron la presencia de los franciscanos que ocuparon zonas limitadas, aunque económicamente no marginales: entre otras provincias, el

³¹ Ruz, 1992: 127-138.

³² *Idem.*

³³ *Cfr.* Remesal, 1988, vol. II, cap. V: 282.

³⁴ *Ibid.* cap. XVIII: 95. *Cfr.* Viqueira 1997, cap. V.

Soconusco y el Valle de Huitiupán, con centros como Bochil y Simojovel.³⁵ La Guardianía franciscana resulta interesante para nuestro estudio, debido a que los indígenas de San Andrés provenían justamente de estas tierras bajas y porque en el fondo, el reparto de influencia geográfica de los eclesiásticos había modificado los confines de los antiguos cacicazgos de Pontehuitz y Zinacantán. La nueva geografía política había separado los destinos del altiplano de los de las tierras bajas, así como la competencia entre órdenes religiosos había garantizado a los nativos zonas de refugio, favoreciendo reubicaciones territoriales y desplazamientos según las presiones del momento. De cualquier manera, los dominicos asumieron un papel hegemónico en la Alcaldía Mayor, dejando exigüos espacios a la orden rival. Hacia la mitad del siglo xvi, podían contar con 82 pueblos, subdivididos en 25 doctrinas, que tenían que ser administradas por 26 curas y 10 ayudantes.³⁶

El cuadro de los poderes territoriales se presenta muy contradictorio, fragmentado y, además, con sedes periféricas que gozaban de una discreta autonomía. Si por un lado, Obispado y órdenes religiosos se repartían una hegemonía que no era sólo cultural, por el otro, el poder civil de la Alcaldía Mayor buscaba a menudo una mayor libertad de acción respecto a la Corona y competía con las jerarquías religiosas. En el intento de reconstruir una topografía del poder, puede ser útil tratar de delinear la red de poderes coloniales que hacían referencia a Ciudad Real. En 1570, después de cuarenta años de guerra para definir las zonas de influencia y la pacificación del área, la Alcaldía Mayor asume su fisonomía definitiva bajo la jurisdicción de la Audiencia de Santiago de Guatemala, por la cual el rey se reservaba el derecho de nombrar al alcalde mayor. Los poderes jurisdiccionales de la Nueva España estaban ordenados jerárquicamente: Virreynatos, Audiencias, Gobernaciones, Alcaldías Mayores, Corregimientos.³⁷ A partir del siglo xvi, la Alcaldía Mayor estaba dividida en Provincias o Partidos, regionalizaciones diseñadas en función de las lenguas indígenas (quelenes, tzendales, zoques y chiapanecas). Sin embargo, esta organización del territorio dejó rápidamente espacio a subdivisiones dictadas por las fuerzas heterogéneas de los sujetos políticos en acción. Así, surgieron el Partido de las Jiquimpalas (Depresión central), la Provincia de los Llanos (planicie de Comitán y valle del Río Grande), la Guardianía de Huitiupán, la Provincia de Chiapa (área zoque)

³⁵ Gerhard, 1991: 123.

³⁶ Viqueira, 1997, cap.V.

³⁷ Gerhard, 1986: 10-17; del mismo autor, *La frontera sureste de la Nueva España*, p. 120. Cfr. Viqueira 1997, cap. II y IV.

132 | y, finalmente, el Partido de Coronas o de Chinampas que delimitaba las tierras alrededor de Ciudad Real.³⁸ El nuevo cuadro institucional se sostuvo hasta 1769, cuando la Alcaldía Mayor de Chiapa se dividió en dos partes: la primera con capital en Tuxtla, la segunda regida por Ciudad Real. Luego, en 1787, esta región separó definitivamente sus propios destinos de la Audiencia de Guatemala, convirtiéndose en Intendencia Autónoma con la inclusión del Soconusco entre las tierras bajo el gobierno de la Alcaldía Mayor. Se trató del primer pasaje hacia la separación de los destinos de Chiapas de los de Guatemala.

Las jerarquías de poder local que, de hecho, regulaban la convivencia y las formas de ritualidad en las Repúblicas de indios eran los cabildos con alcaldes, regidores, gobernador, aguaciles, y por otro lado, las cofradías, con fiscales, mayordomos, capitanes y alféreces.³⁹ El control sobre los cuerpos indígenas y los recursos se manifestaba a menudo de modo indirecto, o sea a través de la imposición de tributos, calculados parte en productos y parte en dinero. En este sentido, los indígenas no sólo eran obligados a entregar parte de lo que producían, si no que también estaban obligados a ofrecerse en trabajos semiesclavos como leñateros, albañiles, peones para cumplir con las obligaciones monetarias. De este modo, los pocos recursos de las tierras altas podían ser optimizados de modo directo e indirecto, obteniendo una triple ventaja de la presencia indígena: productos, trabajo y dinero. Desde aquel tiempo, la comunidad cerrada resultaba funcional a la movilidad de sus miembros, dinámica contradictoria (impuesta desde el exterior y promovida desde el interior), que ha creado no pocos problemas de análisis a los antropólogos culturalistas estadounidenses. Puede ser interesante recordar cómo las cofradías no sólo ejercían la función de control de la ortodoxia, de catequesis y de celebración de los santos, sino que también garantizaban los ingresos más consistentes para los sacerdotes y los frailes. Su importancia económica era tal que, hacia la mitad del siglo xviii, el Arzobispado de Guatemala estimaba el capital de estas asociaciones en 265,008 pesos, 4,149 reales y 45,693 cabezas de ganado.⁴⁰ Si durante los periodos de abundancia las

³⁸ *Ibid.*, cap. V.

³⁹ No hay clara documentación de la existencia del sistema de cargos durante la Colonia y en tierra indígena las dinámicas sociales se complican más. En origen los alféreces son autoridades del cabildo civil y tienen el cargo simbólico de pasear el estandarte real, sin embargo en las aldeas indígenas pasean a los santos y solventan los gastos de las sagradas fiestas. Los símbolos civiles y religiosos se superponen, de manera análoga al sistema actual de poder local que sigue conjugando jerarquías de las cofradías y del cabildo.

⁴⁰ Añoberos 1980: 55-62. Cfr. Carvalho, *op. cit.*:150.

cofradías desarrollaban un papel de protección cultural y material de las comunidades indígenas, garantizando una redistribución de bienes y servicios, durante los periodos de crisis se transformaban en instrumentos privilegiados del clero para recolectar los pocos excedentes ya sujetos a la rapacidad de los funcionarios civiles encargados de la recaudación de los impuestos. Esta situación era objeto de críticas por parte de los poderes laicos, que veían en las cofradías oportunidades del clero para desviar riquezas del erario público para su propio beneficio.⁴¹

A pesar de la organización reticular de la iglesia y de la violenta presencia de los poderes civiles coloniales, el proceso de inquisición aquí examinado evoca contemporáneamente cercanías y lejanías. Seguramente, la obra coercitiva de los que querían colonizar además de las tierras, también las almas, obtuvo éxitos espectaculares. Las comunidades fueron concentradas; los habitantes de cada aldea se vestían con trajes distintivos y se identificaban los pueblos por su nombre español. Cada comunidad tenía su santo y las cofradías se multiplicaron y se arraigaron en el territorio. El culto católico había sido interiorizado y, de hecho, los eclesiásticos habían conseguido reconfigurar los mapas de los territorios y también los mapas del más allá, logrando que fueran considerados como naturales y formalmente aceptados por los nativos. Sin embargo, la situación en 1778 no era mejor de la que imperaba pocas décadas después de la Conquista. Los pueblos indígenas eran visitados esporádicamente por sacerdotes o frailes, mientras que la organización de las cofradías estaba firmemente en manos indígenas.⁴² Si por un lado podemos leer esta situación como un punto de fuerza, por el otro, emerge una precariedad de los equilibrios, fruto de constantes mediaciones entre las partes. En efecto, como hemos visto anteriormente, todos los imputados resultaron autoridades relacionadas con el culto a los santos. Si la nueva fe contaba con ejércitos de prosélitos, las rebeliones se agitaban en nombre de los nuevos dioses, los santos llegados del otro lado del océano. También

⁴¹ Carvalho, *op. cit.*: 150-151.

⁴² Según el análisis de Foster, el estudio comparado acerca de las divisiones de las cofradías en Europa y en América Latina podría permitir una comprensión más profunda del fenómeno. Es interesante examinar el uso de las cofradías por parte de los indígenas: 1) como instrumento de redistribución de la riqueza; 2) como forma de evadir los tributos; 3) como "refugio de lo étnico"; 4) como instrumento normativo para construir relaciones y territorio; 5) como vehículo de religiosidad. Véase: Foster, *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage* (1953); Torre, *Il consumo di devozioni* (1995); Carmagnani, *El regreso de los dioses* (1994). Véase también Piero Gorza, "Consenso, representación política y autonomía en una comunidad indígena tzotzil: materiales para una antropología del poder" (Gorza, 2000).

134 | los cabildos coloniales acabaron por ser instrumentos en manos de los nativos. El pedido de una “escolta de milicianos”, tramitado a las autoridades locales para poder destruir la cueva sagrada, es de hecho desatendido. Era costumbre que las denuncias de hechicería se efectuasen durante las esporádicas visitas pastorales, y no sabemos hasta qué punto hayan sido el resultado de una adhesión a los valores de la nueva fe o el instrumento para resolver conflictos internos a la comunidad y al propio poder eclesiástico. Es preciso recordar que la competencia entre regulares y seculares también se manifestaba poniendo bajo acusación a los primeros por su excesiva tolerancia hacia los cultos paganos. También las reformas y las reconfiguraciones administrativas permanecían, de todos modos, ajenas a los poderes descentralizados que, de hecho, gobernaban las repúblicas de indios. Es más, la normativa borbónica propició la asignación de territorios a las comunidades indígenas, concesión que durante el período liberal se pondrá de nuevo y trágicamente en discusión. A estas alturas, puede resultar más clara la razón por la cual, en una lógica de antiguo régimen, se celebra el proceso pero no se ejecuta la sentencia, en cuanto esto podría desencadenar las tradicionales rebeliones que siempre habían estallado para liberarse de imposiciones demasiado pesadas y hasta insoportables.

Sacamch'en se ponía entonces como baricentro de estos equilibrios y, en una situación de crisis como la que se vivía a finales del siglo XVIII, no se le podía tocar sin que el dominio sobre los territorios sufriese graves amenazas. Esta situación no era tan sólo el resultado particular de una concatenación de acontecimientos críticos, sino también el fruto de una interacción política fundada racionalmente en el malentendido y, en cuanto tal, capaz de garantizar una convivencia de saberes y el dominio de una parte sobre la otra. En este sentido, la norma se doblegaba a la exigencia de las prácticas y de las costumbres; los confines eran forzosamente indefinidos. Detrás de los mismos atuendos y de los mismos gestos se garantizaba una polisemia cultural. Las instituciones religiosas y civiles de las repúblicas de indios podían comunicarse al exterior y contar con el consenso interno gracias a las áreas híbridas donde las diferencias permanecían como tales: de la percepción del territorio a la atribución de significado de los procedimientos. La constante oscilación entre hechos y derecho parece pertenecer a una verdadera estrategia política, en la cual el malentendido se constituye en norma. El debate atraviesa los siglos, aunque ya en el siglo XVI fray Gerónimo de Mendieta, en una carta a Juan de Ovando, afirmaba la exigencia de substituir la jurisprudencia clásica con una disciplina paternalista y pedagógica en las comunidades indígenas:

Los hombres no fueron hechos por las leyes ni por los decretos, por muy santos que sean, sino que por el contrario las leyes y decretos todos fueron instituidos por causa de los hombres para su utilidad y provecho.⁴³

Coherentemente, el eclesiástico llegaba a unas conclusiones que, de alguna manera, ayudan a aclarar la situación descrita en las páginas precedentes:

Recia cosa sería decir que vale más que lo instituido por los Sagrados Cánones se guarde inviolablemente en las Indias, aunque los naturales de ellas nunca lleguen a ser buenos cristianos, variándose de las sanciones y decretos de los que los Santos Padres establecieron.⁴⁴

También la crítica al derecho civil se fundaba en la consideración que “ni Justiniano hizo leyes, ni Bárthulo ni Baldo las expusieron para este nuevo mundo y su gente”.⁴⁵ Subrayar la presencia del casuismo en toda la Nueva España, en el ámbito legal, de jurisprudencia y judicial, de hecho presente también en la teoría y práctica europea, nos puede ayudar a entender hasta qué punto, en las comunidades indígenas, esta ductilidad de comportamientos se podía transformar en una ocasión de encuentro-choque entre mundos profundamente diferentes.⁴⁶ La estrategia eclesiástica de incidir sobre las gramáticas del vivir y las proxemias privadas de los indígenas siempre había presupuesto una constante mediación que no podía ser desperdiciada sin perder el gran poder de influencia acumulado hasta aquel momento.

MAPAS TERRITORIALES Y PAISAJES CULTURALES

La frustrada destrucción de la cueva sagrada remite a las relaciones de los indígenas con la tierra y con el territorio, o sea con los paisajes culturales y existenciales que garantizan la sobrevivencia del grupo y con los mapas determinados históricamente por los cuales se reside en un lugar y no en otro. En efecto, tierra y territorio tienen confines que a veces se superponen pero, bajo un enfoque analítico, deben de separarse. Y la historia de los indígenas finalmente refuerza esta

⁴³ García Icazbalceta, 1886-1892, vol. I: 113-114. Cfr. Tau Anzoátegui, 1992: 87-92.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*: 19.

⁴⁶ A propósito del casuismo, véase Tau Anzoátegui, *op. cit.* y, en relación con estas afirmaciones específicas véanse en la misma obra las pp. 135-139.

136 | hipótesis. Por esta razón, es oportuno reconstruir las fases que han contribuido a la definición de las fronteras de las comunidades, para luego ver cómo han sido vividas por sus habitantes. La atención se dirige inmediatamente a San Andrés, lugar de frontera y de tránsito.

Gracias a los estudios de geografía histórica de Juan Pedro Viqueira es posible reconstruir las formas de asentamiento que, en época prehispánica, han caracterizado a los grupos indígenas que todavía sobreviven en el Chiapas actual. Nos encontramos frente a distintos modelos que a menudo se adaptaban a los recursos del medio ambiente. Conocemos asentamientos concentrados de la población guerrera de los chiapanecas, que dieron vida a formas urbanas de convivencia. Por otra parte, grupos pequeños utilizaron los montes como zonas de refugio fácilmente defendibles, hecho conocido por los conquistadores, quienes tardaron en someter a los nativos, beneficiándose relativamente poco del efecto sorpresa y de la posibilidad de resolver con batallas campales la resistencia autóctona. El asentamiento disperso seguramente caracterizaba amplias áreas, sobre todo aquellas menos fértiles y marginales respecto a las actividades comerciales, con es el caso de los altiplanos chiapanecos.⁴⁷

Juan Pedro Viqueira denuncia el error de ver en Los Altos de Chiapas y, en particular, en las montañas chamulas, zonas de refugio que, por su marginalidad económica, han podido conservar más tenazmente, tradiciones y patrimonios culturales mayas.⁴⁸

⁴⁷ Cfr. Viqueira, 1997, cap. VII. Véase también: Remesal, *op. cit.*, libro VIII, vol. II: 243 y Ruz, 1989: 40-41.

⁴⁸ El concepto de "zonas de refugio" ha sido utilizado por Aguirre Beltrán para explicar la obstinada permanencia de tradiciones prehispánicas en las comunidades de Los Altos de Chiapas; Cfr. Aguirre Beltrán, 1973, cap. X. El binomio aislamiento/continuidad últimamente ha sido puesto en discusión, utilizando fuentes históricas que parecieran redimensionar la cuestión o por lo menos, proponerla de manera esfumada. Mientras es seguro que Los Altos han sido involucrados en fuertes procesos de reconfiguración territorial, es discutible que a pesar de los traumas indicados, las comunidades no hayan acabado por constituirse en refugio en relación con un contexto político que despreciaba y utilizaba de forma inicua y sin escrúpulos la mano de obra indígena. Muchas etnografías y trabajos de investigación histórica parecen confirmar la hipótesis según la cual la tierra indígena habría jugado un papel fundamental para la conservación de valores considerados constitutivos de la particular identidad nativa. Para entender mejor esta polémica es preciso considerar el papel desarrollado por las instituciones indigenistas y gubernamentales, que a menudo han propiciado dinámicas de rescate de la tradición y una refolklorización de las culturas locales, que de hecho no han modificado la condición subalterna de estas poblaciones.

Se da así la paradoja — tal vez más aparente que real — de que esta región que hoy en día cuenta con una importante densidad de población india y en la que —según quieren creer algunos antropólogos— la cultura y las tradiciones prehispánicas se han “conservado” mejor gracias a su supuesto “aislamiento” y marginación, fue en realidad una de las más afectadas, desestructuradas y castigadas por la conquista y colonización españolas.⁴⁹

Fue exactamente la escasez de riquezas naturales la que empujó a los conquistadores a invertir en cuerpos y hombres, actuando de modo traumático sobre las formas de asentamiento nativo. Fue un proceso de larga duración que provocó resistencias, desplazamientos poblacionales para huir de las deportaciones, reubicaciones territoriales espontáneas, acciones violentas enfocadas a la imposición de una nueva geografía del dominio, cuyos costos implicaron para los indígenas una tremenda caída demográfica. Después de la Conquista, habitantes de los parajes de Chamula se refugiaron a lo largo de las cimas próximas al actual San Miguel Mitontic. Los españoles obligaron a desplazamientos forzados a la población indígena desde el Valle de Huitiupán a las tierras altas de las montañas chamulas, reubicándola en los pueblos de San Andrés Istacostoc, Amaitic, San Bartolomé de los Plátanos, Santa Catarina Zactán, San Pablo Chalchihuitán, San Pedro Chenalhó.⁵⁰ Casi todos los pueblos se formaron a raíz de esta movilización forzada, que casi nunca respetaba las fronteras lingüísticas. El resultado fue funesto, debido a que las poblaciones nativas, aplastadas por el control español y obligadas a vivir en suelos poco fértiles ubicados en relieves con temperaturas inclementes, sufrieron toda clase de enfermedades y carestías.

A finales del siglo xvi, los indios de San Andrés Istacostoc presentaron peticiones para un regreso a sus tierras de origen.

... el asiento donde (están) poblados es muy enfermo y malo porque todo es de muchas ciénagas y manantiales de agua que causan enfermedades que han ido consumiendo y acabando la mayor parte de los vecinos (...) Además es un temple muy frío que todos los años se hielan los maíces y algodonales.⁵¹

En algunos casos de este tipo las peticiones fueron aceptadas, originando desplazamientos en tierras bajas, en un anexo que encontramos mencionado como San Andrés Huitiupán. El acontecimiento ha dejado huellas hasta nuestros

⁴⁹ Cfr. Viqueira, *op. cit.*, cap. VIII.

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ Reyes García, 1962: 31.

138 | días en la estrecha relación ritual de los santos Andrés y Pedro. Es probable que también el actual culto de San Andrés en Simojovel remita a estas migraciones forzadas. En las últimas décadas del siglo *xvi* y en las primeras del siglo *xvii*, se verificó un consistente flujo de retorno hacia las tierras de origen de las poblaciones anteriormente deportadas.

La obra de reducciones en pueblos de los asentamientos dispersos se llevó a cabo en algunas décadas. Los cacicazgos de Pontehuitz, Zinacantán y Chamula fueron desmembrados y los nuevos pueblos fueron el resultado de la acción coercitiva de los poderes temporales y religiosos. A los lazos corporativos en el interior de las nuevas comunidades se agregaron otros vínculos que unieron a los habitantes de los lugares de origen con los pobladores de los asentamientos de nueva formación. Probablemente la falta de control sobre el territorio reforzó la producción de geografías del imaginario, dentro de las cuales se podían reconfigurar identidad y mente local.⁵² En relación con este último problema, la creación de cofradías descentralizadas y parcialmente autónomas y los nuevos cultos de los santos, acabaron siendo un áncora de salvación para la sobrevivencia de las poblaciones nativas. La polémica llevada a cabo por los propios encomenderos en contra de las reducciones, consideradas el resultado de una operación política violenta y ligada a los intereses económicos y egoístas de los frailes, denunciaba una lógica de competencia entre aves de rapiña. Los eclesiásticos aparecían como los más capaces de mediar. Por otro lado, los dominicos, aunque no menospreciaban bienestar y riqueza, impulsaron una estrategia de mediación tendiente a recodificar las gramáticas indígenas, garantes del orientamiento en el mundo. Podemos certificar el grado de eficacia de la penetración dominica, constatando cómo a finales del siglo *xvi* en el Partido de Coronas, casi todos los pueblos se indicaban con el nombre del santo patrón.

Este fraccionamiento geopolítico dio forma a las diferentes repúblicas, todas de indios a excepción de Ciudad Real. Éstas no respetaron los confines de los asentamientos prehispánicos y sólo a veces tomaron en consideración los criterios lingüísticos. En el partido de Coronas, las aldeas indígenas fueron el resultado de la obra de reducción de los frailes dominicos y de la necesidad de concentrar a los indios en poblados para someterlos a tributos y conversiones. Las parroquias y las repúblicas de indios no necesariamente coincidieron, así como actualmente los municipios pueden incluir más repúblicas coloniales ofre-

⁵² "Mente local" es un concepto utilizado en clave antropológica por Franco La Cecla (1996: 85-125) y remite a aquel conocimiento local que menciona Clifford Geertz (1988: 71-90, 209-299).

ciendo mapas oficiales no aceptados por la población nativa que todavía hoy se encuentra ligada a las tierras ancestrales, habitadas antes de las deportaciones o reorganizaciones administrativas.

Para reconstruir la geografía política es suficiente la historia oficial, mientras que para la relación indígenas-tierra parece necesario referirnos a los resultados del trabajo etnográfico y a la memoria indígena, que acaba por confirmar la documentación escrita, enriqueciéndola de informaciones. Por ejemplo, Santa Marta y Magdalena, hacia el 1999 parajes de San Pedro Chenalhó, eran repúblicas de indios; similar situación podemos observar en Santiago el Pinar, ayer ejido de San Andrés y hoy municipio autónomo. Estos asentamientos gozaban de cierto grado de libertad y se encuentran mencionados en los documentos de los primeros siglos de la Colonia como Santa Marta Xolotepec, Magdalena Tenezacatlán y Santiago Huixtán. Después de las reformas borbónicas de la segunda mitad del siglo XVIII, cuando las alcaldías fueron reemplazadas por intendencias divididas en delegaciones, los centros mencionados fueron incluidos en la Delegación de Las Coronas, con sede en San Andrés.⁵³ Estos pueblos, a pesar del reciente reconocimiento oficial, aunque cuando eran sólo parajes o ejidos de otro municipio (San Andrés y Chenalhó), han gozado de autonomía y del privilegio de autogobernarse con Ayuntamientos tradicionales.

También el establecimiento de la orden franciscana en el valle de Huitiupán y sus intentos más discretos por incidir en las formas de asentamiento local, favorecieron la transformación de los valles bajos en meta de retorno y en refugios para huir de las excesivas presiones de un poder o de otro. Se trata de dinámicas que permanecen a lo largo de los siglos y que han hecho viable una comunicación entre comunidades diferentes que tenían un pasado en común. La rebelión de 1712 encuentra como canal de difusión esta red de relaciones maduras durante la Colonia. Además, si la formación de repúblicas había obtenido resultados considerables, reagrupando a la población en centros urbanos cuyos patrones se remontan a la tradición renacentista, en el siglo XVIII se produce un movimiento inverso hacia las tierras antaño abandonadas. Es exactamente en este periodo que se forma la constelación de parajes que podemos todavía hoy encontrar en muchas comunidades. Además, luego de la derrota de la gran rebelión indígena (1712), los pueblos fueron sometidos a nuevas recomposiciones poblacionales. El municipio de El Bosque (Valle de Simojovel), formado por una diáspora

⁵² Garza Caligaris, Ana María, *El género en disputa: interlegalidad en San Pedro Chenalhó*. Tesis de maestría en Antropología Social, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, 1999.

140 | chamula, acaba siendo colonizado por andreseros, tanto que adopta un traje tradicional muy parecido al de San Andrés.

A la luz de los hechos anteriormente expuestos, podemos plantear la hipótesis de que justo a partir de una fragmentación territorial prehispánica, las exitosas imposiciones coloniales de residencia y costumbres no debilitaron los lazos de los nativos con su propio espacio. Por el contrario, la introducción de los santos permitió volver histórica la relación con la tierra. En los mitos de fundación que siguen contando los indios ancianos, el héroe fundador, padre del pueblo, vuelve a recorrer las rutas ya conocidas y da sentido al desarraigo.

Los más viejitos nos contaban que San Andresito venía del Norte, de Huitiupán, donde hay todavía un terreno, y pasó por Simojovel, donde todavía hay una pequeña iglesia, y hay un lugar, un terreno, no sé cuánto grande, que nadie puede tocar. Si va un sanandresero el apóstol le da chance; si va otro se muere o se enferma. A San Andresito no le gustó este lugar, pasó en Simojovel. El mayor se quedó en Simojovel en la catedral, el menor se vino por aquí. Cuentan que en Bach'en se iba a fundar el pueblo. Todavía hay un montón de piedras bien lijadas, bien bonitas. No sé cuanto tiempo se quedó, ya después se fueron a un lugar llamado Sacamch'en. Hay un barranco de piedra blanca y una cueva. También allí se encuentran piedras. El lugar es bien accidentado, con muchas piedras. Después se vino por aquí, y le gustó el lugar. Se dice que allí donde está la iglesia era una laguna, pero San Andrés la mandó allá donde ahora hay la escuela secundaria. La laguna era encantada y no dejaba acercarse a nadie. Había una neblina que se convertía en un toro. Tampoco le convenía a San Andrés ver morir a su gente. Por esta razón, lo obligó a trasladarse otra vez en el Cerro Junal. Según cuentan los viejitos allí continúa viviendo el dueño de la laguna que se convierte en toro y mata a quien pasa. Por venganza, en el día de la fiesta de San Andrés llueve siempre.⁵⁴

La memoria de las tierras de origen y de las complejas peripecias ha permanecido a pesar del tiempo. Los documentos coloniales así como las actuales investigaciones etnográficas pueden ofrecer abundante documentación acerca de las rutas del desarraigo nativo. La discrepancia entre los relatos nos ayuda a distinguir la relación de los indígenas con la tierra y con su territorio legítimo de la relación con el territorio entendido como entidad político-administrativa, casi siempre impuesta.

Estamos frente a una narración mítica de acontecimientos históricos y, al mismo tiempo, a un rito de pasaje inherente a la legitimidad de residir en un determinado lugar, práctica que pone en discusión la relación entre hombre y

⁵⁴ Entrevista al ex presidente municipal Andrés Gómez Díaz, grabada en San Andrés Larráinzar, noviembre de 1995.

tierra. El fundador es un santo que vino desde lejos para conquistarse el derecho de habitar. Abandona tierras, se desdobra: de hecho, en Huitiupán así como en Simojovel se custodian sus estatuas, testigos de la relación de parentesco entre los dos pueblos. Las peripecias del santo lo llevan a ocupar suelos ingratos y provisionales, que tendrá que abandonar hasta llegar a la tierra legítima. Sin embargo, para tomar posesión del nuevo lugar tiene que sostener una lucha con el Señor de la Tierra. Este último asume la fisonomía de la otredad ineludible y sus moradas son cuevas, lagunas y manantiales. Cuando sube al cielo, aparecen relámpagos y se escuchan truenos.⁵⁵ Todos los elementos denuncian una oposición radical: el cazador de linajes opuesto a la tierra que ofrece comida, las fuerzas del cielo en contra de las fuerzas ctónicas, la cultura opuesta a la naturaleza.

El escenario brumoso se carga de valores simbólicos. El paisaje subraya la condición de incertidumbre del momento liminal. La indefinición espacial anticipa el proceso de transición de una condición a otra. López Austin nos recuerda, aunque en otro contexto, que Tamoanchan y Tlalocan se caracterizaban como lugares de nieblas: el primero era un lugar de creación, el segundo de muerte.

La niebla amortigua el claroscuro, desdibuja los perfiles, opaca los colores, guía con falsas distancias la mano que pretende el tacto y enturbia los aromas con su masa húmeda. La niebla es silencio... La niebla mezcla también la historia con el mito.⁵⁶

El padre de los linajes debe violar y derrotar lo “desde siempre allá” y sólo el engaño permite resolver el conflicto. El Señor de la tierra es expulsado pero continuará a vengarse nutriéndose de aquellos que se pierden y provocando lluvia en el día de la fiesta del santo patrono. El único elemento de mediación entre las partes es inherente a la misma esencia del hombre maya, hecho de maíz. De cualquier modo, la relación entre hombre y tierra es inestable, precaria, y se tiene que reconfirmar siempre por medio de rituales y prácticas que garantizan el equilibrio.

El territorio impuesto y el territorio legítimo están sometidos a la imprevisibilidad de los acontecimientos y denuncian una condición de inestabilidad. Sin embargo, mientras que el primero es objeto de una contratación política entre las partes en conflicto, que no ha exonerado a los indígenas del uso de todos los instrumentos aptos a la defensa de su propia supervivencia, el segundo

⁵⁵ Guiteras Holmes, 1986: 245-246; Holland, *op. cit.*, 73-98.

⁵⁶ López Austin, 1994: 9.

142 remite a un marco normativo de leyes no escritas y a una cosmología o filosofía de la vida que encuentra sus referentes en los dioses y en la tierra. La oposición entre centro urbano, cabecera, y espacio selvático (cuevas, montañas sagradas) refleja un contraste entre normas. Mientras que el primero garantiza la unidad política del territorio hacia el exterior, el segundo hace referencia a los mapas íntimos y protectores de la identidad y de la vida. La montaña es el lugar donde desaparecen los acusados, el sitio que libera de los tributos y es seguramente el espacio del nutrimento. En los párrafos anteriores ya hemos visto cómo la geografía sagrada coincide con el espacio elocuente de los alter egos animales y de los ancestros. Respecto a este espacio se consolida el grupo y se articula el sistema de parentesco.

En las actas del proceso se ha visto cómo los autores del gesto sacrílego fueran las propias autoridades. Eran éstas justamente las que tenían la tarea de representar y defender las comunidades hacia el exterior, o sea de preservar el territorio existente de ambiciones e injerencias, así como de cumplir rituales para afianzar el pacto entre el hombre y la tierra en nombre de una concesión provenientes de dioses que se identificaban con las mismas fuerzas de la naturaleza. Si las repúblicas de indios encontraban su certificación en el papel escrito y en la ley, el pacto entre los hombres y los dioses hacía referencia a la voz y a la tierra como página de un libro comprensible sólo a los legítimos. Dos sistemas normativos que presuponían procedimientos simbólicos peculiares así como una definición de espacios distintos.

CONCLUSIONES

Emerge un cuadro en el cual los procesos de territorialización en área indígena parecen estrechamente conectados con el malentendido, pensado como espacio de comunicación que preserva las diferencias. Resulta intrigante notar que la misma cueva sagrada, Sacamch'en, todavía hoy sigue siendo un lugar capaz de conferir legitimidad y autoridad a los horizontes de esperanza. Coherentemente con lo afirmado, no debe de asombrar, entonces, que todavía en la última década de nuestro siglo los indígenas confirmen el valor de prácticas jurídicas tradicionales en oposición a la universalidad del derecho. En este sentido, la mirada sobre el presente puede evidenciar el carácter obstinado y de larga duración de la variedad de los instrumentos normativos y de las modalidades de reelaboración de la memoria.

Para alejar la sospecha de que estas afirmaciones sean el resultado de una mirada tercamente dirigida a los elementos de permanencia, es preciso referirnos

al testimonio de un personaje con gran credibilidad, involucrado personalmente en los procesos de transformación de las zonas indígenas. Ya mencionamos que, después del levantamiento zapatista de 1994, el municipio fue rebautizado como Sacamch'en de los Pobres. Sin embargo, es interesante notar que no sólo se trató de asignar un nombre, sino también que este suceso ha involucrado y modificado las mismas modalidades con las cuales los protagonistas del levantamiento reconstruyen la historia del lugar sagrado atribuyéndole un sentido. A estas alturas es necesario especificar que nuestro informante es un joven maestro bilingüe, elegido presidente del Ayuntamiento en rebeldía en 1995. Por edad, trayectoria profesional, empeño político, Juan López González es un hombre involucrado en el intento de rediseñar el futuro de su pueblo. Por esta razón, su testimonio resulta particularmente precioso.⁵⁷

En un día de lluvia en el verano de 1997, el maestro-presidente tocó a nuestra puerta, para entregar como regalo una tarjeta postal con un dibujo naïf de Beatriz Aurora con una pequeña dedicatoria. La ilustración reconstruye Sacamch'en en una supuesta edad de oro. Una naturaleza deslumbrante connota el lugar que hoy se presenta bastante árido y desolado. Campos de milpa circundan un centro ceremonial con arquitecturas similares a las del Templo de las Inscripciones de Palenque. En las laderas del monte se representa una cancha del juego de pelota. Más abajo, la imagen de una laguna con peces y con una serpiente emplumada contrasta con el pueblo asentado en medio de las rocas. Toda el área está poblada por una multitud de especies animales y de hombres vestidos con túnicas blancas de estilo lacandón, atareados en los quehaceres cotidianos o como espectadores en el juego ritual. La voz directa del informante manifiesta orgullo y cuenta cómo Sacamch'en fue fundada por mayas provenientes de Nacham, hoy Palenque. Además, añade que los andreseros descienden de una dinastía real, mientras los habitantes de Chamula, en aquel tiempo, eran sus esclavos. Juan López se refiere a los viejos mitos de fundación, remarcando el tortuoso camino que los antiguos fundadores del pueblo tuvieron que recorrer para llegar al paradisíaco y fértil lugar.

Había grandes árboles de pinos, de robles y una pequeña laguna donde nadaba una gran serpiente de cascabel. Sus habitantes fueron muy felices, había mucho maíz y animalitos como el venado. El tepezcuintle y grandes águilas.

⁵⁷ López González es, asimismo, autor de un libro sobre San Andrés Larráinzar (2003).

El relato del presidente sigue narrando que en este vallecito armonioso, donde surgía un templo, vivieron de 1000 a 1573 las primeras poblaciones autóctonas. Ellos siguieron practicando sus cultos bajo el dominio de los aztecas hasta 1498. Posteriormente, en 1537, los españoles destruyeron el importante centro que ahora ha sido recuperado por su legítimo pueblo.

El pueblo en donde estuvo el asentamiento original actualmente está en mano del pueblo y lo trabajan las autoridades elegidas por la mayoría de los habitantes de San Andrés a través de usos y costumbre, atendiendo a la tradición que nos legaron nuestros antepasados. A ese lugar sagrado, a unos kilómetros del actual Sacamch'en [Larráinzar: n.d.a.], se le conoce como Chanalum, que en tzotzil quiere decir *pueblo de todos*.

Ese relato muestra una de las tantas versiones de los mitos de fundación, actualizada, pero al mismo tiempo atenta a la tradición hasta en el uso del lenguaje. Se configura un lugar primigenio, un peregrinaje, una relación presente-pasado que legitima lo existente. La finalidad de la narración está directamente conectada con la esencia del poder, en cuanto confiere legalidad a escenarios posibles y reconstruye fronteras. La gloria de un tiempo lejano se relaciona con la acción digna de aquellos que se atreven a construir un futuro diferente. La obra de los antiguos soberanos encuentra continuidad en el esfuerzo rebelde de los nuevos actores sociales. Bajo la mirada de los ancestros se propone la discontinuidad. Las fronteras de una época pasada remiten a las divisiones presentes: los chamulas "conservadores" se oponen a los zapatistas. Aunque la reconstrucción histórica resulte imprecisa e ingenua, ésta asume una credibilidad y en esto es fiel a una lógica narrativa tradicional. El templo representado en el dibujo no encuentra confirmación en las investigaciones arqueológicas (por lo menos hasta la fecha), pero de hecho coincide con muchas historias de los ancianos andreseros que afirman la presencia en el lugar de cerámicas y piedras trabajadas, signos de un antiguo asentamiento.

El lugar mencionado por los dominicos en el siglo xvi, incriminado en el siglo xviii, vuelve a ocupar la escena al final de nuestro siglo. Se vislumbran las ya citadas relaciones complementarias entre hombre y tierra y entre autoridad y territorio. Algunas de estas relaciones emergen estilizadas en los mitos donde el santo patrón o los mayas fundan el pueblo, otras remiten a las cuevas que siguen hablando el eterno lenguaje de la tierra, a partir del cual se construye la identidad. No olvidemos que, para los tzotziles, las cuevas así como los sueños

hablan de la posibilidad de parir lo nuevo, de modo análogo a como la historia y los mitos entrelazan sus destinos en cada presente, creando espacios compartidos de significado.

Por otro lado, puede ser interesante remarcar cómo aquellos cultos que eran criminalizados como heréticos en el siglo XVIII se pueden actualmente observar casi idénticos en iglesias católicas bajo el cuidado de unos sacerdotes comprensivos. Ochiai Kazuyasu plantea la hipótesis de la sustitución de la cueva por el templo católico, notando cómo durante el carnaval se puede ser espectador de una escena en la cual los hombres negros (*ik'aletik*), otra versión del *Ángel* y del Señor de la Tierra, persiguen a los niños y después de agarrarlos los llevan a la iglesia, gritando las siguientes palabras: "*chakik'oj batel ta jch'en*", "te voy a llevar a mi cueva".⁵⁸

Podemos plantear la hipótesis de que este cambio se llevó a cabo durante el siglo XIX, simultáneamente con la afirmación de la hegemonía liberal en la nueva nación. En este periodo se han verificado fenómenos contradictorios. Por un lado, el siglo XIX ha sido una de las épocas más oscuras de la historia indígena. Las leyes desde 1824 hasta finales del siglo han permitido la apropiación violenta de las tierras de los comuneros por parte de los latifundistas.⁵⁹ Por otro lado, la expropiación de las propiedades eclesiásticas y el debilitamiento de la hegemonía de la Iglesia han permitido que los cultos clandestinos regresaran de los montes a los templos recuperados. Como prueba de este proceso de reconfiguración, podemos pensar también en las transformaciones que han involucrado los poderes territoriales en las comunidades. Las jerarquías de gobierno local de la Colonia, cabildos y cofradías, han dado vida a un sistema de poder integrado y autónomo: el sistema de cargos, que tanto ha llamado la atención de los antropólogos. Los rituales civiles así como los religiosos reafirman prácticas que se refieren a la complicada trama de los modelos normativos.

La centralidad de las cofradías remite al objeto del culto. Es emblemática la forma en que los santos han podido al mismo tiempo personificar las exigencias de relación con la tierra y el territorio, con la comunidad y la historia. En el párrafo anterior se hipotizaba que el papel de estos hombres-dioses fuera un instrumento de historicización del vivido nativo. Si consideramos a San Andrés, su figura es necesariamente ambigua: es un dios del cielo, hermano del Cristo, un apóstol, pero también un padre del pueblo, un héroe fundador. Es una divi-

⁵⁸ INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas, 4.7.110.

⁵⁹ Cfr. De Vos, 1994: 157-190.

146 | nidad que comparte con el astro solar su pertenencia a las fuerza que protegen la vida. Su cara es blanca, adornada por una barba negra y coronada por una aureola dorada. De hecho es un extranjero que viene de lejos. No existen santos indígenas en las iglesias chiapanecas, pero todos se contextualizan en el interior de la historia local y están sujetos a jerarquías de valores autóctonos. Además, cada santo se desdobra, originando dos estatuas: una identificada como mayor y otra como menor, coherentemente con aquella estratificación del prestigio que separa las generaciones. Ciertamente, su fisonomía europea refleja una condición histórica de subalternidad pero remite, al mismo tiempo, a concepciones íntimas de la existencia propias de la cultura autóctona. Así como todos los indígenas poseen una alma ligada al cuerpo y otras almas animales que viven en el monte, también la verdadera esencia del hombre-dios es doble: una presente y viva en la iglesia, otra que reside en los corrales selváticos. Así como pasaba antaño, se le reza a las dos.

Pedro Pitarch sugiere la hipótesis de que existe una relación invertida entre el indígena que reza y el santo, que se evidencia también en el espejo colgado al cuello de la estatua. Lo que los indígenas esconden celosamente en su propia intimidad, el alma, el santo lo exterioriza a través de su imagen.⁶⁰ Esta relación (interno-externo, oculto-visible) crea las condiciones de la comunicación, por la cual las plegarias obtienen una adecuada respuesta. El poder mismo del apóstol nace de su otredad, por la cual se propone como tercera persona respecto a la comunidad: presencia testimonial y fuente de normatividad que permite a una multitud de sujetos identificarse en un grupo.

La relación entre clandestino y público parece haber cambiado en el tiempo: en el siglo XVIII la actitud de las autoridades religiosas indígenas tenía que ser diversificada, disimulada y ambigua en relación con la iglesia y con la cueva, so pena de encarcelamiento. Hoy, no obstante la parcial superposición de los lugares de culto (cueva e iglesia), los gestos, las ceremonias, los rezos, aunque casi idénticos a antaño, continúan reflejando la antigua ambigüedad. La hagiografía local y popular presenta santos que personifican y resumen un largo camino histórico, caracterizado por diálogos y conflictos interétnicos. Por otro lado, el culto de los santos parece casi contar cuánto, más que las normas y las prácticas, valga la interpretación de éstas. A partir de los diferentes enfoques, podemos entonces constatar como las áreas de frontera, las dinámicas de mestizaje, el casuismo, las lógicas híbridas son espacios estratégicos para estudiar las dinámicas sociales en

⁶⁰ Pitarch, 1996: 107-134.

tierra indígena, los procesos de construcción del territorio y de las indentidades y, finalmente, los intercambios entre comunidad y ciudad. Olvidar esta complejidad colleva el riesgo de caer o en un “historicismo ilustrado”, tan geométrico y racional como lejano de los hombres de carne y hueso, o en un “esencialismo antropológico” con el afán de describir sólo lo auténtico.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1973 *Regiones de refugio*. México: INI.

AÑOVEROS GARCÍA, Jesús María

1980 *Situación social de la diócesis de Guatemala a finales del siglo XVIII*, Tesis de licenciatura en Historia. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.

ARAMONI CALDERÓN, Dolores

1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México: Consejo Nacional para las Culturas y las Artes.

CARMAGNANI, Marcello

1994 *El regreso de los dioses*. México: FCE.

CARVALHO ALMA, Margarita

1994 *La ilustración del Despotismo en Chiapas, 1774-1821*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Comisión reorganizadora del Archivo General de la Nación

1910 *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzco*. México: Eusebio Gómez.

DE Vos, Jan

1994 *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*. México: INI.

FOSTER, George

1953 *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage*. Nueva York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio

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*. México: Ediciones Era. Vol. 2.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín

1886- *Nueva colección de documentos para la historia de México*. México: Vol. V.

1892

GARZA CALIGARIS, Ana María

1999 *El género en disputa: interlegalidad en San Pedro Chenaló*. Tesis de maestría en Antropología Social, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas.

GEERTZ, Clifford

1988 *Antropología interpretativa*. Bologna: Il Mulino.

GERHARD, Peter

1986 *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*. México: UNAM.

1991 *La frontera sureste de la Nueva España*. México: UNAM.

GORZA, Piero

1995 "Notas sobre las palabras antiguas como gramática de lo cotidiano", *Anuario IEI* V: 111-137. Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas.

2000 "Consenso, representación política y autonomía en una comunidad indígena tzotzil: materiales para una antropología del poder", *Coacción y consenso en América Latina y en México*. Forte Riccardo Guajardo (ed.). México: El Colegio de México, pp. 165-190.

2002 *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas de Los Altos de Chiapas*. Turín: Otto.

GRUZINSKI, Serge

1994 *La guerra de las imágenes*. México: FCE.

GUITERAS HOLMES, Calixta

1986 *Los peligros del alma*. México: FCE.

HIDALGO PÉREZ, Manuel

1985 *Tradición oral de San Andrés Larráinzar. Algunas tradiciones y relatos tzotziles*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas.

HOLLAND, William

1982 *Medicina maya en Los Altos de Chiapas*. México: INI.

LA CECLA Franco

1988 *Perdersi. L'uomo senza ambiente*. Roma-Bari: Laterza.

LEÓN, María del Carmen, Mario Humberto Ruz y José ALEJOS GARCÍA

1992 *Del katún al siglo*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCE.

LÓPEZ GONZÁLEZ, Juan

2003 *Peregrinación de nuestros antepasados*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado.

MIRANDA, José

1952 *Las ideas y las Instituciones políticas mexicanas. Primera parte. 1521-1820*. México: Imprenta Universitaria.

PITARCH RAMÓN, Pedro

1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: FCE.

Publicaciones del Archivo General de la Nación

1912 *Procesos de indios idólatras y hechiceros*. México: Guerrero Hnos.

REMESAL, Fr. Antonio de

1988 *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*. México: Ed. Porrúa.

REYES GARCÍA, Luis

1962 "Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial", *La palabra y el hombre* 21: 25-48. Xalapa: Universidad Veracruzana.

- 150 | Ruz, Mario Humberto
 1989 *Chiapas colonial: dos esbozos documentales*. México: UNAM.
- TAU ANZOÁTEGUI, Víctor
 1992 *Casuismo y sistema*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.
- TORRE, Angelo
 1995 *Il consumo di devozioni*. Venezia: Marsilio.
- TRAFFANO, Daniela
 1991- *Dei e idoli nel Messico del XVIII secolo. La regione di Oaxaca*. Tesi di dottorato. Università degli Studi di Torino.
 1992
- VIQUEIRA, Juan Pedro
 1994 "Tributo y sociedad en Chiapas (1680-1721)", *Historia Mexicana*, Núm. 174, octubre-diciembre: 237-267.
 1995 "¿Por qué hay indios en Chiapas?", *Etcetera*, 27 de julio de 1995: 17-24.
 1997 *Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales en la Alcaldía Mayor de Chiapas (1520 - 1720)*. Tesi di dottorato. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- VIQUEIRA, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.)
 1995 *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. México: UNAM.

Notas sobre el espacio-tiempo y las prácticas políticas de los mayas yucatecos durante el período colonial

Marco Bellingeri
Università di Torino

Hoy en día sabemos que hablar de indianidad y de manera más general de etnicidad, implica referirnos a un singular espacio de elección, contradictorio y versátil que, tal vez, podría ser entendido como un incesante subseguirse de tipologías de cambio, cobijadas a menudo con la frontera móvil y simbólica de la tradición.

Podemos afirmar, entonces, que no existe un verdadero punto de referencia, una esencia única, un ser al mismo tiempo separado y diferente, que podamos confrontar con el actuar, con el cambio, puesto que la tradición no es simplemente una herencia del pasado sino parte de la memoria colectiva presente, reflejada en representaciones sociales y resultado de un catálogo específico de acontecimientos —pero no hasta el infinito—, que se encuentran registrados en la memoria de quienes poseen, en un preciso lugar y momento, el poder de la palabra o, eventualmente, de la escritura.

Para los mayas de las tierras bajas del Yucatán colonial el registro del “pasado”, la construcción y el mantenimiento de una tradición, así como de su apropiación colectiva, o mejor dicho su imposición social, ocurrieron a través de sucesivas formulaciones de una especie de ideología de élite del espacio-tiempo, a su vez reelaborada y reinscrita gracias a la rápida difusión de un nuevo y eficaz alfabeto, en la lengua de la región, que jamás fue un patrimonio étnico excluyente, sino el verdadero idioma dominante de la península.

A consecuencia de la invasión ibérica, los centenares de “libros” del pasado —dotación exclusiva de las élites—, cuyo contenido se había difundido parcialmente en los cantares de los plebeyos, las danzas y las fórmulas rituales públicas, se sustituyeron con nuevos textos que sin duda no alcanzaban la belleza de los

152 | anteriores, pero que seguramente eran más sencillos en tanto su papel fundamental de guías para la orientación en los ciclos cronológicos.¹

Por lo tanto, si hablamos de tradición maya-yucateca habría que buscarla en una original y dinámica concepción de la dimensión espacio-temporal: “obsesión intelectual”, en la cual injertar las inmanentes estrategias políticas de las elites (López Austin y López Luján, 1998: 185): “[...]. Apunta Thompson: “Gran parte de las profecías mayas eran en realidad historia que se repetía y no hay duda que el interés de los mayas por el pasado se debía en gran parte a la luz que éste arrojaba sobre el futuro” (1988: 22).

El objetivo de estas breves notas es formular unas hipótesis sobre algunos casos coloniales y postcoloniales, donde las dinámicas políticas indígenas hubieran sido influidas por una visión cíclica del tiempo: una cronovisión peculiar que hubiera permitió a las elites locales mantener una estrategia relativamente autónoma, de larga duración.

Este propósito puede no parecer original, en cuanto se relaciona con la bien conocida reproducción de un esquema de poder de las elites sobre los estratos plebeyos. Es en los medios para obtener este resultado donde podríamos percibir los elementos refundadores de lo que hemos llamado “tradición” del presente: las simetrías de un tiempo y de un espacio “diversos” en los cuales se buscaban los paralelismos y las correspondencias de las prácticas políticas-territoriales... Claramente para inventar algunas nuevas en el caso de que no se hubiesen encontrado las “antiguas”.

1. Hacia el año 830 d.C. concluyó el décimo *baktun* (9.0.0.0.0. — 10.0.0.0.0), un ciclo de aproximadamente 400 años, constituido a su vez por una veintena de *tun* (de 20 años cada uno), período durante el cual floreció la llamada época Clásica de los antiguos mayas. En aquel entonces comenzaron a registrarse cambios profundos que indujeron al desvanecimiento del orden político precedente y, con él, de la cultura escrita, en la cual se había manifestado y transmitido la sacralidad de las prácticas del poder de grandes soberanos, en estelas, “piedras-árboles” y arquitrabes de templos y palacios. A pesar de algunos eventuales intentos por preservar el “pasado”, las últimas estelas de Seibal, erigidas una cuarentena de años después —un par de katunes— desde finales del décimo *baktun* citado, “...habrían parecido desvaríos a los cultos mayas de las generaciones más antiguas” (Schele y Freidel, 2000: 493).

¹ Recordemos que en nuestros días sólo sobreviven tres códices mayas que ahora conocemos como Dresde, París y Madrid. En todos hay elementos adivinatorios y calendáricos. Acerca de las características, contenido y difusión de dichos textos, véase, entre otros, Thompson, 1988: 13-39.

Un espacio-tiempo se había cerrado definitivamente y otro nuevo empezaba. En éste, la ruptura iconográfica más evidente, por lo que a nuestro tema interesa, fue la sustitución de la representación del soberano divino, fuertemente personalizado e individualizado, por símbolos: una divinidad ancestral o un ícono como un espejo, el disco solar o el famoso Kukulcán, visualizaciones de la legitimidad “institucional”, de una forma inédita de poder territorial, el mul tepal, un “gobierno de muchos”, un “gobierno colegiado” o literalmente un “reinar juntos”.² Desde aquel entonces se fusionaron, en la serpiente emplumada, el héroe fundador de los mexicas y el Chanal Chac Bay Chana, la serpiente de la visión maya que, obtenida a través del autosacrificio de sangre, a lo largo de los siglos, había abierto a los soberanos en trance las puertas del ultramundo.

En los restos de un drama ritual en 20 actos, se descubrió recientemente el llamado *Ceremonial del Baktun*. Reducido a sólo 13 momentos, fue sucesivamente representado en el período colonial como “drama del *katun*”, y quizás del *May ku*. Encontramos el texto, en la versión Xiú, capítulo 12 del *Chilam* de Chumayel, bajo el título convencional de “La ascensión al poder de Hunac Ceel” (Edmonson, 1985: 261-262).

Las mismas normas de parentesco que habían establecido la transmisión hereditaria para la descendencia patrilineal, se transformaron entre las elites, al afirmarse las reglas de un sistema de parentesco bilateral (doble), antes característica de los mexicas y, posteriormente, de los hispanos. Al mismo tiempo fue conservada la preferencia por el matrimonio entre primos cruzados, para preservar, en tiempos de grandes mutaciones, la notoriedad de la descendencia, tanto por parte de padre como de madre, entre los al mehenob, los miembros de la nobleza hereditaria (Edmonson, 1979: 158-159).

Una mutación de igual importancia ocurrió en la singular ciencia general de los signos que se había ido conformando como una específica mántica, en la cual historia y profecía se encontraban indivisas, como tenían que serlo pasado y futuro.

Con el abandono progresivo de la llamada cuenta larga del tiempo o “de serie inicial”, expresada también en una “datación de periodo final”, una de sus formas simplificadas, se llegó gradualmente a la introducción del *u kahlay katunob* o cómputo de los *katun*.

La cuenta larga, actuante en un ciclo de 5128 años, cuyo inicio fue establecido el 13 de agosto de 3113 a.C. y su conclusión el 23 de diciembre de 2012 d.C.,

² Ver Schele y Freidel, 2000: 476, nota 37; la definición de *mul tepal* en Roys, Edmonson y Barrera Vázquez.

154 | estaba constituida por la secuencia de 13 *baktun* de 394 años cada uno, a su vez subdivididos en 20 *katun* de aproximadamente 20 años. En cambio, la nueva rueda katúnica comprendía tan sólo 13 unidades, los *katun* casi de dos décadas, puesto que correspondían a 19.71 de nuestros años. Dicho de manera breve, se fue así afirmando un ciclo de 256 y un cuarto de años, el *may*, como la dimensión profética fundamental, cuyo sitio o “domicilio” residía en un espacio simbólico, asociado a un lugar físico. Este último, el centro del *may*, “nacido en el Paraíso”, estaba coronado por los espacios y los lugares de residencia de los 13 sucesivos ciclos katúnicos de veinte años cada uno (Peniche Rivero, 1990: 41).

Algunas proporciones temporales parecían mantenerse, como la evidente interrelación entre los números 20 y 13, pero ahora —volcadas y sobre todo perceptibles en una escala inferior—, casi parecían querer indicar, como en la arquitectura de algunos sitios del Posclásico Tardío, una modulación en un tiempo menor y un espacio traspasados.

2. Según algunos autores, toda la evolución del llamado período Posclásico y parte del colonial, podría ser leída por medio de esta particular concepción espacio-temporal, o mejor aún, con base en reformas sucesivas; adaptaciones que no habrían cambiado la originalidad y sobre todo la diferencia sustancial con el espacio-tiempo característico de una concepción occidental, formalmente impuesto a los mayas yucatecos por la cultura ibérica.

Como hemos mencionado, el modelo abstracto de referencia espacio-temporal de los mayas yucatecos durante el Posclásico y también, en algunas áreas durante el período colonial, se fue construyendo como una rueda imaginaria, en cuyo centro se encontraba el *may cu*, una especie de lugar santo, “una ciudad caída del cielo”, que al final de su tiempo perecía.

El ejercicio material del poder del *may* en escala regional habría tenido que circular de una a otra de las 13 principales capitales provinciales. Allí, por veinte años, habría morado el *katún*, con su propio *balam*, o señor-jaguar. A lo largo de algunos siglos, antes y después de la irrupción ibérica, este modelo habría influido, y justificado los pactos, las alianzas y sobre todo las guerras entre los mayas yucatecos, y especialmente entre sus dos componentes principales, la del occidente peninsular, y la del oriente y del sur. Una verdadera e interminable “guerra de los *katunes*”.

En la esfera occidental de la Península, donde se desarrolló la hegemonía —por lo menos cultural— de los Xiú, el ciclo del *may* habría terminado en un *Katun 8 Ahau*, según la tradición clásica; mientras que en las áreas oriental y meridional,

bajo la hegemonía de los Itzá, el may habría concluido en un *Katun 13 Ahau*. A pesar de todo, esta diferencia, medular para las prácticas adivinatorias y las conexas estrategias a político territoriales, no había impedido encontrar un equilibrio en el acuerdo alcanzado entre las dos esferas para reconocer ambas que, en el *Katun 2 Ahau* (1244 -1263), el *may cu* tendría que ubicarse en Mayapán, proporcionando así solidez a la Liga del mismo nombre (Edmonson, 1982: XVI). Más adelante, cuando volvió a presentarse el fatídico *Katun 8 Ahau*, final del *may* para los Xiú, éstos organizaron la caída de la ciudad, símbolo de un poder, obviamente de tipo *mul tepal*, que al menos para ellos, había llegado, literalmente, al fin de su tiempo.

Si la fecha más exacta para la destrucción de Mayapán parece ser el 1451, exactamente el punto medio del *katun* de fin del ciclo para los Xiú y por tradición un momento delicadísimo de cambio, según los primeros cronistas la caída del último *mul tepal* en escala regional habría ocurrido un decenio antes, en el 1441, año inicial del *katun*.³ Nos parece interesante recordar aquí que el *Chilam* de Tizimín, de origen itzá, cubre exactamente los *katun* que van de 1441 a 1848: desde la caída de Mayapán —que por los itzá subsistió como *may cu* simbólico— hasta su “muerte natural” que, según su singular lectura del ciclo katúnico, habría ocurrido a finales del siglo XVIII.

Una primera formalización de las dos esferas espacio-temporales parece haber ocurrido en 1539, exactamente cuando la irrupción de los españoles complicó más aún la secular “guerra de los *katunes*” entre Occidente y Oriente. Según algunos, fue entonces cuando una reforma calendárica sancionó la bifurcación de dos sistemas político-religiosos.

Los itzá mantuvieron la legitimidad del *may cu* en Mayapán, para entonces sólo un cúmulo de ruinas poco visibles. Los Xiú, por su parte, establecieron tanto el centro de su *may ku*, como el sitio del *katun* en lo que quedaba de la antigua Ichcanzihoo —de allí en adelante la Mérida de los españoles, oficialmente fundada en 1542—. Parecería que el precio de la alianza sancionada por los Xiú con los extranjeros, habría tenido como precio inmediato no sólo el fin de una esfera

³ Landa y “...cuatro de las cinco crónicas nativas, así como los principales autores antiguos españoles —Cogolludo en el 1656, y Villagutierre Sotomayor en 1770— confirman la fecha del 1541”. En Morley, Brainerd, Sharer 1984: 146. En realidad López Cogolludo indica el 1420 (1867-1868: 179), si bien cita la fecha como fin de un ciclo katúnico, pero calculado en manera errónea en 260 años, o sea usando los años julianos (20 x 13) o el indeterminado año maya, el *ahab*, también de 365 días, en lugar del *tun* de 360 días. La identificación del año maya con el *ahab* se repite en la página 185 (López Cogolludo, 1867-1868).

156 | especifica temporal, sino también su definitiva inmovilidad espacial. Para los itzá, en cambio, con el *katun 11 Ahau* comenzaba un nuevo ciclo de 13 unidades, independiente y móvil. Una segunda reforma importante, universalmente aceptada en toda la península, fue fechar de allí en adelante el *katun* a partir de su inicio y no de su conclusión (Edmonson, 1982: XVII). Sería éste el “tipo” de tiempo maya que conocieron los españoles; mismo que alrededor de 1565 fue considerado por fray Diego de Landa obra demoníaca.⁴

Medio siglo después, alrededor de 1625, fray Bernardo de Lizana, tras afirmar que: “Dios nuestro señor por sus divinos secretos puede dar espíritu de profecía a cualquiera...”, relataba en maya cinco profecías katúnicas de origen xiú e itzá, probablemente vinculadas a los *katun* iniciales y finales del *may*, donde se anunciaba la caída de las antiguas divinidades y el advenimiento de una nueva fe. Nos referimos a las profecías de Napuctun, Ahkuilchel, Nahaupéch, Narzin, Abunchan y la de Zixcyon Cahuichen (Lizana, 1988: 104).⁵

Más tarde fray Diego López Cogolludo, al escribir en 1656, copió de la edición de 1633 de su predecesor las profecías en la versión castellana, si bien cambiando su orden a fin de encontrar una mejor correspondencia entre los textos y una posible asimilación a profecías bíblicas, corrigiendo además los nombres de los autores.

El último entre los supuestos autores mayas adquirió aquí el nombre definitivo de *Chilam Balam*, gran sacerdote de Tixcacayom, en Maní. Este adivino-sacerdote era de cualquier manera ya bien conocido y, según López Cogolludo, no había sido otro sino “...el *Chilam* Cabal de Herrera, Remesal, Torquemada y otros” (Lizana, *op. cit.*: 97-101). Se trataba, pues, de “...verdaderos Profetas, aunque algunos oyéndomelo dezir, se les ha hecho duro de creer que la Divina misericordia comunicasse don de profecía á estos pecadores” (Lizana, *op. cit.*: 100).

En realidad, la implicación directa de los franciscanos en la “guerra de los *katunes*” se hizo manifiesta desde el final del siglo xvi. En 1615 el deán de la catedral

⁴ “Quien esta cuenta de los katunes ordenó, si fue demonio hizo lo que suele ordenándola a su honor; y si fue hombre, debía ser buen idólatra porque con estos sus katunes añadió todos los principales engaños y agüeros y embaucamientos con que esta gente andaba allende de su miserias...” (Landa 1959: 104).

⁵ Resulta de interés apuntar que los lingüistas contemporáneos se inclinan a suponer que los textos mayas reportados por Lizana con su “traducción” castellana, fueron obra suya. En efecto, se supone que el religioso, gran experto en la lengua autóctona entre los miembros de la Provincia franciscana de aquel entonces, habría recogido versiones orales en español, a su vez derivados de versiones perdidas en lengua indígena (Lizana, *op. cit.*: 26).

de Mérida, Pedro Sánchez de Aguilar, afirmaba que: “Y aunque los primeros Religiosos, santos y verdaderos Viñadores de Iesu Christo, procuraron desterrar esta cuenta, entendiendo que era superstición para usar de su gentilidad, no aprovechó, porque los más lo saben por tradición de sus mayores”. Después de haberse aplicado con “...gran diligencia para saber la verdad”, se consultó con dos franciscanos predicadores, llegando con ellos a la pública conclusión que “...no es perjudicial esta cuenta [de los *katunes*] para la Christianidad destos Indios, antes útil, como está referido, para que sepan los tiempos” (Sánchez de Aguilar, s.f.: 96).

Exactamente al comienzo del *Katun 3 Ahau*, en 1618, los franciscanos Bartolomé de Fuensalinda y Juan de Orbita penetraron en el área meridional de Tah Itzá, pero fueron expulsados a los pocos días. En cambio en 1622 fray Diego Delgado, del séquito de la expedición del Capitán Francisco de Mirones, fue martirizado por los Itzá a filo de obsidiana, siguiendo la más fiel tradición (*ibid.*: 280-282).

Estas primeras e infaustas experiencias demuestran la dificultad de interpretar y sobre todo de modificar la esfera espacio-temporal de los mayas orientales y meridionales. Una hipótesis podría ser que, calculando el año maya según el “año” *ahab*, igual al juliano, y no según el *tun*, se acumulara un error en el cálculo del ciclo del *may*, que estaba constituido, recordemos, por 360 *tun*. Este error podía no ser percibido o fácilmente asimilado en la esfera espacio temporal xiú; por el contrario, podía revelarse fatal en el espacio itzá del sur. En efecto, algunos sacerdotes de Can Ek, soberano de Tah Itzá, se opusieron a su decisión, manifestando así una fortísima tensión interna a las estrategias políticas fundadas sobre los ciclos temporales.

Un estudio muy detallado relativo al cacicazgo semiindependiente de Dzului-nicob, con capital en Tipu, en las fronteras de Tah Itzá, demostró ampliamente que los principales acontecimientos en aquella región, entre 1544 y 1707, ocurrieron con una “...remarkably regular periodicity that corresponded to the katun cycles...” (Jones, 1989: 14). Así, la rebelión de 1638, que sancionó una renovada y plena autonomía de este cacicazgo, fue cuidadosamente planeada para estallar justo en el principio del *Katun 1 Ahau*.

En relación a Tah Itzá, por lo menos dos veces, en 1616-1617 y en 1695, sus emisarios se trasladaron a Mérida para tratar las formas de su conversión, esperando respectivamente el comienzo del *Katun 3 Ahau* (1618) y del fatídico *8 Ahau* (1697), fin de un *may* según la tradición clásica no reformada, cuyo centro fue, en esta área fronteriza, la misma ciudad de Tah Itzá. Según una de las interpretaciones indígenas en disputa, la ciudad debía seguir el mismo destino de Mayapán,

158 | exactamente 256 años después de su destrucción, ocurrida al principio de la misma rueda de los *katunes*, que por entonces se extinguía.⁶

Y hay aun más: según Ralph Roys, el advenimiento, cada 256 años, del *Katun 8 Ahau*, marcó, a lo largo de un milenio, los azares de los Itzá. Hacia el final del siglo VII fueron temporalmente expulsados de Chichén; alrededor de la mitad del siglo IX tuvieron que abandonar Chakanputún. Para fines del siglo XII fueron expulsados definitivamente de Chichén Itzá y, como hemos señalado, a mediados del siglo XV tuvieron que abandonar Mayapán.⁷

En realidad se podría pensar que fueron víctimas periódicas de sus mismas profecías, bien conocidas por los adversarios de la esfera occidental, que recurrieron indefectiblemente a la guerra hacia los inicios del *katun*, que si bien para ellos marcaban el final de un *may*, no resultaban tal para la mayor parte de los cacicazgos itzá, imponiendo repetidamente su propia interpretación espacio-temporal a la esfera oriental.⁸

Un oidor supernumerario del Consejo Real de las Indias, Juan de Villagutierre Sotomayor, describió en forma casi contemporánea la caída del último gran cacicazgo maya independiente, gracias a la documentación oficial que tenía a su disposición. Gracias a ello conocemos el trasunto al español del escrito oficial en maya enviado por el gobernador Martín de Ursúa y Arizmendi al “Noble Canek, Señor de los Itzáe” (Villagutierre, 1985: 333-334) y también una versión del diálogo ocurrido en 1696 entre el “Capitán” Cobox, cacique de una de las cuatro localidades menores dependiente del señor Canek, soberano de Tah Itzá, y fray Andrés de Avendaño quien, con el título de comisario, fue partícipe de lo que se transformó en una verdadera expedición militar de aproximadamente 200 hombres.

Fray Andrés Avendaño utilizó, en aquel difícil trance, el arma de la tradición, señalando, al parecer sobre verdaderos códigos, “...la cuenta señalada, que ellos mismo tenían, de que se usaban, para ajustar sus antiguas Profecías y los Tiempos

⁶ Todo parece indicarnos que los Itzá independientes del Petén, que reivindicaban su directa descendencia de los de Chichen Itzá, habían mantenido la clásica interpretación del ciclo katúnico con fin en 8 *Ahau*, y no en 13 *Ahau*, como los Itzá del oriente de la península, por los que, como hemos dicho, el *may cu* continuó siendo Mayapán, hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Por sus cálculos existen indicios que contaban sobre verdaderos códigos a la manera antigua, y no sobre transcripciones recientes en alfabeto occidental.

⁷ Ralph Roys (ed.), *The book of Chilam Balam de Chumayel*, citado y traducido en español por Miguel León Portilla en su amplia introducción a Juan de Villagutierre Sotomayor (1985: XIX).

⁸ Según Edmonson, por ejemplo, la destrucción de Chanpoton (o Chakanputún) ocurrida en el 8 *Ahau* (1185-1204) fue impuesta por los Xiú, que obligaron los Itzá a remover de allí la sede de su *may* (Edmonson, 1982: XVI).

de su cumplimento". La respuesta de Cobox fue indudablemente más inventiva: mostrándole amenazadoramente su lanza, le hizo notar que si bien el tiempo se había ya consumado, no se podía decir lo mismo del filo de la punta de su arma (Villagutierre, *op. cit.*: 394).

Una vez superado el accidente, las disputas calendáricas entre el franciscano, los sacerdotes y los nobles Itzá continuaron por más de tres días sin alcanzar solución alguna, puesto que en el seno de la "Corte" indígena (obviamente un *mul tepal*), se manifestaban opiniones discordantes. Los españoles pusieron en marcha una ofensiva militar que daría como resultado la caída de la ciudad el 13 de marzo de 1697.

3. Mientras la disputa sobre el tiempo y su medición experimentaba entre los Itzá un momento trágico, una nueva puesta en escena de un drama previamente representado en diversas ocasiones, la autonomía espacio-temporal de los mayas de occidente, se reducía drásticamente.

A partir de la mitad del siglo xvii, o sea del *Katun 1 Ahau* (1638-1658), los Xiú renunciaron a buscar una sede para los ciclos temporales que de todas formas permanecieron en funcionamiento, si bien fijos definitivamente en Mérida y, por esto, cada vez más fusionados con el tiempo lineal de los españoles.

Por el contrario, lo que quedaba de la tradición oriental no acabó de buscar soluciones alternativas, lo que se tradujo en una última y definitiva reforma calendárica en 1752. No faltaba mucho para llegar inexorablemente, en el particular cálculo del *may*, al principio del *Katun 13 Ahau*, nuestro 1776, fecha que habría marcado el fin de un universo espacio-temporal completo (Edmonson, 1982: 19).

Se procedió, otra vez, con inventiva sin prejuicios, abandonando definitivamente lo que quedaba de la tradición clásica. La duración del *katun* fue ampliada a 24 años julianos en lugar de los comunes 20 *tun*. Luego, reelaboraron el pasado, volviendo a calcular desde el *Katun 11 Ahau* los ciclos subsiguientes como si hubieran tenido una duración de 24 años. Así que el final del *may* fue automáticamente reenviado a 2088, aunque se tuvo que extender el *Katun 4* por 39 años, o sea hasta el 1776. De esta forma, las fechas de inicio de los nuevos ciclos habrían sido 1800, 1824, 1848: cualquiera que conozca un poco de historia peninsular recordará de inmediato la primera constitución independiente y el primer año de la famosa Guerra de Castas (Edmonson, 1982: 19), cuando el nuevo *may ku* de oriente, que vino a remplazar al ya extinto de Mayapán, fue elegido como muestra de que el espacio-tiempo "verdaderamente" maya se había instalado en levante, en la vieja Zacipán, escondida en los cimientos de la Valladolid

160 | hispana. Aprovechando una de las muchas insurrecciones tan frecuentes en las primeras décadas republicanas, desde los suburbios de la villa, el 15 de enero de 1847, se movilizarían mayas y mestizos rebeldes para atacar durante ocho días el asentamiento blanco y a sus habitantes.

El hecho de que la última redacción del *Chilam* de Tizimín, de la cual se obtuvo gran parte de la información, fuese casi con certeza anterior a 1837, abre un último e inquietante cuestionamiento no tanto sobre las “reales” capacidades predicativas del ciclo reformado, sino más bien sobre la persistencia, hasta la mitad del siglo XIX, de una interacción directa entre la concepción del espacio-tiempo maya y la esfera de elección política del segmento indígena.

BIBLIOGRAFÍA

EDMONSON, Munro S.

1979 "Some Postclassic Questions About the Classic Maya", *Estudios de Cultura Maya* XII: 157-178.

1982 *The Ancient Future of the Itzá. The Book of Chilam Balam of Tizimin*. Austin: Texas University Press.

1985 "The Baktun Ceremonial of 1618", *Fouth Palenque Round Table VI*. San Francisco: Pre Columbian Art Research Institute.

JONES, Grant D

1989 *Maya Resistance to Spanish Rule. Time and History on a Colonial Frontier*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

LANDA, fray Diego de

1986 *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Porrúa (Primera edición en español: 1959).

LIZANA, fray Bernardo de

1988 *Historia de Yucatán*. Madrid: Crónicas de América 43. Historia 16 (Primera edición: 1633).

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo LÓPEZ LUJÁN

1998 *Il passato indigeno*. Milán: Jaca Book, Milán (Primera edición en español: 1996)

LÓPEZ COGOLLUDO, fray Diego de

1867- *Historia de Yucatán*. Campeche: México.

1868

MORLEY, Sylvanus G., George W. BRAINERD y Robert J. SHARER

1984 *I Maya*. Roma: Editori Riuniti (Primera edición en inglés, 1946).

PENICHE RIVERO, Piedad

1990 *Sacerdotes y comerciantes. El poder de los mayas e itzáes de Yucatán en los siglos VII a XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.

SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro

s/f *Informe contra idolorum cultores*. Mérida: Instituto Cultural de Valladolid (Primera edición: 1639).

Schele, Linda y David Freidel

2000 *Una foresta di re*. Milán: Corbaccio (Primera edición en inglés, 1990).

THOMPSON, Eric S.

1988 *Comentario al Códice de Dresden*. México: Fondo de Cultura Económica (Primera edición en inglés, 1972).

VILLAGUTIERRE SOTOMAYOR, Juan de

1985 *Historia de la conquista de la provincia de el Itzá*. México: Condumex (Facsimilar de la primera edición, Madrid, 1701).

Cantando y bailando a los dioses: las representaciones teatrales mayas y la conservación de la identidad

Michela Craveri

Università Cattolica di Milano

Las comunidades mayas actuales han sabido conservar y transmitir en formas sincréticas las tradiciones culturales de sus antepasados.¹ Las lenguas mayas perviven hoy en día en las comunicaciones cotidianas y en las actividades rituales de más de siete millones de personas en toda la región (England, 1996). Para la celebración de nacimientos, bodas, muertes y aun durante las festividades religiosas del calendario católico, los mayas contemporáneos de Guatemala usan sus lenguas nativas, en las que invocan a los santos patrones, a la Virgen o a las energías sagradas del universo y ofrendan himnos, bailes dialogados y celebraciones teatrales más complejas.² Las representaciones escénicas de las

¹ Una primera versión de este artículo fue publicada en italiano en la revista *Thule*, 10/11 abril-octubre 2001, con el título: “Le rappresentazioni teatrali dei maya contemporanei. Tradizione e cambio”, pp. 101-121. En esta ocasión, he integrado las reflexiones sobre el simbolismo verbal, la retórica textual y el estudio de los difrasismos del *Rabinal Achí*, así como la tabla que recoge los difrasismos más frecuentes en la versión quiché y su traducción al español.

² En este trabajo adopto el término de origen griego “teatro”, en su significado literal de “espectáculo” (del griego *theaomai*, “mirar”), para referirme a las manifestaciones escénicas de las civilizaciones prehispánicas. La falta de un vocablo específico en las lenguas mayas que indique las representaciones teatrales en su conjunto, me obliga al uso de un vocablo creado para definir fenómenos propios del mundo mediterráneo. Sin embargo, a mi parecer el teatro responde a finalidades y funciones parecidas en ambas culturas, aunque con las peculiaridades históricas específicas (D’Amico, 1950: 3-4). El manuscrito ha sido publicado en su versión facsimilar por la Universidad San Carlos de Guatemala con el título *Rabinal Achí o Danza del Tun*, 1994. Se trata del tresillo y del cuatrillo, introducidos por el padre La Parra en el siglo XVI para indicar gráficamente los sonidos glotalizados del quiché. La gran mayoría de los textos poéticos mayas, desde la colonia hasta nuestros días, presenta un sistema parecido de versificación lógica, como el *Popol Vuh*, el *Rabinal Achí* y las oraciones contemporáneas del área quiché (Norman, 1983: 109-121). A este respecto véase también la versión poética del *Popol Vuh* de Sam Colop, que organiza gráficamente el texto según la versificación semántica (*Popol Wuj*,

164 | distintas comunidades mayas se conocían desde la primera época colonial con el nombre genérico de “bailes” y representan tal vez el caso más interesante de sincretismo cultural contemporáneo en el contexto guatemalteco (García Mejía, 1972; Rodríguez Rouanet, 1992: 7-9).

Desde los primeros años de la dominación española, los cronistas y los religiosos registraron la recurrencia de celebraciones rituales en las distintas comunidades del área maya, en las que algunos actores con máscaras, trajes y decoraciones simbólicas dedicaban a sus deidades himnos, danzas y dramas dialogados. Francisco Ximénez, por ejemplo, atestigua la difusión de estos rituales escénicos entre los quichés de Guatemala: “Hacían muchas danzas y bailes y otros juegos en presencia de los ídolos y dábanles a beber del vino más precioso que tenían remojándoles las bocas y las caras” (Ximénez, 1965: 81). Diego de Landa subraya el carácter ritual de las celebraciones yucatecas coloniales. Todos los miembros de la comunidad participaban en las fiestas después de largos ayunos, abstinencias y purificaciones: “[...] las abstinencias que comúnmente hacían eran de sal y pimienta en los guisados, lo cual les era grave; absteníanse de sus mujeres para la celebración de todas las fiestas” (Landa, 1986 [1959]: 47). Según las referencias coloniales, las representaciones teatrales de los antiguos mayas involucraban a todo el grupo social, que daba vida al ritual colectivo por medio de la participación conjunta. Los bailarines y los actores se alternaban en la escena durante mucho tiempo, hasta varios días, para no interrumpir el ritmo sagrado de la danza (Brasseur de Bourbourg, 1862). Cualquier falta en la representación y en la preparación espiritual podía provocar consecuencias nefastas, como la ineficacia de las peticiones a las deidades y, en los casos más graves, hasta la muerte de los participantes (Mace, 1981: 86).

Las primeras formas de representación teatral maya estaban vinculadas estrechamente a los cultos religiosos. En la civilización maya, así como en las culturas

1999). Considero la metáfora en su significado etimológico, o sea como un recurso que “lleva más allá” la significación textual. Por la falta de expresiones específicas en las lenguas mayas, como en el caso del vocabulario teatral, también en el contexto poético utilizo los términos de la retórica occidental, midiendo en cada ocasión la pertinencia de uso. Véase la interpretación y la edición del *Rabinal Achí* de Breton, 1994. En este trabajo uso la grafía quiché adoptada en las ediciones de referencia. En el caso del *Popol Vuh*, he consultado la versión de Recinos y transcribo aquí los nombres de los personajes según su edición (*Popol Vuh*, 1976 [1952]). Para la teoría de las palabras calientes y frías, cercanas o lejanas del corazón, véase Gossen, 1979. La versión quiché más antigua conocida hasta ahora del *Rabinal Achí* es la edición publicada por Brasseur en 1862, posiblemente la más fiel al original. Adopto aquí su transcripción de los vocablos quichés. La traducción del quiché al español de los difrasismos es mía.

del Mediterráneo y Asia, el teatro surge como himno a los dioses, necesidad de diálogo y de ofrenda. Con su propio cuerpo y con la danza, el hombre imita las fuerzas naturales, los rayos del sol, la lluvia y la madre tierra, propiciando su acción benéfica sobre la comunidad. De esta forma, el hombre representa entidades distintas de sí mismo y las encarna plásticamente en el espacio escénico (D'Amico, *op. cit.*: 6-10; Sten, 1990: 10-14). Las primeras manifestaciones teatrales adquieren entonces dos connotaciones. Por un lado, el individuo recrea por magia simpática³ las energías del cosmos y las representa simbólicamente frente a los dioses, invocando beneficios y prosperidad. El actor y el bailarín encarnan en el contexto ritual seres normalmente ajenos a la dimensión humana, facilitando el contacto concreto entre los miembros del grupo social y las energías sobrenaturales. Por otro lado, el hombre interpreta en la escena las incógnitas y las inquietudes que atañen a la vida cotidiana, permitiendo una mayor comprensión y un control de las fuerzas desconocidas que incumben sobre la humanidad. Toda la colectividad participa en el rito teatral, personalmente o a través de sus representantes, domina los impulsos irracionales y las energías hostiles, afirmando a la vez su propia identidad cultural. El teatro de los orígenes manifiesta un doble valor; es un canal de petición y de invocación a los dioses y al mismo tiempo es también un instrumento de racionalización y de fruición colectiva en el interior del grupo social (Vela, 1972: 515).

El uso de las máscaras facilita este proceso de identificación. Para la antigua civilización maya, así como para las comunidades actuales, la máscara es un objeto sagrado que permite una encarnación de doble naturaleza: la del ser representado en la ficción teatral y la del actor, que presta su cuerpo y su voz a otro ser (Luján Muñoz, 1971: 139-140). Las máscaras, asimismo, facilitan la identificación del personaje en el desarrollo escénico y confieren valor sagrado a quien las usa. Realizados en varios materiales, madera, piel, concha y jade, estos objetos simbólicos se asociaban también a los contextos funerarios, indicando la doble identidad del difunto: de vida y de muerte (Hernández Aragón, 1965: 9-10; Lizana, 1988: 130).

El teatro desempeñaba un papel fundamental en las comunidades mayas prehispánicas, como punto de apoyo de las actividades religiosas. Cada fiesta del calendario ritual se oficiaba con himnos, bailes y varias formas de representación escénica, en un ciclo continuo de celebraciones públicas (Acuña, 1978;

³ Para una discusión más amplia sobre el concepto de magia simpática, véase: Frazer, 1996; Rozin y Nemeroff, 1990, y Roheim, 2003.

166 | León Portilla, 1959: 20-24). También la danza puede ser considerada como una forma de expresividad teatral, ya que los pasos y los gestos de los bailarines no tenían sólo una función autorreferencial, sino que recreaban simbólicamente la realidad. El cuerpo de los bailarines se hacía instrumento de evocación de las fuerzas naturales, que la colectividad presente podía decodificar (Hernández Aragón, 1965: 84-85; Spahni, 1989: 237-240; Díaz Vasconcelos, 1950: 106-107).

Las descripciones de las técnicas de ejecución de las danzas mayas son escasas en las crónicas coloniales. Sin embargo, con los pocos elementos registrados es posible llegar a la identificación de algunas modalidades de representación básica. También en este caso, Diego de Landa nos proporciona algunos detalles interesantes de los bailes yucatecos, útiles para comprender el valor simbólico de los gestos y de los pasos de los bailarines (Landa, 1986 [1959]: 39). Centenares de bailarines participaban conjuntamente en el baile, moviéndose en círculo al compás de la música y levantando todos juntos la cabeza y los brazos. Uno o más danzantes salían del círculo sin que el ritmo del grupo se alterara. Según las palabras de Brasseur de Bourbourg, además, todas las clases sociales participaban en las danzas públicas, dispuestos en ruedas concéntricas, hasta un total de más de cuatrocientos individuos. Todos cantaban y se movían perfectamente sincronizados, para que el movimiento y la voz parecieran las acciones de una sola persona (Brasseur de Bourbourg, 1862).

A pesar de la falta de datos específicos, la crítica ha interpretado los movimientos arriba descritos como la representación de los ciclos cósmicos y del recorrido circular del tiempo, en la tensión hacia la unidad y, al mismo tiempo, hacia la multiplicidad (Martí, 1961: 165-166). Por medio de los cantos y de los gestos, los bailarines no sólo dedicaban ofrendas a las deidades, sino que recreaban también frente al grupo social el contraste simbólico entre los principios cósmicos complementarios y el ritmo eterno de los ciclos temporales. La danza circular en muchas culturas representa el orden universal, por la interacción de música y danza y por la armonía entre los gestos de los participantes (Sten, 1990: 113-127; León Portilla, 1959: 20-24).

Otra forma de representación escénica del área mesoamericana puede ayudar a comprender los fenómenos teatrales que han sobrevivido hasta nuestros días. Se trata de los rituales que acompañaban a los sacrificios humanos en las distintas ocasiones del calendario ceremonial. Antes y durante el sacrificio, la víctima encarnaba la deidad a la que iba a ser inmolada y llevaba concretamente sus símbolos (máscaras, pieles, plumas y colores). Representaba frente a la comunidad a la deidad misma y encarnaba su identidad en el contexto ritual. En el momento de

su muerte, en la cumbre o en la base del templo, en las aguas de los ríos y de los cenotes, la víctima perdía la connotación divina y volvía a adquirir su dimensión humana (Todorov, 1992: 190-192).

El ritual del sacrificio adquiriría un doble valor simbólico. Por un lado, la víctima representaba a la deidad frente a la comunidad de los hombres; por otro representaba frente a los dioses a la humanidad entera, con el don más apreciado de la sangre y de la vida. A través de su muerte, el sacrificado alimentaba a los dioses y permitía la supervivencia del universo. Su figura se hacía símbolo de la colectividad que lo sacrificaba y de las virtudes en que había destacado en vida, como modelo para toda la comunidad. El rito del sacrificio tenía un fuerte valor simbólico y explicaba su naturaleza teatral en la representación de una identidad distinta, en el interior de una convención escénica que el público podía decodificar (Hernández Aragón, 1965: 11-13).

Las celebraciones religiosas vinculadas con los rituales del sacrificio representan un núcleo importante en el desarrollo teatral maya. Desde las primeras formas simbólicas, en que la víctima se deshacía de su personalidad para encarnar otras entidades (la deidad, las energías cósmicas o el grupo social), se han desarrollado otras representaciones más complejas. Además del valor simbólico de la danza y de la música, el texto verbal podía recrear en el contexto ceremonial la vida del sacrificado, que volvía a expresar su propia identidad y sus peculiares reacciones frente a la muerte y a la realidad (Martí, 1961: 58-61; Barrera Vázquez, 1959). La presencia del texto verbal enriquecía ulteriormente las representaciones escénicas y permitía la reflexión sobre la figura humana. La interpretación teatral de la realidad ya no seguía sólo caminos simbólicos, sino que profundizaba los matices del alma humana, con significados distintos y peculiares en cada caso. Los sacrificados más prestigiosos podían aparecer en la ficción teatral en sucesivas representaciones, en las que la víctima no sólo representaba a la deidad y a la colectividad, sino que sobre todo expresaba una personalidad humana individual. En algunos casos, el sacrificio de una víctima reconocida, capturada en una batalla contra otra entidad política, era la ocasión para afirmar la propia identidad cultural y reforzar los vínculos entre los miembros del grupo social. La captura y el sacrificio podían ser instrumentos de afirmación política, que el teatro celebraba y recreaba plásticamente en cada representación.

Por el consistente número de referencias coloniales a los bailes del sacrificio, se puede deducir la existencia de un ciclo teatral muy difundido en distintas regiones de Guatemala, basado en la dramatización de los rituales del sacrificio (Toledo Palomo, 1965: 59-67; Chinchilla Aguilar, 1951: 17-20; Fuentes y Guzmán,

168 | 1932-33: 20). A pesar de la difusión de autos inquisitoriales y de edictos oficiales, la corona española no logró extirpar completamente la costumbre indígena de celebrar sus fiestas religiosas con representaciones teatrales, que acababan con la muerte, real o simbólica, de la víctima inmolada. Durante la colonia sobrevivieron de forma clandestina bailes y otras representaciones más complejas, vinculadas a los ciclos agrícolas de fertilidad de la tierra, los rituales del sacrificio, de la siembra, la cosecha, la caza y la invocación de lluvia.

El *Rabinal Achí* representa tal vez el ejemplo más interesante de conservación hasta nuestros días del simbolismo teatral prehispánico. El drama, difundido durante la Colonia con el nombre de baile del *tun* del sacrificio, se representa el 25 de enero, en ocasión de la fiesta de San Pablo, Santo Patrón de Rabinal, Baja Verapaz, Guatemala (Teletor, 1955: 63-77). La obra es un caso excepcional de conservación del texto verbal, de los recursos retóricos y de las modalidades de representación a través de los siglos. El texto fue recopilado por primera vez en un documento alfabético posiblemente en 1855 por Brasseur de Bourbourg (1862), en quiché clásico. Actualmente se recita en el dialecto quiché de Rabinal, el achí, según la fonética contemporánea y algunas variantes morfológicas del manuscrito de 1913, hoy usado como guión. Por estas fechas, evidentemente se percibió la necesidad de realizar una copia del texto publicado por Brasseur, de difícil consulta, respetando la grafía y la fonética por entonces usada en Rabinal. Se adoptaron signos gráficos arcaicos, pero en uso en las comunidades guatemaltecas a principio del siglo xx. El texto se había conservado por tradición oral, hasta que la falta de recursos y la influencia cada vez más fuerte de la cultura occidental hizo imposible la representación periódica y la conservación mnemónica del drama (Acuña, 1975: 50-53). La versión que se recita hoy en día en Rabinal refleja en sus formas generales el documento redactado por Brasseur hace un siglo y medio, excepto unas lagunas y las variantes gráficas.

El texto presenta las evidencias de su carácter oral. El drama se recita todavía en versos paralelos, de tipo lógico-semántico, según la tradición mesoamericana (Tedlock, 1977: 106-119; Bennison, 1979: 288-303). Cada verso consiste en una unidad de significado, matizado y profundizado por el verso siguiente. Las líneas pareadas presentan una estructura gramatical parecida, en la que varía sólo un elemento (el sustantivo, el verbo o el adjetivo). Se crean de esta forma cadenas continuas de significados, que se desarrollan a lo largo de todo el texto, a través del modelo de la repetición con variación. La presencia de recursos retóricos fonéticos (aliteración, paranomasia, quiasmo, onomatopeya y en algunos casos la

rima) confiere ritmo a la narración y facilita la memorización y la comprensión del texto oral (Méndez Domínguez, 1984: 684-687).

El modelo sintáctico predominante es la parataxis, propio de las comunicaciones orales, en las que cada frase expresa un concepto jerárquicamente paritario a los demás (Denny, 1995: 106-107). La coordinación sintáctica no implica una independencia semántica de las informaciones. Al contrario, las oraciones se complementan recíprocamente, profundizando constantemente las ideas comunicadas en las líneas anteriores. La parataxis determina la estructura peculiar de los textos orales, y del *Rabinal Achí* en particular, ya que se crean cadenas continuas de frases vinculadas por la complementariedad de los significados correspondientes. La oración independiente, desde mi punto de vista, constituye la base de la versificación quiché, ya que en las culturas orales, la frase es la unidad mínima de significación. Si consideramos, como así creo, la versificación quiché como la repetición de unidades semánticas (Norman, 1983; Tedlock, 1983), éstas coinciden necesariamente con las frases, y no con las palabras, que carecen de valor autónomo fuera de su contexto gramatical (Ong, 1991: 58-62). La repetición constante de conceptos recíprocamente vinculados permite una mayor memorización del texto oral y una fácil comprensión del mensaje por parte del público oyente (Zumthor, 1982: 155-168). Al mismo tiempo, esta estructura sintáctico-versual crea un ritmo entre las imágenes y produce una connotación constante de los significados. Los versos paralelos sugieren nuevas implicaciones metafóricas de los referentes aludidos, creando una fuerte tensión semántica entre las líneas contiguas.

Al lado de la versificación, en el texto del *Rabinal Achí* abunda otro tipo de recurso, fundamental en la connotación metafórica de la realidad. Se trata de los difrasismos, o sea la ruptura de una frase en dos o más elementos léxicos paralelos (Johansson, comunicación personal). El caso más frecuente es el patrón binario, pero existen también oraciones con asociaciones de tres, cuatro o más palabras paralelas. Los términos asociados en un difrasismo desempeñan el mismo papel gramatical en la frase (los sustantivos se asocian con sustantivos, los verbos con verbos, los adjetivos con adjetivos etc.). Los vocablos paralelos pertenecen al eje paradigmático de Jakobson, de las series potenciales (Jakobson, 1966: 26-28). Esto determina una acumulación léxica sobre el mismo eje y una redundancia comunicativa. La presencia en una frase de dos términos paralelos, con el mismo valor gramatical y con significados distintos, determina una tensión semántica, que constituye la base de la metáfora según la teoría de Paul Ricoeur (1980).

En la tabla anexa a este trabajo, se puede observar la presencia abundante de difrasismos en el *Rabinal Achí*, con una fuerte función metafórica. El oyente tiene que buscar un principio de identidad que otorgue sentido a la relación verbal entre los miembros del difrasismo, aportando una nueva connotación del referente. En la frase “así dice su palabra, frente al cielo/ frente a la tierra”, se puede notar que “cielo/tierra” desempeñan la misma función gramatical de complementos y que sugieren una tensión entre los respectivos campos de significación. El público de la ceremonia puede entender claramente que el principio de identidad que da sentido a la relación léxica entre el cielo y la tierra es la energía sagrada: masculina y diurna en el primer caso, femenina y nocturna en el segundo. Esto produce una connotación del referente (el espacio ceremonial) por medio de las implicaciones cósmicas de los elementos complementarios y una ampliación de su esfera de significado. Por otro lado, la relación metafórica entre los dos términos provoca también una afirmación del significado de cada uno, que afirma su razón de ser desde la recíproca oposición.

Por los elementos hasta aquí presentados, se puede observar que el texto verbal del *Rabinal Achí* presenta una clara función metafórica y simbólica, a través de las relaciones entre los versos y los términos pareados. La versificación actúa a nivel macrotextual y el difrasismo a nivel microtextual. Cabe señalar, además, que los difrasismos se repiten con las mismas asociaciones en muchos fragmentos de la obra, creando una circulación constante de significados. Los difrasismos, además, constituyen fórmulas constantes que facilitan la memorización del texto oral. Es posible identificar dos tipos básicos de difrasismos: los sinonímicos y los metafóricos. En el primer caso se repiten términos sinónimos entre sí, como “ver/observar”; “morir/desaparecer”; “la nube/la neblina”. Estos vocablos no desarrollan una verdadera tensión semántica, ya que los miembros del par léxico comparten la misma esfera del referente, profundizando y matizando el concepto comunicado. Se trata más bien de una superposición de informaciones semánticamente pertinentes. El segundo tipo es más interesante, ya que une términos semánticamente antitéticos o con un significado distinto, como “cielo/tierra”; “boca/ojo”; “raíz/tronco”, etc. Los términos pareados desarrollan una tensión semántica y producen una ampliación de los significados, como enunciado arriba. El texto verbal sugiere nuevas implicaciones semánticas y amplía las posibilidades comunicativas del mensaje. La figura humana se define a través del difrasismo “boca/ojo” o “boca/rostro”, subrayando su capacidad comunicativa y su función de interacción consciente con el mundo.

Esto determina una multiplicidad de lecturas simbólicas de la obra, que comunica a sus destinatarios las connotaciones cósmicas de las acciones del hombre y de los seres naturales. Asimismo, las palabras de cada personaje se repiten en los diálogos varias veces, pronunciadas también por los demás, creando un ritmo circular solemne, que procede por medio de lentas profundizaciones más que por un desarrollo progresivo de la historia (Cid Pérez y Martí de Cid, 1964: 209-219). Los recursos retóricos hasta aquí presentados se pueden reconocer en la mayoría de los textos poéticos del área quiché, como el *Popol Vuh*, los títulos de tierra y las oraciones para pedir beneficios a las deidades, que he recopilado en Nahualá, Guatemala, durante mi trabajo de campo. La recurrencia de las mismas estructuras sintácticas, rítmicas y de las relaciones semánticas atestigua, en mi opinión, el carácter autóctono de estos documentos y los canales rituales de su conservación y transmisión.

Otra característica propia de los textos orales, que se reconoce también en *Rabinal Achí*, es el valor sagrado de la palabra. La voz nunca es laica, sino un instrumento de comunicación y evocación concreta (Zumthor, 1982: 195-200). Por esta razón, el texto del drama ha adquirido connotaciones sagradas y su acceso está severamente restringido. Incluso actualmente, algunos actores del *Rabinal Achí* no pueden consultar directamente el texto escrito, por el analfabetismo y por las leyes comunitarias que lo protegen (Acuña, 1975; Mace, 1981: 86). Los participantes aprenden de memoria los diálogos por medio de las lecturas del director del baile, conservando intacto el carácter esencialmente oral del drama.

El *Rabinal Achí* representa una etapa madura del teatro maya, que había ido adquiriendo forma alrededor de los ritos del sacrificio. El texto del drama consiente la expresión de los matices de la personalidad y del pensamiento de los personajes. El protagonista, sacrificado simbólicamente al final del baile, comunica las reacciones individuales con respecto a la muerte y al grupo social que lo ha capturado. Además del valor histórico de los eventos relatados, que representan las hostilidades políticas entre Rabinal y el reino quiché, antiguos aliados, cabe subrayar el significado simbólico del drama. La obra consistía posiblemente en la dramatización de los ritos del sacrificio, vinculados a la fertilidad de la tierra. La sangre del enemigo quiché tenía que fertilizar el reino de Rabinal y fecundar a la princesa, símbolo de la pobreza y la decadencia del estado. La captura del guerrero quiché puede presentar una lectura política, como una celebración de la rebelión militar contra el antiguo aliado quiché, que se había impuesto como conquistador. Sin embargo, la obra presenta también un fuerte valor religioso. El héroe quiché representa el elemento seco, diurno y masculino, que fecunda y

172 | da vida a Rabinal, telúrico, virgen y femenino. El guerrero enemigo representa la décima tercera unidad que completa la parcialidad de las doce águilas y de los docees jaguares de Rabinal, las órdenes militares superiores. El *Rabinal Achí* expresa la necesidad de fusión y de compenetración entre los dos principios cósmicos fundamentales y sugiere la necesaria fusión entre las dos entidades políticas, los quichés y Rabinal.

El valor religioso del baile no se ha agotado completamente a lo largo de los siglos. Los sacerdotes de la diócesis de Rabinal lo han utilizado como instrumento de conversión, ya que no podían extirparlo, eliminando obviamente el real sacrificio final. El *Rabinal Achí* se ha transformado en el momento central de las celebraciones católicas. La función tradicional de la obra, como ofrenda de música y danza a las deidades, se ha mantenido a lo largo de los siglos, dirigida en las últimas décadas también a los santos cristianos. La visión sincrética de la religiosidad indígena ha determinado una fusión y compenetración entre cultos distintos. Además de las deidades tradicionales, se han adoptado también los santos, Cristo y la Virgen, vinculados a manifestaciones específicas de los dioses prehispánicos. José León Coloch (comunicación personal), el director del baile, me ha confirmado que la representación del *Rabinal Achí* estaba destinada a San Pablo, patrón de Rabinal, y al Dios católico.

El drama del *Rabinal Achí* es actualmente el fulcro de cultos sagrados. El responsable de la organización del baile conserva el documento, las máscaras y los trajes, protegiéndolos de usos impropios a través de restricciones muy rígidas. Según las informaciones de Mace (1981) y Acuña (1975), entre otros, sólo los individuos encargados y directamente involucrados en la organización de la obra pueden tocar o copiar el texto y esto puede ocurrir sólo por la noche. Un uso incorrecto del manuscrito podría provocar enfermedades y muerte.

El análisis del documento usado en Rabinal como guión de la representación hasta los años setenta ha revelado una profunda devoción al texto escrito por parte de toda la comunidad. Se trata de la edición del drama publicada por Brasseur en París en 1862 y luego enviada a un colaborador de Rabinal. Esta copia es ahora propiedad de René Acuña (1975: 52), que me ha permitido estudiar directamente su ejemplar. El libro se ha convertido a lo largo del tiempo en un verdadero objeto de culto, ya que analizando el documento he podido observar entre las páginas manchas de aguardiente y de cera, además de pequeñas quemaduras. El valor sagrado del drama no se limitan sólo al simbolismo de la danza y del texto verbal, si no que se dirigen también, por extensión metonímica, a su representación en papel. El libro, efectivamente, guarda a través del tiempo la tradición

de los antepasados y permite la transmisión de un texto sagrado, dedicado a los dioses y a los santos. Los rezos y la aspersión de aguardiente sobre las páginas del libro acompañaban hasta épocas recientes la purificación de los actores y la preparación espiritual a la festividad católica. El humo de las velas y el alcohol, según la tradición mesoamericana, eran instrumentos de comunicación, para que los himnos y las ofrendas de los hombres llegaran hasta los dioses, transmitiendo su naturaleza inmaterial.

Las técnicas de representación adhieren en parte a los procedimientos prehispánicos. La música que acompaña la danza respeta los cánones indígenas, lejos de la estética occidental (Martí, 1951: 165-166; Castillo, 1977). Los pasos de los bailarines siguen el ritmo del tun, un tambor realizado con un tronco hueco y una hendidura en forma de *H* en el lado superior. Dos trompetas metálicas, de claro origen colonial, sustituyen los instrumentos prehispánicos, de concha o barro. Los actores, además, ejecutan pasos de danza y gestos muy parecidos a las descripciones de las representaciones coloniales arriba mencionadas (García Mejía, 1972: 23-29). Los participantes se mueven en círculo, trazando en la escena sus órbitas regulares y sintetizando los movimientos tradicionales con otros asimilados de las loas coreográficas y de los bailes de los conquistadores europeos. Respecto a los centenares de bailarines citados en las crónicas, los participantes del drama actual han disminuido a nueve.

La observancia de las formas tradicionales, el valor sagrado del baile y la perfecta conservación del texto verbal han hecho del *Rabinal Achí* una forma cristalizada en el tiempo, pero con distintos significados simbólicos. El drama es un ejemplo elocuente del fuerte sincretismo cultural de la población maya de Guatemala. Las formas de culto de los ancestros se han conservado, en muchos casos como expresión de una religiosidad distinta. Los cinco siglos de colonización cultural ha influido duramente sobre la sensibilidad religiosa indígena, incluso en las regiones más alejadas del sistema colonial español. La comunidad de Rabinal ha encontrado en las formas de culto tradicionales los canales más idóneos para comunicar la nueva devoción sincrética, en la expresividad verbal y gestual.

La representación del drama durante las fiestas religiosas es sobre todo un momento de identificación política y social frente a la cultura occidental. La colectividad participa en los rituales de preparación y de ejecución, aunque con un progresivo desinterés por parte de la población más joven. En las expresiones teatrales de los ancestros, los mayas contemporáneos reafirman la grandeza de su pasado, duramente rechazada por parte de la cultura oficial (Cobarrús,

174 | 1979: 108-109). Vuelven a vivir plásticamente la historia de su comunidad como instrumento de cohesión social frente a “los otros”: los demás grupos étnicos indígenas o los extranjeros occidentales. El significado del drama del *Rabinal Achí* se expresa hoy en día más bien a nivel local, como ocasión de reflexión sobre su identidad política y cultural para la comunidad de Rabinal. El tradicional valor religioso de la obra como rito de fertilidad se ha transformado en una ofrenda de sus propias raíces culturales a las deidades, cristianas y mayas. El sacerdote católico bendice las máscaras sobre las escaleras de la iglesia y propicia la buena ejecución del baile.

El *Rabinal Achí* no es el único ejemplo de representación teatral maya conservada a través de la colonia. Un fuerte valor simbólico mantiene también el Baile del palo volador, manifestación escénica prehispánica, de gran difusión en toda Mesoamérica. La ejecución de la danza, de posible origen totonaco, se registra todavía en las regiones de la Costa del Golfo y en las áreas centrales de Guatemala. El baile, asociados a los rituales de fertilidad de la tierra, a la petición de lluvia y de relámpagos, consiste en la bajada acrobática desde un gran palo de ocho bailarines, disfrazados de monos. Atados a la cumbre de la estaca, que puede medir desde veinte hasta cuarenta metros, se lanzan al vacío y trazan órbitas concéntricas alrededor del palo. Según otras versiones del baile, un actor con máscara de mono ejecuta acrobacias en la tarima puesta sobre la extremidad del árbol (Mace, 1981: 90-91; Spahni, 1989: 244-245; Martí, 1959: 147-148).

El ritual empieza algunas semanas antes, con la elección del árbol, cortado en el bosque y plantado en la plaza principal. Los bailarines se someten a un período de abstinencia sexual y de ayunos. Al amanecer del día establecido, los voladores bailan por las calles del pueblo, al compás de tambores, flautas y marimba. Después de una danza circular alrededor del palo, se preparan a la celebración sagrada, con rezos al Dios Católico, la aspersión de incienso y la ubicación de velas a la base del tronco. A mediodía, momento en que el sol se encuentra en su cenit, los voladores suben a la cumbre del árbol y efectúan movimientos acrobáticos, lanzándose al vacío. Imitan el vuelo de los pájaros e interpretan plásticamente las escansiones temporales. Los bailarines dirigen reverencias a un niño presente en la ceremonia, símbolo de pureza y verdad, expresamente elegido para conferir valor sagrado al baile (García Mejía, 1972: 33-37). En época prehispánica, los ayunos, la ingestión de sustancias psico-activas y el movimiento acrobático de los voladores provocaban estados de trance, que facilitaban la comunicación entre el hombre y los dioses. El baile del palo volador desempeñaba una importante función ritual, no sólo como

petición de fertilidad, si no también como intercambio y comunicación con las energías cósmicas.

La difusión del baile atestigua la presencia de una tradición teatral común a distintas regiones mesoamericanas, con un parecido significado religioso y simbólico. La historia local y las tradiciones culturales de cada área han determinado el desarrollo de variantes locales, que no han perdido el valor originario de petición de lluvia y beneficios sobre la comunidad. En época prehispánica, el ritual se representaba antes de la temporada de lluvias, entre mayo y junio, y a partir de la colonia se ha asociado a las festividades cristianas de la Virgen y de los santos patronos. El baile del palo volador no ha perdido su valor sagrado. Considerado como la representación de los episodios del *Popol Vuh* (1976 [1952]) de Zipacná y de los cuatrocientos muchachos y de la transformación de Hunbatz y Hunchouén en monos, hoy los mismos voladores lo asocian a las tradiciones de los ancestros, como fuente de identidad y afirmación cultural. Los movimientos de los bailarines-monos suscitan la hilaridad del público, reproduciendo la risa de la abuela delante de las transformaciones zoomorfas de los nietos. Es posible que distintas tradiciones se hayan asociado en una única representación durante los siglos.

El baile no es sólo una ofrenda de música y danza a Dios, sino también un tributo a la grandeza de su propio pasado. La expresividad simbólica de los gestos, que el público participante sabe decodificar, substituye el texto verbal y facilita una identificación con la ritualidad de los antepasados. Sólo la asociación del baile con la farsa y el juego ha permitido la supervivencia del rito prehispánico a las censuras inquisitoriales de la colonia. El baile del palo volador tal vez es la representación escénica de mayor difusión en toda la región.

Otra manifestación teatral significativa a este respecto es el Baile del venado, por el sincretismo de su ejecución y por el nivel de adaptación al contexto cultural hispánico. Celebrado en época precolombina como petición de perdón por la sangre derramada durante la caza (Spahni, 1989: 248), el baile atestigua el valor central del venado en la cosmovisión quiché, como manifestación solar. El venado ha permitido la identificación social de los quichés durante las migraciones míticas frente a los demás grupos (*Popol Vuh*, 1976 [1952]: 117-121). Los objetos en hueso de venado hallados en contextos arqueológicos demuestran la relación del animal con los cultos centrales de la comunidad. Con sus huesos se realizaban instrumentos musicales y utensilios, grabados y decorados con imágenes vinculadas al inframundo o a la historia del linaje dominante. El venado es el primer animal de la creación del *Popol Vuh* y el primero en ser inmolado

176 a Tohil. El bulto sagrado de los antepasados quichés contenía su cabeza y sus huesos trabajados, entre otros objetos sagrados (*Popol Vuh*, 1976 [1952]: 25, 127, 142; Mace, 1981: 113-115).

El venado era objeto de culto y de ofrendas teatralizadas. Los bailes del venado, hoy representados en varias regiones de Guatemala, derivan de las celebraciones del papel del venado en la comunidad. Los actores piden el permiso a los espíritus de la montaña para colocar trampas durante la caza del animal. Un cazador anciano, portavoz del grupo y figura central de la representación, presenta las ofrendas a las deidades invocadas. El animal, al final, se une a la danza, como baile de agradecimiento.

El baile actual es el resultado de la dramatización de los antiguos rituales a las deidades. Los ritos originales se han cristalizado en formas constantes, repetibles infinitas veces. Junto al valor simbólico de la danza y de la música, los actores añaden la expresividad verbal, creando un denso sistema de significación. Hace unos veinticinco años se han registrado distintas versiones del baile en español y en quiché en más de sesenta municipios de Guatemala (*idem*). Las versiones en español, tal vez las más frecuentes, derivan de los antiguos bailes del venado en las lenguas indígenas, que los sacerdotes católicos trataron de adaptar a los himnos cristianos, para extirpar las danzas autóctonas. También en este caso, se representan durante las fiestas católicas, violando la implicación originaria del baile con la época del año dedicada a la caza y quebrantando los vínculos del hombre con su ambiente natural. En la obra perviven elementos prehispánicos, como la figura del anciano y las peticiones a los espíritus de la montaña, junto a himnos a la Virgen y a los santos. En algunos bailes se han insertado también figuras alegóricas, la Virtud y la Voluntad, para comunicar a las comunidades mayas la doctrina cristiana a través de sus propias formas de devoción. Junto a la danza, la obra acaba con la ofrenda de flores a la Virgen y a los santos católicos, explicando también en este acto ritual un fuerte sincretismo religioso (*idem*).

El baile del venado ha evolucionado a lo largo de los siglos en formas distintas. En Rabinal, la danza ha perdido las connotaciones religiosas originarias y ha adquirido un carácter paródico, ya que se han introducido otros personajes humorísticos, como el mono y el jaguar. La petición de permiso para la caza se ha transformado en la ubicación laica de trampas, para la rápida captura de animales. El himno al venado y a los espíritus de la montaña ha dado paso a una concepción completamente distinta del contexto ambiental, en que la naturaleza sucumbe bajo la fuerza del hombre. El jaguar y el venado, a la vez presas y predadores, persiguen y huyen del hombre, en un interminable intercambio burlesco de

papeles. En una versión registrada por Carroll Mace (1981), un cazador finge tener malaria, para obtener el cuidado de la mujer, en un juego erótico-cómico. Los bailarines bailan en círculo al compás del tambor y de la flauta, invitando a unirse a la danza. El jaguar, el mono y el venado, ni vencidos, ni vencedores, participan junto al hombre en un baile final, que se concluye en esta versión con un himno al poder regenerador de la naturaleza.

La obra, conocida también con el nombre de *Balam kej* (Jaguar venado) se representa todavía en achí, el dialecto quiché de Rabinal, durante las festividades católicas. Incluso en ocasión de la representación del 1 de mayo de 1994, a la que pude asistir, los actores y los músicos se prepararon con velaciones, rituales de purificación y ayunos durante los dos meses precedentes. Una noche antes, además, el sacerdote católico había bendecido las máscaras, después de la ceremonia indígena de aspersión de alcohol. Normas muy rigurosas reglamentan también la ejecución de la obra. Dos niños, símbolos de pureza, tienen que interpretar los personajes del mono y del perro. Según la tradición indígena, el personaje femenino es interpretado por un hombre. Los trajes de los personajes humanos siguen la costumbre hispánica colonial, mientras que los animales mantienen la convención teatral prehispánica, con pieles de jaguar y venado en la espalda y máscaras de madera grabadas a mano.

El carácter burlesco y cómico de la representación no impide una lectura de la obra en su carácter ritual, como himno a la naturaleza según la cosmovisión indígena. Una parte del público de Rabinal participa en la celebración como momento de cohesión social, ya que las burlas y el baile reflejan el simbolismo prehispánico y algunos episodios de la historia contemporánea de la comunidad. Los espectadores decodifican también el contenido autóctono, celebran el himno a la vida natural e identifican a la vez los vicios y defectos denunciados en el texto. El sacrificio de los animales, la aspersión de incienso a las montañas y la ofrenda de velas alrededor de las máscaras y del *tun*, sagrado instrumento de los antepasados, explican un fuerte sincretismo religioso durante la representación del *Balam kej*. Los mayas contemporáneos usan sus lenguas y la ritualidad de los orígenes como el instrumento idóneo para expresar su fe en Dios, la Virgen y las energías sagradas del universo.

Casi todos los municipios de Guatemala celebran las festividades del calendario católico con representaciones escénicas. Además de las arriba mencionadas, sobreviven muchas otras, todavía recitadas en las lenguas mayas o en español. Sin embargo, en la mayoría de los casos, la influencia católica ha cambiado no sólo el significado religioso de las obras, si no también las formas y las moda-

178 | lidades de representación. Para poder sobrevivir a los controles inquisitoriales antes y a las presiones políticas y culturales después, los bailes prehispánicos han tenido que adaptarse o esconder su real contenido religioso. Un caso elocuente está representado por el baile de los gigantes (Girard 1943; 1947), recitado en lengua chortí. La obra originaria consistía en la dramatización de las luchas de los héroes gemelos del *Popol Vuh* contra los señores de Xibalbá y del episodio de la decapitación de Hun-Hunahpú. El texto ha sido reinterpretado en clave católica, eliminando cualquier referencia directa a la mitología prehispánica. Los frailes han utilizado la estructura del baile, para trasformarlo en un útil instrumento de conversión. La batalla victoriosa contra los gigantes del inframundo se ha transformado en la prefiguración de la lucha de David contra la fuerza del gigante Goliat de la tradición bíblica. El episodio de Hun-Hunahpú, decapitado en la cancha del juego de pelota, en fin, se ha transformado en la decapitación de San Juan Bautista (García Mejía, 1972: 29-32; Cid Pérez y Martí de Cid, 1964:102-105).

Además de la adaptación de los bailes prehispánicos a la nueva sensibilidad religiosa, los sacerdotes españoles introdujeron también formas de representación escénica de origen europeo (Vela, 1872: 518). Los bailes de la conquista, muy difundidos en distintos municipios guatemaltecos, representan la batalla entre Tecún Umán, héroe quiché, y Pedro de Alvarado. Junto a los baile de *Moros y cristianos* y *Los doce pares de Francia*, que celebraban en España la victoria del catolicismo sobre las religiones paganas, estos ciclos teatrales se prestaron a una nueva lectura, según la perspectiva de la evangelización (Armas Lara, 1964: 75-182; Montoya, 1970; García Escobar, 1993: 19-24; Mace, 1981: 110-111). El público participante leía en el episodio histórico la afirmación de la religión cristiana sobre el paganismo del Viejo y Nuevo Mundo y la fácil victoria sobre cualquier otra forma de culto y creencia. Los bailes hispánicos se difundieron rápidamente en distintas versiones, en español o en las lenguas indígenas. Los temas históricos europeos y la exaltación de la fe católica fueron interpretados según la perspectiva indígena, enfatizando en el caso del baile de la conquista la derrota de su entidad política, más que la victoria de las tropas occidentales. Un quetzal, ave sagrada de los mayas, se levanta en el cielo al final de la contienda, simbolizando el alejamiento de la independencia y de la libertad (Spahni, 1989: 249-253).

Más allá del origen histórico de los bailes, las obras importadas por los conquistadores se incorporan al patrimonio teatral local en la oferta de música y de devoción religiosa a las deidades, cristiana e indígenas. Los textos en español se tradujeron en poco tiempo en las lenguas mayas y se interpretaron según las técnicas y las modalidades rituales de los ancestros. Los pasos de la danza, la

música y los rituales de purificación siguen fielmente la tradición maya, asimilada durante los siglos. Los magos, las torres y los castillos del teatro barroco dejaron paso en los escenarios americanos a batallas más sencillas y bailes cruzados. Durante la colonia, los religiosos españoles impusieron las obras teatrales importadas como instrumento de evangelización, en la tentativa de extirpar la costumbre prehispánica de dedicar a sus propias deidades himnos y bailes (Bayle, 1946: 231-232). A lo largo de los siglos, sin embargo, la población maya adoptó las danzas españolas y elaboró su significado simbólico, como expresión de su sensibilidad religiosa y teatral. Los bailes pasaron a través de la conciencia y la espiritualidad indígena, creando representaciones profundamente distintas de los originales europeos, expresión del contexto cultural sincrético. Eso ha permitido la supervivencia hasta nuestros días de las representaciones escénicas de la colonia, destinadas al olvido en otras regiones de mayor influencia occidental.

El contacto con la cultura europea determinó otro cambio importante en las representaciones escénicas indígenas. Los mayas de la Colonia adaptaron las máscaras del teatro europeo, substituyendo las imágenes de seres sobrenaturales, humanos y animales a la vez, de la tradición prehispánica, con caras realistas, según el estilo del teatro español. Las máscaras mantuvieron el valor sagrado de los orígenes, pero adoptaron formas ajenas a su sensibilidad estética, con rostros europeos, de tez clara, y barba y bigote rubios. También los trajes españoles se utilizaron en lugar de los atuendos simbólicos del teatro maya clásico. Especiales sastrerías, llamadas morerías, por los bailes de moros y cristianos, se ocupaban de la confección de los trajes, según el estilo europeo de la Colonia (García Escobar, 1987: 47-87). Los trajes se realizan en terciopelo y encaje, en los colores simbólicos de la cultura maya. Los personajes del *Rabinal Achí*, los héroes del pasado prehispánico, los guerreros y los bailarines de las otras danzas emplean trajes de colonos pobres, en contraste con la dignidad de su papel histórico. Las máscaras adoptaron el estilo occidental y sólo el uso de los colores refleja en algunos casos el valor simbólico del personaje. El amarillo, por ejemplo, está vinculado con el jaguar, el inframundo y el sol nocturno; el verde con la realeza; el rojo a la sangre y a la vida.

Las manifestaciones escénicas de los mayas contemporáneos, de origen europeo o prehispánico, son un ejemplo elocuente del sincretismo cultural que ha transformado las civilizaciones americanas. Todas las representaciones tienen un carácter esencialmente sagrado y se han convertido en la expresión más idónea de la religiosidad sincrética. También las técnicas de preparación reflejan su doble naturaleza. Todavía hoy en día, algunas semanas antes de la representación del

180 | *Rabinal Achí*, los actores empiezan la abstinencia sexual y los ayunos, que pueden ser parciales y referirse sólo a algunos elementos. Deponen las máscaras en los cuatro costados de las escaleras de la iglesia, hacia los cuatro rumbos cósmicos, y esperan la bendición del sacerdote católico (García Mejía, 1972: 15-16). Las ofrendas a los espíritus de las montañas y a Dios de incienso, *pom*, aguardiente y de sangre animal propician el éxito positivo de la ceremonia y abren un canal de comunicación con los seres sagrados. Los responsables de las cuatro cofradías de Rabinal, San Pablo, San Pedro mártir, San Sebastián y Santo Domingo (de las doce en que se divide la ciudad) (Teletor, 1955: 81-89), se ocupan de todos los aspectos vinculado con el ritual y la preparación de comida sagrada (tamales, atole, chocolate), para los seres invocados y los peregrinos que llegan a la estatua del santo.

También el uso de las lenguas indígenas en las representaciones teatrales no responde sólo a criterios prácticos, considerando el actual bilingüismo en los principales municipios. La lengua maya es también una estrategia de afirmación cultural y espiritual, un instrumento de continuidad de las tradiciones de los antepasados. Los textos de las obras teatrales han mantenido su carácter oral y sagrado, en el uso de recursos fonéticos y en la estructura sintáctica de las oraciones. La palabra oral nunca es laica, sino un elemento poderoso de evocación (Zumthor, 1986; Ong, 1991). En cambio, el español en muchas comunidades es la lengua del comercio, de la cultura oficial, de la burocracia y de la imposición política. Las lenguas indígenas son las lenguas “calientes” de la palabra antigua, del corazón, de las ofrendas a Dios. A pesar de la difusión del catolicismo entre las comunidades mayas, el español se percibe como el símbolo de la ruptura y del cambio frente al exterior. Las manifestaciones escénicas, por otro lado, se presentan como la ocasión de reflexión colectiva sobre su propio pasado y su cultura frente a la otra parte del país.

La influencia cada vez más fuerte de la cultura occidental (que penetra en las comunidades a través de la televisión, las carreteras, misioneros católicos y protestantes, partidos políticos y emigración) está incrementando el proceso de destrucción de la cultura tradicional y de las tradiciones teatrales autóctonas. Durante la fiesta de San Pablo de 1997, así como frecuentemente en los últimos años, los actores no pudieron representar ni el *Rabinal Achí*, ni otras manifestaciones teatrales, por la avanzada edad de algunos de sus miembros, la falta de recursos económicos, y la difícil integración de los jóvenes en los rituales tradicionales. El débil interés de las autoridades y de las instituciones guatemaltecas y la falta de apoyos económicos provocan la inexorable desaparición del teatro

maya. El alejamiento cada vez más consistente entre las jóvenes generaciones y las tradiciones espirituales de los antepasados está acentuando este proceso. En algunas comunidades, sobre todo las más grandes y más influenciadas por los procesos de cambio económico, las representaciones teatrales involucran hoy en día sólo a una parte de la población.

Sin embargo, las manifestaciones y las transformaciones arriba descritas se refieren a las formas oficiales en las que la población maya contemporánea expresa su propia devoción. Es probable que al lado de las representaciones conocidas y estudiadas por las instituciones, existan otras paralelas y escondidas, que nunca se han transformado en instrumentos de conversión. Sobrevive en amplias zonas rurales la tradición de ofrendar himnos dialogados en la lengua indígena, en ocasión de la siembra, la cosecha, la muerte y la enfermedad. Posiblemente perviven otras formas de dramatización de los rituales tradicionales, de las que tenemos escasa información directa, pero que recogen a nivel local y colectivo la necesidad de expresar su espiritualidad y de representar plásticamente en la escena las inquietudes y las dudas de la población maya contemporánea.

Las representaciones teatrales mayas, como actividad ritual colectiva, han constituido en el pasado un mecanismo de defensa de las agresiones culturales externas y de los factores de destrucción internos, que podían amenazar la supervivencia misma del grupo social (Cabarrús, 1979: 112). El proceso histórico que la población maya tuvo que enfrentar durante la Colonia y la época contemporánea ha provocado profundas evoluciones de adaptación por la supervivencia, aun en el interior de las mismas estructuras que garantizaban la afirmación étnica. Si por un lado se ha conservado la implicación religiosa del teatro maya clásico, aunque hoy dirigido a las celebraciones de los cultos sincréticos, la función de cohesión social ha fortalecido sus propias finalidades frente a los cambios externos (Cabarrús, 1979: 108-109). La resistencia de las formas culturales antiguas, cristalizadas en formas más rígidas, representa de todas maneras una respuesta de afirmación étnica hacia las fuerzas hostiles de la subordinación política y económica (Alejos, 1983). La transmisión de la expresividad teatral prehispánica, en la aparente inmovilidad formal, ha conocido una serie continua de cambios y ajustes, que han facilitado su preservación y la coexistencia con las manifestaciones de la cultura oficial. Los procesos de cambio y la conservación de la tradición no representan en el caso del teatro maya dos directrices opuestas, sino dos estímulos vitales que constituyen la razón de ser de las manifestaciones culturales indígenas contemporáneas (García Escobar, 1987: 93-94).

LOS DIFRASISMOS EN EL *RABINAL ACHÍ* (10)

Quiché	Español	Referencia
<i>u-chuch-gug</i> <i>u-chuch-raxon</i>	la madre del quetzal la madre de las plumas verdes	la princesa, símbolo de la tierra (Brasseur, 1862: 24)
<i>vorom ahau</i> <i>cakom ahau</i>	señor perforado señor flechado	Quiché Achí, guerrero herido durante las batallas (sinonimia) (Brasseur, 1862: 26)
<i>u vixal</i> <i>u cutamil</i>	las raíces el tronco	la línea dinástica (Brasseur, 1862: 26)
<i>chuvach cah</i> <i>chuvach uleu</i>	frente al cielo frente a la tierra	el universo (Brasseur, 1862: 26)
<i>chupam r'al nu chab</i> <i>chupam r'al nu pocob</i>	en el hijo de mi flecha en el hijo de mi escudo	el poder militar y político (Brasseur, 1862: 28)
<i>ruq nu yaquim vit</i> <i>nu yaquim v'icah</i> <i>ruq nu chincu</i> <i>nu galgab</i> <i>nu zahcab</i> <i>nu zalmet</i> <i>ruq nu couil</i> <i>v'achihlal</i>	con mi hacha la parte alta de mi hacha con mi pulsera mi decoración mi yeso blanco mi polvo blanco con mi valor mi fuerza	los símbolos del poder militar (Brasseur, 1862: 28)
<i>nu zaki caam</i> <i>nu zaki colo</i>	mi cuerda blanca mi lazo blanco	las armas ceremoniales (Brasseur, 1862: 28)
<i>Aviri a huyubal</i> <i>Aviri a tagahal</i>	tus montañas tus valles	el Quiché (Brasseur, 1862: 30)
<i>ma-at-on r'al zutz</i> <i>ma-at-on r'al mayul</i>	eres el hijo de las nubes eres el hijo de la neblina	lejanía de la tierra natal (Brasseur, 1862: 30)
<i>chuvach chay</i> <i>chuvach labal</i>	frente a las flechas frente a los guerreros	el Quiché, tierra de contiendas. (Brasseur, 1862: 30)

<i>Cah</i> <i>Uleu</i>	el cielo la tierra	el universo sagrado (Brasseur, 1862: 30)
<i>canab</i> <i>teleche vinak</i>	cautivo hombre atado	Quiché Achí (Brasseur, 1862: 30)
<i>chi nu chi</i> <i>chi nu vach</i>	en mi boca en mi ojo/ rostro	en mi presencia (Brasseur, 1862: 30)
<i>ri x-chi r'oquibeh</i> <i>ri x-chi r'elebeh ri tzih</i>	la entrada la salida de la palabra	la plática común (Brasseur, 1862: 32)
<i>x-ch'a hiquiba</i> <i>x-ch'a calahizah u vach</i>	confirmar aclarar el aspecto	declarar su origen (Brasseur, 1862: 34)
<i>xa at vahim</i> <i>xa at perahim</i>	tú en pedazos tú desmenuzado	el cautivo Quiché Achí (Brasseur, 1862: 34)
<i>in r'oyeualal</i> <i>in r'achilalal</i>	yo soy su fuerza yo soy su valor	el ser guerrero (Brasseur, 1862: 34)
(...) <i>v'atz</i>	mi hermano menor	Quiché Achí, indicando la cercanía cultural entre los personajes (Brasseur, 1862: 34)
(...) <i>nu chag</i>	mi hermano mayor	
<i>chirech ilic La</i> <i>chirech tzuvic La</i>	viéndolo a usted mirándolo a usted	percibir su presencia (Brasseur, 1862: 34)
<i>zakil al</i> <i>qahol</i>	los blancos hijos (de madre) los hijos (de padre)	las nuevas generaciones (Brasseur, 1862: 36)
<i>chuvach u nimal tzak</i> <i>chuvach u nimal qoxturn</i>	frente a la gran muralla el gran palacio	la ciudad fortificada (Brasseur, 1862: 36)
<i>gana-cab</i> <i>raxa-cab</i>	la miel amarilla la miel verde	el nutrimento del soberano. Referencia al color del quetzal (Brasseur, 1862: 36)
<i>cablahuhchi oyeu</i> <i>cablahuh chi achilab</i>	los doce fuertes los doce guerreros	la nueva generación de Rabinal (Brasseur, 1862: 36)
<i>x-haaric</i> <i>x-taamic</i> <i>x-iuxaric</i>	se ha derretido se ha juntado se ha desecho	la decadencia del reino (Brasseur, 1862: 36)
<i>chi vaibal</i> <i>chi oqobal</i>	en los platos en las copas	la comida (Brasseur, 1862: 36)

<i>c'ahauab</i> <i>r'ahaua</i>	sus señores su señorío	los miembros del linaje real (Brasseur, 1862: 36)
<i>mavi (...) chi gih</i> <i>chi agab</i>	ni de día ni de noche	nunca (Brasseur, 1862: 38)
<i>varal Lal camel</i> <i>Lal tzachel</i>	es aquí donde usted muere es aquí donde usted acaba	la muerte por sacrificio (Brasseur, 1862: 38)
<i>v'ulic</i> <i>nu petic</i>	mi llegada mi venida	el regreso al Quiché (Brasseur, 1862: 40)
<i>takon</i> <i>zamahel</i>	un enviado un embajador	un enviado (Brasseur, 1862: 40)
<i>u bi</i> <i>u chi</i> <i>u vach</i>	su nombre su boca su rostro	su presencia (Brasseur, 1862: 40)
<i>ch'ul tico-na-tah</i> <i>ch'ul avexa-na-tah</i>	que venga a sembrar que venga a sembrar milpa	que sea participe en la gestión del estado (Brasseur, 1862: 40)
<i>chu bebebal gih</i> <i>chi r'oquibal agab</i> <i>chi machmal teu</i> <i>machmal horon</i>	donde el día se pone donde entra la noche donde el hielo lacera donde el agua fría lacera	el occidente (Brasseur, 1862: 42)
<i>lotzo tun</i> <i>lotzo gohom</i>	el <i>tun</i> picado el tambor picado	los instrumentos musicales de los sacrificios (Brasseur, 1862: 42)
<i>que chahahic</i> <i>(...) que vahahic</i>	sus gritos su ruido	la batalla con las órdenes militares águilas y jaguares (Brasseur, 1862: 42)
<i>cablahuh u ganal Cot</i> <i>u ganal Balam</i>	las doce águilas amarillas los jaguares amarillos	las órdenes militares (Brasseur, 1862: 42)
<i>chi ka yac cha</i> <i>chi ka yac labal</i>	levantemos las flechas levantemos la pelea	la guerra (Brasseur, 1862: 46)
<i>xe geka zutz</i> <i>xe zaki zutz</i>	bajo las nubes negras bajo las nubes blancas	el reino quiché (Brasseur, 1862: 48)
<i>xe u muhibal</i> <i>xe u muhibal raxon</i> <i>xe u ganal pek</i> <i>u ganal cacou</i> <i>xe gana-puvak</i> <i>zaki-puvak</i>	bajo sus sombras bajo sus sombras verdes bajo su <i>pataxte</i> amarillo su cacao amarillo bajo el oro la plata	el reino quiché (Brasseur, 1862: 48)

<i>chuxe gih</i> <i>chuxe zak</i>	en el día en el esplendor	la vida humana (Brasseur, 1862: 50)
<i>chu holom uleu</i> <i>chi r'akal uleu</i>	en la cabeza de la tierra a los pies de la tierra	las extremidades del mundo (Brasseur, 1862: 50)
<i>u qu'ial gih</i> <i>u qu'ial agab</i>	la abundancia de días la abundancia de noches	la vida humana (Brasseur, 1862: 52)
<i>La u vach chug</i> <i>u vach teleb La</i>	frente a sus brazos su tronco	la fuerza militar (Brasseur, 1862: 52)
<i>r'uleual nabelic</i> <i>xambelic</i> <i>r'uleual ganbozaki-hal</i> <i>gana-tzuculic</i> <i>zaki-tzuculic</i>	el primer producto de la tierra el último la mazorca blanca de la tierra el frijol amarillo el frijol blanco	la fertilidad (Brasseur, 1862: 54)
<i>oxlahu-vinak gih</i> <i>oxlahu-vinak agab zak</i>	trece veces veinte días trece veces veinte noches blancas	el calendario ritual (Brasseur, 1862: 56)
<i>ca xirxotileb u coc qui pam</i> <i>ca tzah-tzateleb u coc qui pam</i>	el estómago que silba el estómago que se seca	el hambre (Brasseur, 1862: 68)
<i>boyexic</i> <i>cacalexic</i>	engañar con palabras espíar	acciones de Quiché Achí (Brasseur, 1862: 76)
<i>cablahuh uqu'ia</i> <i>cablahuh u matul</i> (...) <i>ca zililic</i> <i>ca tiriric</i>	los doce venenos las doce bebidas que calman que tullen	las ofrendas de Rabinal (Brasseur, 1862: 78)
<i>cablahuh r'atz</i> <i>cablahuh u chag</i>	los doce hermanos menores los doce hermanos mayores	la sociedad de Rabinal (Brasseur, 1862: 86)
<i>qui ta chi birbot cah</i> <i>qui ta chi birbot uleu</i>	que tiemble el cielo que tiemble la tierra	el estruendo del baile (Brasseur, 1862: 106)
<i>qo hinta r'e</i> <i>qo hinta r'ixgag</i>	truenan los dientes truenan las uñas	la batalla ritual (Brasseur, 1862: 114)
<i>k'echa</i> <i>ka cuxun</i>	nuestras posesiones nuestro alimento	los tributos alimenticios (Brasseur, 1862: 116)
<i>cuc</i> <i>tziquin</i>	ardilla pájaro	el mundo natural (Brasseur, 1862: 116)

ACUÑA, René

1975 *Introducción al estudio del Rabinal Achí*. México: UNAM.

1978 *Farsas y representaciones escénicas de los mayas antiguos*. México: UNAM.

ALEJOS, José

1983 *Una perspectiva antropológica del cambio económico: Alta Verapaz Oriental. El caso de la aldea Chicanús*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.

ARMAS LARA, Marcial

1964 *El renacimiento de la danza guatemalteca*. Guatemala: Pineda Ibarra.

BARRERA VÁZQUEZ, Alfredo

1959 "El teatro y la danza entre los antiguos mayas", *El Imparcial*, 20 junio 1959.

BAYLE, Constantino

1946 "El teatro indígena en América", *Lectura* 51 (4), Abril: 213-239.

BENNISON, Gray

1979 "Repetition in Oral Literature", *Journal of American Folklore* 84: 289-303.

BRASSEUR DE BOURBOURG, Charles Etienne

1862 *Grammaire de la langue quiché*. Paris: A. Bertrand.

BRETON, Alain

1994 *Rabinal Achí*. Nanterre: Société des Americanistes et Société d'Ethnologie.

CASTILLO, Jesús

1977 *La música maya-quiché*. Guatemala: Piedra Santa.

CID PÉREZ, José y Dolores MARTÍ DE CID

1964 *Teatro indio precolombino*. Madrid: Aguilar.

CABARRÚS, Carlos Rafael

1979 *La cosmovisión k'ekchi' en proceso de cambio*. San Salvador: UCA.

CHINCHILLA AGUILAR, Ernesto

1951 "La Danza del Tum-Teleche o Loj-Tum", *Antropología e Historia de Guatemala* II, junio 1951: 9-19.

D'AMICO, Silvio

1950 *Storia del teatro drammatico*. Milano: Garzanti.

DENNY, Peter

1995 "El pensamiento racional en la cultura oral y la descontextualización escrita", *Cultura escrita y oralidad*, Don Olson y Nancy Torrance (eds.). Barcelona: Gedisa, pp. 95-126.

DÍAZ VASCONCELOS, Luis Antonio

1950 *Apuntes para la historia de la literatura guatemalteca*. Guatemala: Tipografía Nacional.

ENGLAND, Nora

1996 *Introducción a la lingüística: idiomas mayas*. Guatemala: Cholsamaj.

FRAZER, James George

1996 *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.

FUENTES Y GUZMÁN, Antonio

1932-1933 *Recordación Florida*. Guatemala: Biblioteca Goathemala.

GARCÍA ESCOBAR, Carlos René

1987 *Talleres, trajes y danzas tradicionales de Guatemala. El caso de San Cristóbal Totonicapán*. Guatemala: Editorial Universitaria.

1993 "Las danzas de moros y cristianos", *Encuentro* (10), mayo-agosto 1993: 19-24.

GARCÍA MEJÍA, René

1972 *Raíces del teatro guatemalteco*. Guatemala: Ministerio de Educación Pública.

GIRARD, Rafael

1943 "El baile de los gigantes", *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala* 19 (6): 427-445.

1947 "Una obra maestra del teatro maya", *Cuadernos Americanos* 6: 157-188.

GOSSEN, Gary

1979 *Los chamulas en el mundo del sol*. México: INI.

HERNÁNDEZ ARAGÓN, María

1965 *Teatro indígena prehispánico*. México: UNAM.

JAKOBSON, Roman

1966 *Saggi di linguistica generale*. Milano: Feltrinelli.

LANDA, Diego de

1986 *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Porrúa [1959].

LEÓN PORTILLA, Miguel

1959 "Teatro náhuatl prehispánico", *La Palabra y el Hombre* 11 (9): 13-36.

1986 *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. México: UNAM.

LUJÁN MUÑOZ, Luis

1971 "Notas sobre el uso de máscaras", *Guatemala Indígena*, Vol. 6: 131-144.

MACE, Carroll

1981 "Apuntes sobre los bailes", *Mesoamérica*, Vol. 2, junio: 83-136.

MARTÍ, Samuel

1951 "Música de las Américas", *Cuadernos Americanos* 2: 153-167.

1959 "Danza precortesiana", *Cuadernos Americanos* 18(5): 129-150.

1961 *Canto, danza y música precortesianos*. México: Fondo de Cultura Económica.

MÉNDEZ DOMÍNGUEZ, Alfredo

1984 "La estructura del verso en el *Rabinal Achí*", *América Indígena*, XLIV, octubre-diciembre: 683-702.

MONTOYA, Matilde

1970 *Estudio sobre el Baile de la Conquista*. Guatemala: Editorial Universitaria.

NORMAN, William

1983 "Paralelismo gramatical en el lenguaje ritual quiché", *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Robert Carmak y Francisco Morales Santos (eds.). Guatemala: Piedra Santa, pp. 109-121.

- 188 | ONG, Walter
 1991 *Orality and Literacy*. Nueva York: Routledge.
Popol Vuh
 1976 Traducción de Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica.
 1999 Paleografía y notas de Enrique Sam Colop. Guatemala: Cholsamaj.
Rabinal Achí o Danza del Tun
 1994 *Cuadernos Americanos*, Núms. 1-90. Guatemala: Universidad San Carlos de Guatemala.
- RICOEUR, Paul
 1980 *La metáfora viva*. Madrid: Europa.
- RODRÍGUEZ ROUANET, Francisco
 1992 *Danzas folklóricas de Guatemala*. Guatemala: Ministerio de Cultura.
- ROHEIM, Geza
 2003 *Animism, Magic and the Divine King*. London: Kessinger Publishing.
- ROZIN, Paul y Carol NEMEROFF
 1990 "The Laws of Sympathetic Magic", *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*. James W. Stigler, Richard A. Shweder, Gilbert H. Herdt (eds.). London: Cambridge University Press.
- SPAHNI, Jean-Christian
 1989 *Los indios de América Central*. Guatemala: Piedra Santa.
- STEN, María
 1990 *Ponte a bailar tú que reinas*. México: Joaquín Mortiz.
- TEDLOCK, Dennis
 1977 "Toward on Oral Poetics", *New Literary History* 8 (3): 506-519.
 1983 "Las formas del verso quiché", *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Robert Carmack y Francisco Morales (eds.). Guatemala: Piedra Santa, pp. 123-132.
- TELETOR, Celso Narciso
 1955 *Apuntes para una monografía de Rabinal*. Guatemala: Ministerio de Educación Pública.
- TODOROV, Tzvetan
 1992 *La conquista dell'America*. Torino: Einaudi.
- TOLEDO PALOMO, Ricardo
 1965 "Bailes del Tun en los siglos XVI y XVII", *Folklore de Guatemala*, Vol. 1: 59-67.
- VELA, David
 1972 "Danzas y primeras manifestaciones dramáticas del indígena quiché", *América Indígena*, 32 (2): 515-521.
- XIMÉNEZ, Francisco
 1965 *Historia de la provincia de Chiapas y Guatemala*. Guatemala: José de Pineda Ibarra.
- ZUMTHOR, Paul
 1986 *Introducción a la poesía oral*. Madrid: Taurus, Humanidades.

Trama de significados en un ritual que cambia: una investigación entre los q'eqchi'es de la Zona Reina (Guatemala)

Claudia Ciampa
Università di Bologna

PRÁCTICAS RITUALES Y CONTAMINACIONES

Cuando la avioneta aterrizó en la llanura de Lancetillo y me hundí en el lodo junto con mis zapatos y mi enorme mochila bajo la mirada curiosa de niños descalzos, me pareció haber llegado a un lugar fuera del mundo. Caminaba por el sendero hacia la aldea: la humedad del calor tropical se pegaba a mi piel y los ojos me dolían por la intensidad de la luz. Todo el mundo me miraba como si fuera un marciano y así me sentía yo. Las latas de Pepsi-Cola que se vendían en la tienda principal de la aldea, el servicio de tres teléfonos vía satélite y la música europea de una radio encendida me recordaron que también allí estábamos de alguna manera en conexión con aquel mundo que pensaba haber dejado fuera de la selva. Así, un lugar que podía parecer lejano y aislado y, como consecuencia incontaminado, está invadido de sutiles conexiones con el mundo global y sobre todo se encuentra inmerso en un dinámico proceso de cambio.¹

Los senderos de la modernidad ya han llegado a todos los lugares: “frutos puros enloquecen” así nos enseña James Clifford (Clifford, 1988). Tal vez los frutos puros nunca han existido. Sin duda ahora es casi imposible encontrarlos. Hace 30 años que las consecuencias de los continuos encuentros de elementos de sistemas culturales diferentes son el centro del debate antropológico. Diferente resulta también la utilización de los términos para definir los fenómenos. El concepto de “sincretismo” parece estar equivocado y ha sido reemplazado por la idea de mestizaje (Amselle, 1999, 2001; Gruzinski, 1999; Canclini, 1989), aunque este término crea algunos problemas. De hecho, Gutiérrez explica que la utilización

¹ Este trabajo intenta resumir algunas primeras reflexiones sobre el tema de reelaboración ritual y construcción social entre comunidades q'eqchi'es: este tema ha sido desarrollado en mi investigación para el Doctorado en Etnoantropología de las Religiones en la Universidad de Boloña (2006).

190 | de *sincrético* y *mestizo* admite la existencia de algo puro no mezclado: “De forma análoga a como sucede con el término ‘mestizo’ (mixto, mezclado), el término ‘sincrético’ sólo puede emplearse desde la suposición tácita de que hay algo contrario que es ‘puro’, no mezclado, correcto. Mestizo y sincrético padecen, desde esta perspectiva, los efectos de una misma deformación óptica” (Gutiérrez, 1992: 295). En este sentido, analizando la cosmovisión de las poblaciones mayas de Yucatán prefiere utilizar el concepto de dualidad: “Se trata de una cosmovisión ‘dualista’ en la que una parte maya y una parte cristiana permanecen diferenciadas, en tensión y contradicción” (Gutiérrez, 2002: 365).

En esta época de rápidas transformaciones no siempre se logran distinguir los elementos provenientes de diferentes sistemas culturales porque al mezclarse crean algo nuevo, híbrido y criollo. Procesos de hibridación continua caracterizan las sociedades y todas las mutaciones que influyen en las culturas: la modernidad es una situación de tránsito interminable (Canclini, 1998: 251). La modernidad no es un proceso unidireccional, está hecha de cruces, de contaminaciones, de fusiones entre el pasado y el presente. En un tiempo en el que estamos asistiendo a una aceleración de la historia por la posibilidad de comunicaciones y conexiones mundiales (Augé, 1997: 25), las culturas se mueven, se transmutan y se mezclan rápidamente y formulan así nuevas configuraciones de modernidad (Appadurai, 2001). Es muy interesante la aplicación del concepto de criollización, retomado desde la lingüística, o mejor de “*continuum* creolizante” que ha formulado Hannerz. Lo que está en el corazón del concepto de cultura criolla es “una combinación de diversidades, interconexiones e innovaciones en el contexto de las relaciones globales centro-periferia” (Hannerz, 2001: 108). Fundamentales en el pensamiento del antropólogo escandinavo son los movimientos desde el centro y la periferia y viceversa, que crean canales continuos de intercambios recíprocos. En esta perspectiva el “*continuum* creolizante” ofrece un valioso esquema para considerar los fenómenos de mezcolanzas que caracterizan los sistemas culturales contemporáneos. En su intento por explicar el concepto de cómo se hace una cultura criolla, Hannerz individúa cuatro ámbitos de producción y circulación de la cultura: el primero llamado “forma de vida” que es la cotidianidad donde se cumple la producción y circulación de la cultura; el segundo es el “estado” con su relación entre aparatos y ciudadanos; el tercer ámbito es el “mercado” donde actúa la transacción de todo; el cuarto ámbito se refiere al “movimiento”. La articulación de estas cuatro categorías y sobre todo el influjo del mercado y del estado en las formas de vida, ofrecen una lúcida explicación de los procesos culturales que se realizan en la periferia y en el centro (Hannerz, 2001: 105-128).

a través de intercambios y movimientos. En el cuadro de estos dinamismos culturales, quiero presentar brevemente algunas reflexiones sobre una investigación todavía en proceso. Quiero subrayar que se trata de un trabajo todavía en ciernes y con muchas preguntas abiertas que se articulan en la presentación. El objetivo es delinear algunos rasgos de una práctica ritual como espejo de una sociedad que cambia y como laboratorio de mezcolanzas entre elementos de sistemas religiosos diferentes. El estudio de un caso particular de ritual ofrece un buen ejemplo para poder analizar nuevas configuraciones. En este sentido la mirada sobre un microsistema intenta subrayar el proceso de cambios que objetos simbólicos, acciones rituales y oraciones manifiestan. El límite de este ensayo es que se trata más de una panorámica que de un profundo análisis.

ENTRE LOS Q'EQCHI'ES DE LA ZONA REINA

El lugar que puede parecer una isla olvidada en la selva está en realidad bien conectado con el mundo global y depende fuertemente de los cambios del mercado internacional. Antes de continuar tengo que aclarar algunos datos. La Zona Reina (2,000 km cuadrados) está ubicada en la parte nororiental del Quiché. Se trata de un territorio poblado por comunidades rurales en la selva tropical. Esta zona se encuentra muy aislada: rodeada de montañas. Está cerrada al oeste y al norte por la sierra de Chamá y el río Copón y al sur por las montañas de los Cuchumatanes. Es un lugar de difícil acceso y por eso se queda fuera de las vías de comunicación. La falta de electricidad y muchas veces de agua, caracteriza la vida diaria de las comunidades. De hecho, aunque la zona sea tan inaccesible, la tierra es muy fértil y eso ha atraído a muchos campesinos indígenas, y sobre todo q'eqchie'es de la región de Alta Verapaz, en busca de trabajo. Hasta el periodo del conflicto armado, todos los terrenos estaban divididos en grandes fincas de patrones ladinos o españoles. Los patrones introdujeron desde los años 70 el cultivo masivo del cardamomo, planta que Guatemala exporta sobre todo a los países árabes. El cardamomo entró en un sistema agrario que siempre había monopolizado el cultivo del maíz. Fuerte y fundamental es la diferencia de los dos cultivos en términos sociales: la milpa está dirigida a la necesidad alimenticia, mientras que el valor del cardamomo está reducido a términos monetarios. Es algo de externos, que viene desde fuera y regresa afuera. Los mismos campesinos no saben explicar bien para qué sirve el producto del cardamomo: a veces lo relacionan con lo que se come en los países árabes, no sabiendo ubicar estos países extranjeros ni sabiendo cómo

192 | se puede comer esta semilla de sabor amargo. De todos modos la semilla del cardamomo no ha entrado todavía en la cocina local como especia para la comida. El impacto del cardamomo en la economía local, como explicaré, se acentuó más después del conflicto armado.

El periodo de violencia del conflicto armado marcó mucho la vida de los campesinos: la zona fue ocupada por el Ejército y los campesinos tuvieron que entrar en las patrullas de defensa civil (PAC). Las heridas del terror siguen teniendo consecuencias en el presente: muchas familias han sido desplazadas, numerosas personas fueron asesinadas y el miedo entró para siempre en las almas de una generación. Desde el final de los años 80 se inició un importante proceso de recuperación de las tierras y de parcelización en lotes en beneficio de los indígenas. Los propietarios querían vender las fincas que habían abandonado en el periodo de la violencia, pero los campesinos no tenían el dinero para poder comprarlas. En este momento, la insistencia del párroco —un misionero italiano— de la Zona Reina convenció a la Diócesis Católica para intervenir con una serie de préstamos que ayudasen a los indígenas. Así que los últimos quince años, los terrenos han seguido un proceso de parcelización en lotes comunitarios o individuales.² Por lo general, en el lugar donde había una finca se encuentra ahora una aldea pequeña o mediana. Desde finales del siglo XIX, Lancetillo, la primera aldea autónoma surgida en un terreno baldío, desempeña la función de centro comercial y político administrativo de la Zona Reina. Actualmente muchas otras están surgiendo a consecuencia del aumento de la población. Se trata todavía de hijos de indígenas, que emigraron sobre todo en los años 1960-1970. Como en cualquier migración algunos elementos de la matriz cultural se mantuvieron y otros se olvidaron. Muchas creencias y costumbres se han mantenido y sobre todo la cosmovisión está bien asentada en el ser q'eqchi. Un elemento fundamental y también complejo es la relación con la tierra. Una primera explicación la ofrece este testimonio q'eqchi: "la Tierra como madre, nos cuida nos protege, nos da su cariño. La Tierra es *alguien*, no es *algo*, porque con ella podemos platicar, porque ella nos escucha y porque ella también nos habla de muchas maneras".³ En este sentido, la tierra merece todo el respeto del hombre, que agradece a Dios el regalo recibido.

² Un estudio sobre la historia de la tierra en los últimos veinte años es un diagnóstico realizado por la Comisión Pastoral de la Tierra de la Diócesis: Fernando Soto, Luis Zapeta y Oscar López, *Diagnóstico socioorganizativo de Lancetillo, Zona Reina, San Miguel Uspantán, Quiché*, Mecanoscrito, 2003.

³ Ventura, 2000: 104.

Para nuestra gente la tierra es de Dios, el Dios que es creador y formador, que nos ha creado a nosotros, que ha creado toda la naturaleza, todo el ambiente que hay: de El es la tierra. Nosotros somos sus hijos y nos ha dejado la tierra como lugar donde podemos vivir, donde podemos convivir, trabajar, donde podemos realizarnos. Ese es el lugar que nos dejó y todos tenemos derecho a esa tierra, nadie puede decir que tiene más derecho que otros. (...) Según el pensamiento de nuestra gente, la tierra es de todos.⁴

Esta concepción de la tierra como bien comunitario se está resquebrajando sobre todo con la introducción de la propiedad privada y, en consecuencia, con la posibilidad de vender los terrenos. La parcelización de los terrenos después de los años 80 ha traído muchas consecuencias en la estructura social q'eqchi. Si, por una parte, los campesinos han podido adquirir los terrenos, por otra, la tierra ha llegado a ser una mercancía comerciable, un negocio. En poco tiempo los indígenas se han transformado de mozos trabajadores en fincas a propietarios agrarios. Además el cultivo del cardamomo en los terrenos privados ha influido en la sociedad. Sintetizando y para simplificar se puede decir que si antes la ganancia estaba concentrada sólo en las manos del finquero, con la parcelización, los terrenos han sido fuente de grandes ingresos económicos y un factor de diferenciación social. Las personas que se enriquecieron mucho con el cardamomo invirtieron el dinero en comprar secadoras y vehículos para controlar parte del proceso que desde la semilla es recogida y secada, y después, lo transportan con "carros" (camionetas pickup) hasta la ciudad de Cobán, donde se vende a los grandes comerciantes ladinos ("coyotes") conectados con el mercado global. Los que invirtieron dinero en secadoras y lograron comprarse un "carro" son ahora los más ricos, y son quienes manejan los intercambios y los comercios en la zona, y han adquirido prestigio en la escalera social diferenciándose de la mayoría de los campesinos. Además el precio del cardamomo, impuesto desde fuera, influye directamente sobre la vida económica de la zona: muchos campesinos prefieren cultivarlo para obtener un ingreso rápido, pero en caso de caída del precio entran en fuerte crisis económica. La renuncia al cultivo del maíz, como base de la alimentación y de la vida, se traduce en una grave pérdida de seguridad alimenticia. Muchos campesinos se han dejado engañar por la fácil ganancia que el cardamomo puede ofrecer con poco trabajo —porque es un cultivo que no necesita mucha manutención— mientras que el maíz —aunque

⁴ *Ibid.*: 102.

194 | sea un cultivo más trabajoso— parece más seguro porque va dirigido a la subsistencia familiar y, en caso de excedentes, a la venta. Estos factores de cambio todavía vigentes están modificando la estrecha relación del hombre q'eqchi con la tierra y sobre todo con lo que ésta representa: los antepasados, la identidad, el divino, la vida. En efecto, incluso la identidad de persona q'eqchi depende de la tierra, como se nota en la expresión utilizada por los q'eqchi'es para nombrarse a sí mismos, es decir *aj ral ch'och'*, que literalmente significa "hijo de la tierra". De hecho, la tierra no es sólo fuente de vida y de alimentación, es también el lugar mismo donde se habita, donde se nace, se vive y se muere. El arco de la vida entera está unido a la tierra: el cordón umbilical del neonato se entierra así como el cuerpo del difunto. Además, la porción de terreno habitado es la base de la identidad de la persona y de la comunidad. Wilson especifica que "la piedra angular de la identidad comunitaria en Altaverapaz es la localidad, el lugar geográfico (...). La identidad comunitaria se concibe con la tierra local sagrada" (1999, 34). La relación del hombre q'eqchi con la tierra está influenciada por el *Tzuultaq'a*. Él es el dueño de la tierra y a él se tiene que pedir permiso para cualquier trabajo agrícola (chaporro, siembra, tapizca, etc.). Según el antropólogo inglés (Wilson, 1994: 18) el *Tzuultaq'a* es "una representación colectiva de tipo durkheimiano, un hecho social de la vida cognoscitiva de la aldea". Él vive en la cueva, en lo profundo de la montaña, y se manifiesta a los hombres, sobre todo a curanderos y sacerdotes mayas, a través de los sueños y generalmente pide sustento y ofrendas. La entrega de esta ofrenda es la base del ritual del *mayejak*.

MAYEJAK: UN LABORATORIO RITUAL

Las prácticas rituales presentan la característica de tener una base estable y fija (por ejemplo, la misa cristiana o un ritual de circuncisión) pero ninguna actuación en la realidad se parece a otra: la entonación de un rezo puede ser diferente, las ocasiones cambian, la hora o el lugar pueden ser distintos. Cambia una canción o solamente muta el estado de las personas agentes. Considerando los ritos como una performance que reúne distintos componentes como acciones y instrumentos, se puede notar que no todo el procedimiento está completamente codificado porque se deja espacio a variaciones interpretativas de los mismos actores sociales (Rappaport, 1999: 24-30). Si por una parte la fijación de palabras y gestos fortalecen el valor comunicativo del rito, por otra parte puede entrar un carácter ambiguo de los significados y así la comunicación puede estar marcada por la indeterminación. Hay distintos grados de indeterminación y ambigüedad

sobre todo en caso de prácticas rituales en proceso de transformación, cuando las variables están sujetas a dinamismos. De hecho, si la base de un ritual tendría que ser fija y establecida, además conocida por los especialistas, ¿qué ocurre cuando esto no es así? Intentar comprender cómo se construye el esquema fundamental de una ceremonia es algo complejo porque muchos elementos interactúan en el proceso de constitución. El ritual comunitario del *mayejak* ofrece un caso interesante de este proceso. Esta ceremonia pertenece al patrimonio histórico religioso de los q'eqchi'es. Se trata de un ritual de ofrenda para el dueño del cerro, el *Tzuultaq'a*, para pedir una abundante cosecha o una ayuda en caso de enfermedad, problemas, luto, etc. Entre los q'eqchi'es de la Zona Reina, incluso esta ceremonia ha estado sujeta a transformaciones y cambios, y se presenta como un laboratorio de experimentos donde muchos elementos se enlazan.

Así, Darío Caal define el *mayejak*: “es derivada de *mayej*, que en q'eqchi' significa ofrenda. *Mayejak*, entonces, viene a significar ofrendar” (Caal, 1996: 58). Siebers explica: “The word *mayejak* has several meanings. Literally it means to sacrifice, and the term is used, for example, when a man sacrifice a copal pom, candles, and meat just before planting his maize” (Siebers, 1996: 119). El acto de ofrendar a la tierra sobre todo en las cuevas es un rasgo de los indígenas mesoamericanos. Es algo que hacían los antepasados. Algo que expresa la relación vital que enlaza al hombre con la tierra, con la sacralidad de la tierra.

En Lancetillo el *mayejak* se presenta de forma privada y comunitaria. De forma privada, generalmente una familia manifiesta a un curandero/brujo/especialista ritual el deseo de hacer una ceremonia para pedir al *Tzuultaq'a* una ayuda en cualquier situación que impide el desarrollo regular de la vida cotidiana. Los motivos pueden ser varios y distintos: la petición de sanar una enfermedad, el miedo de haber sufrido una brujería, la necesidad de concluir un buen negocio, la petición de una buena cosecha, el deseo de tener niños, problemas de tierras, etc. Siempre se llama a una persona encargada, capaz de hacer la ceremonia, que se pone como directo intermediario entre las personas que piden y el *Tzuultaq'a*. Él es el funcionario ritual que explica a la familia qué es necesario comprar para una buena ofrenda, y muchas veces él mismo compra todo lo necesario y organiza los preparativos. Los elementos fundamentales que no deben faltar son: el copal *pom*, un animal semicocido, el *saaq'caalt* (agua donde ha sido cocido el animal) llamado “caldo” en español, las candelas, el cacao y el *boj*.⁵ Además se puede

⁵ El *boj* es una bebida alcohólica hecha por la fermentación de caña o maíz.

196 | enriquecer la ofrenda con latas de cerveza, licores, caramelos, distintos tipos de *pom*, puros, cigarros, flores, etc.

La ceremonia consta de tres elementos importantes: empieza con una oración inicial y el *watesinq* (consagración de las ofrendas); la parte central es la petición y la ofrenda de todo (en cuevas o cerros), y se concluye con una comida ritual en casa entre los participantes.

Este resumen es el esquema base de una ceremonia de *mayejak*. De forma privada se reúnen los familiares del núcleo doméstico y a veces más grupos de familias con relaciones de parentesco. Claramente la organización del ritual puede tener muchas variantes que lo hagan más amplio y elaborado. Pude averiguar personalmente que la estructura permanece bastante fija y que ésta es la misma que utilizan los q'eqchi'és de Alta Verapaz.

Al empezar mi trabajo de campo tuve muchas dificultades para comprender qué era el *mayejak*. Ninguno de los que había entrevistado diferenciaba el *mayejak* comunitario del privado. Las voces de los informantes entorno a esta ceremonia son diferentes. Cuentan que el *mayejak* había desaparecido, que lo hacían sólo los brujos, que hacía poco había vuelto y que había sido un cura el que lo había recuperado. Además hay opiniones distintas sobre este tema: hay personas que condenan la forma actual de lo que se hace y hay quien lo aprecia.

Un breve recorrido histórico puede ser el punto de partida para comprender qué cambios han influido sobre esta práctica ritual. Sólo desde 1966 existe en Lancetillo una parroquia católica, es decir, una estructura estable con la presencia fija de un cura que administra los sacramentos en toda el área y que tiene su sede en la comunidad, que ha llegado a ser también centro religioso. El primer párroco (1966-1978), un cura español, empezó a bautizar e introducir los principios de la fe católica, enseñando el castellano a campesinos analfabetos que sólo hablaban q'eqchi, idioma que el cura nunca aprendió. Él rechazó todas las ceremonias indígenas y el culto del *Tzuultaq'a*, y plasmó la primera clase de catequistas de la acción católica.⁶ Todo el mundo lo recuerda con mucho respeto y lo venera después que fuera asesinado en los años de la violencia. Después del conflicto armado, la pastoral y el acercamiento a la población local cambiaron completamente: la Iglesia empezó un trabajo de revaloración de las culturas indígenas, de los idiomas y de las creencias según el debate de la teología de la

⁶ La importancia de la función y los efectos de los catequistas de la Acción Católica sobre las relaciones étnicas están ilustrados por Wilson (1999: 127-156). La formación de los catequistas empezó en los años 70 y Wilson la define "una segunda evangelización".

inculturación y liberación. En estos años (1986-1995) se han turnado dos sacerdotes misioneros italianos que se han relacionado con los q'eqchi con mucho respeto, aprendiendo el idioma local e intentando comprender la cosmovisión y las creencias indígenas. Esta presencia ha sido el empuje para la rehabilitación y recuperación de las prácticas rituales hacia el *Tzuultaq'a*, que se concreta en el rito del *majejak*. Las ceremonias del *majejak*, después de años de prohibiciones impuestas antes por la condena de la fuerte personalidad del primer párroco católico y después por la militarización de la zona, ya no se practicaban y se habían quedado un poco en el olvido.

Estas palabras de un buen conocedor de la comunidad de Lancetillo resume lo que ha pasado:

Este *majejak* había desaparecido, casi por completo había desaparecido. Por la violencia, mucha opresión, mucha discriminación ha sufrido la raza q'eqchi por esas cosas. No se respetaban las tradiciones mayas, se le criticaban. Fue prohibido por la violencia todo eso. Ahora esta volviendo. La misma religión católica ha hecho que vuelvan estas costumbres de los antepasados mayas. Las autoridades de la religión católica han traído a las personas de los lugares donde existe la conciencia de la costumbre antigua. Han traído estas personas a formar nuevamente las personas de aquí. Así está volviendo la religión maya aquí, la costumbre maya se está levantando nuevamente.⁷

Las palabras del entrevistado focalizan tres acciones distintas en relación a las tradiciones y costumbres mayas: la opresión, el regreso y la nueva formación. La paradoja parece estar en el hecho de que la "religión maya" esté volviendo ahora a través y gracias a la religión católica. Pero ¿qué está volviendo en realidad? ¿Qué significados adquieren para los indígenas las nuevas prácticas de la costumbre maya? Éstas son algunas de las preguntas para intentar analizar el proceso.

En primer lugar, la discriminación y opresión han caracterizado tristemente la historia de los pueblos indígenas desde la llegada de los españoles a América y sigue siendo un tema de debate en la situación actual de Guatemala. Durante el conflicto armado, la represión hacia los indígenas ha vuelto a ser una manzana de una violencia extrema. Así que "el *majejak* había desaparecido, casi por completo había desaparecido". Aquí no podemos enfrentar esta compleja cuestión. Se puede en cambio subrayar el carácter de regreso y la revaloración

⁷ Entrevista a comerciante de Lancetillo (1/10/2002).

198 | de las prácticas locales. En nuestro caso, la novedad de esta ceremonia ha sido confirmada por todos los entrevistados:

Cuando usted era niña ¿se celebraba también el mayejak?

C: No, no, no hace mucho. Cuando estuvo el padre Federico se empezó a celebrar el *mayejak*. Antes no.

¿Por qué no?

C: Saber..

A: No sabían. Cuando estuvo aquí el padre Federico como sacerdote, entonces él empezó a hacer esta costumbre. Ahora ya hay trece personas que lo hacen el *mayejak*.⁸

El padre Federico ha tenido un papel fundamental en este proceso de recuperación de las prácticas rituales. Su presencia y su pastoral (1987-1995) han intentado valorar la cultura indígena según la teología de la inculturación que ha empezado a configurarse en la iglesia en aquellos años. Los dos principios importantes son la práctica misionera dialogante, es decir, respetar y establecer un diálogo con las diferentes creencias religiosas locales y el compromiso con cuestiones políticas y sociales de la causa indígena (Brandao, 1995: 412-413). Así el misionero Suess define los preceptos para una pastoral indigenista: “defender la tierra, aprender la lengua, incentivar la autodeterminación, capacitar para el contacto; recuperar la memoria; manifestar la esperanza, estimular alianzas” (Suess, 1994: 88-89): esto caracterizó la pastoral de los curas misioneros que llegaron después del primero párroco más ortodoxo. De hecho, la ceremonia del *mayejak* en forma comunitaria ha sido introducida por los párrocos católicos. Desde ese encuentro se está formalizando un proceso de mezcla entre elementos de dos sistemas religiosos diferentes.

PROCESOS Y MODALIDADES DE REELABORACIÓN: ALGUNAS ETAPAS

El periodo de prohibiciones durante el conflicto armado, ha influido mucho en la gestión de las prácticas rituales. Pero el deseo de seguir las huellas de los antepasados, de hacer “como hacían antes”, siempre estaba presente en la profundidad del alma q’eqchi. Se sentía la necesidad de expresar la relación nunca olvidada con el *Tzuultaq’a*, con esta representación sobrenatural de la tierra. Pero parecía que se habían perdido las modalidades correctas para actuar en esta relación. Por eso se empezó una colaboración con el centro de los dominicos en Cobán y sobre todo

⁸ Entrevistas a dos señoras de Lancetillo (24/09/2002).

con el centro de la Tinta, donde un sacerdote q'eqchi y un grupo de ancianos especialistas rituales (*Oxlaju*) habían recuperado y practicaban el *majejak* comunitario con formas y elementos cristianos. Ellos fueron los “profesores y maestros” que empezaron a dar clases de rituales en Lancetillo. Un breve paréntesis es necesario para delinear quiénes son los *Oxlaju*. *Oxlaju* en q'eqchi significa trece, número sagrado que recuerda los trece cerros de la cosmovisión. Se trata de trece parejas de esposos elegidos y reconocidos por la comunidad como guías en todas las prácticas rituales y funciones religiosas. La carga de miembro de los *Oxlaju* es encomendada a personas que ya han sido en pasado cofrades, o sea han participado en una cofradía con el cargo de Primer Cofrade, el que organiza y ofrece la fiesta para el patrón de la Cofradía.⁹ Un hombre que no tiene esposa no puede ambicionar la carga de cofrade porque es propio del matrimonio que pretende ser parte activa de la comunidad, pudiendo obtener cargas políticas, sociales y religiosas. El individuo q'eqchi se entiende en la pareja a través de la creación de una familia y en función de su integración solidaria en la comunidad (Parra Novo, 1997: 5-8). De hecho, en el grupo de los *Oxlaju* la diferencia de funciones entre el hombre y la mujer llegan a crear una unidad. El espacio de la mujer es la cocina: allí las trece esposas preparan las ofrendas, los alimentos necesarios al *Tzuultaq'a* y aquellos que serán compartidos por todas las personas participantes. El papel del hombre es llevar la ofrenda y presentarla de modo correcto para congraciarse con el interlocutor sobrehumano. En general, la pareja elegida para entrar entre los *Oxlaju* es mayor de edad, porque ser cofrades muchas veces (más de una o dos veces) requiere mucho dinero para elevar a la persona a una estado social más alto. Y en la sociedad q'eqchi la persona mayor tiene mucha importancia por su sabiduría y experiencia: son los sabios que custodian la historia y los secretos de la vida. Su consejo es fundamental para todos. Así, la primera etapa ha sido la institución y formación de grupo de *Oxlaju* en cada aldea. Es un proceso de formalización de cargas y roles ya, en parte, presentes en la comunidad.

Así explica don Manuel:

En el directivo de los ancianos todos tienen que haber sido cofrades. Todos. En las aldeas más chiquitas a veces no hay.

Para ser un directivo de los *Oxlaju* uno tiene que haber trabajado muchos años en la iglesia. Es como un chofer de un carro, ¿cómo puede manejar si no tiene estudios?¹⁰

⁹ Sobre la cofradía q'eqchi se puede consultar: Pacheco, 1988: 185-198; Parra Novo 1997: 97-118; Cabarrús, 1979: 91-95.

¹⁰ Entrevista a don Manuel (3/06/2003).

Es importante subrayar el papel que tuvieron en este proceso el cura católico y el sacerdote maya, presidente de las trece parejas (*Oxlaju*). Los dos eran figuras de prestigio y representan las autoridades en materia de rituales y costumbres. De hecho el Presidente de los *Oxlaju*, don Manuel, ha sido nombrado por el cura y aprobado por todos: se trata de un curandero considerado sacerdote maya por mucha gente. Se trata de un hombre de índole tranquila muy deseoso de revitalizar las costumbres y de encontrar una fórmula para expresar la propia espiritualidad maya.

La primera vez que fue nombrado fue...

En 1993. Antes no había presidente. En el 93 me nombraron como directivo. El padre Federico me nombró a mí como presidente de los ancianos. En el 93 mismo vino el padre Darío y don Mariano (presidente de los *Oxlaju* de La Tinta) para buscar ancianos para enseñar en las aldeas, para ir a las aldeas. Buscamos uno algo joven.

Cuando ya estaban juntas las 13 parejas, el 24 de abril de 1994 vino el padre Darío, don Mariano, don Manuel Can y María Zip, una viuda. Ellos vinieron para enseñar el *bakok*, para amarrar, para guiar la mujeres de aquí, porque no sabían bien, tenían miedo. El 25 de abril entre todas las comunidades fuimos a hacer una ceremonia en el cerro, allí donde llegamos, en la cueva. Para pedir por la santa madre tierra, para pedir a Dios que nos ayudara a hacer el trabajo en nuestra vida, después se reunió a la gente medio día de capacitación, para qué sirve.

¿Más o menos cuántos se reunieron?

Como 110 o 115 personas. Todavía no estaban nombrados todos los *Oxlaju* en las comunidades.¹¹

Al momento de la elección don Manuel tenía cuarenta y cinco años y por eso él mismo tiene que aclarar que han elegido a una persona no demasiado anciana, porque era necesario un hombre “algo joven” que pudiese andar por las aldeas a ayudar y enseñar “la costumbre”.

La segunda etapa, contemporánea a la primera, es un lento proceso de aprendizaje guiado por personas externas, que se pueden considerar verdaderos “instructores”. De hecho, con la ayuda del presidente de los *Oxlaju* de La Tinta y del párroco, se formó una especie de escuela, organizando cursillos de aprendizaje con lecciones, explicaciones y realizaciones prácticas de ceremonias. El interés sobre este tema ha sido mucho y así han empezado a participar personas designadas de cada aldea. El primer grupo de *Oxlaju* se ha constituido en Lancetillo y este

¹¹ Entrevista a don Manuel, Presidente de los *Oxlaju* de Lancetillo (junio 2003).

grupo ha sido la guía para ayudar a la formación de los *Oxlaju* en cada aldea. Las lecciones se impartían en Lancetillo una o dos veces cada año.

Los cursistas más activos aprendieron con pasión y entusiasmo los actos rituales ilustrados: cómo hacer el *bakok*, una procesión solemne para acoger y llevar al cura al altar antes de la misa, cómo preparar el *watesink* y todos los preparativos para la ceremonia, las oraciones y la utilización de velas de distintos colores, las oraciones a los cuatro puntos cardinales, la manera apropiada para entregar la ofrenda al cerro, etc. Todos estos gestos han sido enseñados a través de explicaciones y demostraciones. Por ejemplo, es interesante detenerse en la creación y aprendizaje del *bakok*, que se configura como una nueva acción ritual. Se trata de una invención espectacular, que se origina a partir de pasos de baile tradicionales y que expresa la unión entre los participantes y el cosmo. Se compone de dos filas de mujeres, las *Oxlaju*, cada una con el inciensario encendido de copal y alternadas una con candela y otra con flores. En el medio, un hombre de los *Oxlaju* lleva una cruz y lo siguen los hombres de la cofradía del año, llevando símbolos varios: Biblia, candelas, etc. Las dos filas llegan desde fuera llevando, en el primer giro, un guacal de cacao con tamales. Entrando en la iglesia por el pasillo central, las dos filas se cruzan en torno al altar, donde depositan las ofrendas (cacao y tamal) a las estatuas del retablo. Después salen afuera por los dos pasillos laterales. En frente a la iglesia se hace la oración a los cuatro puntos cardinales. Después, las dos filas regresan a la iglesia por el pasillo central y se cruzan detrás del altar. En el último giro llevan el cura celebrante que espera en el fondo de la iglesia. Esta procesión es muy elaborada y siempre hay alguien que coordina los movimientos.

Así don Manuel me explica el valor del *bakok*:

¿Cuál es el significado del bakok?

El significado del *bakok* es como tejar. Y también significa llamar a nuestros antepasados, por eso que ahuman afuera, en los cuatro puntos cardinales, se llama donde sale el sol, donde se va el sol, donde viene el aire y donde se va.

¿Quién participa en la procesión?

El directivo de los ancianos. Igual que ahora quien guíe el *bakok*. Y los cofrades en medio, y una cruz que se va adelante.

¿Dónde lo habéis aprendido?

Esto nosotros fuimos a aprender en La Tinta. Un anciano viene a enseñar cosas aquí con nosotros.¹²

¹² Entrevista a don Manuel, presidente de los *Oxlaju* (Lancetillo, 3/11/2002).

El hecho de que viene un instructor externo se une a la referencia que “antes no se hacía, no se conocía” y subrayan que es una nueva introducción en las ceremonias que ha sido enseñada a los q’echi’es de la Zona Reina. En efecto esta clase de aprendices rituales ha sido formada a base de cursillos y prácticas para aprender la modalidad exacta para preparar y hacer cada fase del *mayejak*, que aquí no se puede profundizar (como el *watesink*, la entrega de la ofrenda, o la comida ritual compartida por la comunidad). Este tipo de aprendizaje caracteriza todo el ritual del *mayejak* comunitario que ha sido reelaborado y en alguna parte inventado por un grupo q’eqchi (los *Oxlaju* de la Tinta). Roy Wagner (1975) habla del carácter de invención que penetra (empapa) toda la cultura que un antropólogo estudia. Y sobre todo es interesante analizar como actúa el poder de la invención dentro de un sistema cultural. Este poder está restringido sólo a una clase muy particular de personas. De hecho el conocimiento de cómo hacer el *mayejak* está en manos de algunos especialistas, en este caso, los *Oxlaju*. Así comenta una joven maestra:

Nosotros no [no sabemos hacerlo] sólo los ancianos. Nosotros sólo miramos, bien bonitos hacen. Debería tomar foto. Hacen los cuatro puntos cardinales, empiezan a dar vueltas a toda la iglesia. Primero en la iglesia traen la costumbre del cacao, el pollo creo yo que lo maten, la sangre del pollo. Después lo traen y lo echan a los cuatro puntos cardinales.¹³

Aunque no puedo profundizar en el tema problemático de las relaciones intergeneracionales y la relación jóvenes-ancianos, una primera mirada muestra que los jóvenes observan con respeto estas ceremonias. Las descripciones que hacen son muy imprecisas y muchas veces no tienen bien claro el significado de las acciones, pero ningún joven entrevistado ha utilizado una palabra de broma o escarnio hacia estas prácticas.

Otras dos etapas para la elaboración del ritual en la forma comunitaria relatan la fijación en el tiempo y la determinación de los espacios. Para ubicarlo en el tiempo se han decidido dos fechas: el *mayejak* se realiza en el tiempo de la cosecha del cardamomo (en octubre) y en la siembra del maíz (en junio), es decir, en los ámbitos relacionados con el ciclo agrario. Estas fechas han sido elegidas por el cura católico de acuerdo con los *Oxlaju*. Se trata de la fecha de San Lucas, el trece de octubre para el cardamomo y de San Antonio, el doce de junio para el maíz. Pero hay una fuerte flexibilidad: cada aldea puede organizarse

¹³ Entrevista a una joven maestra de 28 años (Lancetillo, 24/09/2002).

como quiera y fijar cada vez un día diferente, según los días favorables del calendario maya o según las actividades de la comunidad. Cardamomo y maíz adquieren un distinto significado simbólico en el sistema social pero el mismo proceso de ritualización. Como hemos visto, el cardamomo ha llegado a ser el eje de la economía local, superando el cultivo tradicional del maíz y esto ha repercutido en el sistema ritual, que ha canonizado su valor en la práctica del *mayejak* comunitario.

De todos modos, el ritual es demasiado reciente para observar una continuidad y precisa repetición de los actos en las fechas establecidas. El proceso es demasiado nuevo para tener buenas raíces. Así que, por ejemplo en el año 2003 en Lancetillo no se ha celebrado ni en mayo ni en octubre: la explicación más racional se puede encontrar en una difícil relación con el nuevo cura que ha cambiado un poco el intento de promoción de las tradiciones locales.

Si la connotación temporal es importante, también lo es la configuración espacial que esta práctica ritual ha asumido. El ritual se articula en diferentes lugares. La preparación de los alimentos se hace generalmente en la cocina comunitaria o, más raramente, en cada una de las casas de las *Oxlaju*. Todo se lleva después a la iglesia de la aldea para el *watesink*. Después, todos los *Oxlaju* van al cerro o dentro de una cueva donde entregan la ofrenda al *Tzuultaq'a*. Al final de este momento, que dura alrededor de dos horas, se regresa a la iglesia donde se celebra una misa, o a veces la ceremonia es más pequeña incluyendo sólo la lectura del Evangelio o la recitación de algunos misterios del Rosario. Todo termina con la distribución de los alimentos a todos los participantes. La comida tiene carácter ritual y es una parte fundamental del ritual. Se distribuyen tazas de cacao y tamales con caldo y carne: se come en silencio dentro la misma iglesia o en la cercana cocina comunitaria. Se puede así notar que el templo y el cerro/cueva se enlazan y adquieren significados profundos. La dualidad está siempre presente: *tzuulta'qa*/dios; cerro/iglesia; cura/*Oxlaju*; oración a los cuatro puntos/oraciones oficiales católicas, etc. En esta dualidad, la religiosidad local/tradicional se mezcla con la parte de un sistema religioso distinto adquiriendo un lenguaje simbólico que representa a los dos sistemas. Pero lo que estamos analizando no sólo es la fantasía creativa de elaborar un mensaje y acciones con muchos sentidos, es el proceso de esta elaboración, que todavía no ha llegado a consolidarse porque el esquema se está todavía aprendiendo.

En este proceso de reelaboración han ido estratificándose muchos símbolos religiosos. El ejemplo más claro es la unión de signos en la celebración de la misa,

204 | como refiere el sacerdote misionero que empujó la revalorización de prácticas locales:

la distribución comunitaria del cacao ha llegado a ser una parte del rito católico, así como después de la comunión eucarística las mujeres parten la comida ofrecida en el altar y la distribuyen a los participantes. Se trata de un ritual católico hecho con ánimo maya.¹⁴

El gesto de ir al altar y desde allí distribuir tazas de cacao y tamales con un trozo de carne es un símbolo muy fuerte. “Es la comunión q’eqchi” me ha comentado un informador. La fe cristiana parece que se haya encajado bien en las creencias locales. El valor de la condisión une a los indígenas q’eqchi’es y ha sido una base para explicar los principios católicos. Es en el compartir el trabajo y además la comida, que los q’eqchi’es llegan a una plena armonía. En este sentido el símbolo de la comunión cristiana se ha entrelazado con el valor indígena de compartir los alimentos.

En algo que se elabora *ex novo*, la flexibilidad y la variabilidad son características presentes. Hay espacio para la fantasía y la creatividad. La introducción de nuevas cosas en el ritual es todavía prerrogativa de los Maestros de *majejak* (los *Oxlaju* de la Tinta). Así el actual párroco describe una ceremonia celebrada en octubre de 2003:

Todo fue como otras veces, solamente algunos detalles que don Mariano puso nuevos, como por ejemplo en las paredes de la cueva pusieron unas cruces pequeñas hechas con plumas y *pom*, además de las que hacíamos con cacao. Y después de quemar las ofrendas nos quedamos y descansamos un poco tomando una cerveza y fumando un cigarrillo, pero luego volvimos a rezar en el fuego y después de la oración cada uno puso su firma con una vara en el fuego. El lugar también cambió (siempre en el caso de Cotiha), fuimos a otra cueva que era más abierta, yo pregunté por qué habían cambiado y me dijeron que ellos tenían tres cuevas en donde celebrar el *majejak*, y por eso esta vez habíamos ido a otra.

Por lo que pude apreciar se mantiene una misma estructura aunque le ponen algunas cosas creativas, pero el momento de oración es siempre intenso y cargado de mística. Y justamente con Don Mariano estaban hablando de cómo transmitirlo.¹⁵

¹⁴ Traducción en español de la conversación con el sacerdote misionero tenida el 13/06/2002.

¹⁵ Comunicación por correo (31/10/2003) recibido por el párroco de Lancetillo.

La creatividad expresa el dinamismo de un ritual que cambia y enriquece sus partes en un proceso de reelaboración continua.

EL ANTROPÓLOGO EN EL RITUAL

En la trama de significados de un ritual no se puede olvidar la presencia de quien después lo describe y lo comenta. Mi presencia en el campo lleva algunas consecuencias fundamentales: primero, la misma descripción es fruto de la visión parcial de un externo; segundo, hay que considerar la influencia que mi presencia lleva en la actualización del ritual. Como evidencia Rabinow (1977: 5) aunque la tradición antropológica haya reconocido la importancia del trabajo de campo, sobre todo después Malinowski, en la redacción final del texto ha excluido la descripción de la experiencia personal del antropólogo. Poca atención se dirige a los métodos de análisis y de investigación en el campo. La presumida imparcialidad del antropólogo en el campo es un objetivo a menudo inalcanzable. La observación participante se muestra muchas veces como una paradoja: observar y participar al mismo tiempo resulta muy complejo, porque cuanto más se participa menos se puede observar (Malighetti, 2002: 69-70). Mejor utilizar una expresión de Tedlock (1991) que sintetiza un cambio en el acercamiento al método antropológico: *"from participant observation to the observation of participation"*. En realidad la participación y presencia del antropólogo en el campo condiciona mucho sobre lo que quiere investigar. Toda la persona y la personalidad del investigador influyen sobre los entrevistados y sobre el ocurrir de las cosas: la edad, el sexo, la simpatía, el carácter... además, las situaciones más prácticas como el lugar donde se habita o la vida que se lleva dentro la comunidad. Así que me parece honesto aclarar un poco y en resumen mi posición durante mis estancias en la Zona Reina. La primera estancia (septiembre-noviembre 2002) ha sido una visita preliminar. Encontré alojamiento en el convento de las hermanas dominicas q'eqchi'es en Lancetillo, que ha sido la base de mi investigación, y desde allí empecé a establecer relaciones con los habitantes y con las comunidades vecinas. Al final me hospedé en la casa del sacerdote maya, jefe de los *Oxlaju*, el buen don Manuel, y así participé en muchos rituales y sobre todo compartí la sencilla vida cotidiana de su numerosa familia. El convento de las hermanas y la casa del curandero han sido dos lugares estratégicos para el acceso a iniciativas en el campo religioso. La amistad con don Manuel permaneció en la segunda estancia (mayo-septiembre, 2003), cuando pude regresar sin problemas a su familia. Además tuve la oportunidad de trabajar también como profesora voluntaria en

206 | el instituto básico dirigido por las hermanas. Esto ha marcado mucho mi figura: era una chica amiga de las religiosas que enseñaba inglés a los alumnos de básico y sobre todo que vivía en la casa de don Manuel. Muchas mujeres bromeaban con la esposa de don Manuel considerándome su nuera.¹⁶ Mi identidad ha sido mutable: desde hermana y monja hasta casada (sobre todo cuando vino mi esposo), profesora voluntaria o trabajadora en cooperación. Mi constante presencia en todas las actividades de los *Oxlaju*, y además mi capacidad de escribir, han permitido que sea considerada, chistosamente, la “secretaria” del grupo. Y sobre todo durante mi segunda estancia (2003) el grupo de los *Oxlaju* se estaba organizando en una estructura más estable: había nombrado una junta de gobierno y se había sumado a una asociación local para el desarrollo y para la búsqueda de ayudas económicas. Mi posibilidad de escribir y de tomar fotos ha sido un recurso utilizado por los *Oxlaju*. Además mi presencia costante en los rituales y en la preparación de los mismos ha tenido mucha importancia a los ojos de la comunidad y mucha influencia en el mismo ritual. La máquina fotográfica y la grabadora, y a veces el video, son instrumentos que no pasan desapercibidos sobre todo entre gente que no los conoce. La discreción es una norma fundamental para el etnógrafo en el campo, y a veces la más difícil. Yo nunca podía estar como participante externo: mi persona entraba y hacía parte de la ceremonia, recibía una candela para la oración comunitaria y escuchaba repetir mi nombre durante los rezos libres en q’eqchi. Durante algunas ceremonias, especialmente en las aldeas, yo era presentada como el huésped de honor, amiga del padre Federico de Italia. Mi piel blanca, mi llegada desde un país lejano y mi interés hacia todo despertaban curiosidad y perplejidad. Todo eso influye en la comunicación, en las entrevistas y en la misma actuación de una ceremonia que llega a ser después objeto de análisis. El investigador tendría siempre que acordarse que él mismo entra a formar parte de su propia investigación.

CONCLUSIONES

Al final de este artículo no puedo presentar una conclusión verdadera. El objetivo inicial era demostrar la complejidad de interpretaciones, de causas y de sentidos que están escondidos detrás de una práctica ritual. Por eso las reflexiones conclusivas son preguntas todavía abiertas. De hecho es necesario seguir

¹⁶ Los q’eqchi’es son un grupo patrilineal, exogámico y virilocal, es decir la mujer se incorpora en la familia de su esposo y, en principio, vive con los padres de éste.

analizando la evolución diacrónica de esta práctica ritual que presenta muchas variables de transformación. Lo que está claro es la inmensa fantasía humana que elabora estrategias simbólicas, acciones que reglamentan la vida cotidiana. Como los sistemas culturales, los ritos, están sujetos a incesantes transformaciones y manifiestan un fuerte dinamismo. En nuestro caso se podría reflexionar sobre el carácter de invención que juega un papel fundamental en el *mayejak* comunitario. Hobsbawm y Ranger (1983: 3-6) hablan de “tradición inventada” para referirse a un conjunto de prácticas reglamentadas por normas aceptadas y de naturaleza ritual o simbólica que quieren inculcar determinados valores de comportamiento repetitivos, que están conectados con la continuidad, con el pasado. Según el autor, el proceso de ritualización está caracterizado por la referencia al pasado e impone su naturaleza cíclica. El ritual puede parecer una vía estratégica para tradicionalizar, para construir una tipología de tradición que pueda renegociar los significados de la misma tradición y de hecho intervenir sobre el sentido del sistema religioso y simbólico de un grupo social (Bell, 1992: 118-130). Además el ritual funciona como instrumento de control social y está conectado con el poder. En nuestro caso, desde la reelaboración de esta ceremonia podemos revelar los siguientes aspectos: en primer lugar, la creación de una clase de especialistas rituales, de personas encargadas por la comunidad que adquieren un papel particular en el ámbito del “poder religioso”. Pero todavía ellos no están reconocidos por todos: en Lancetillo hay un grupo más intransigente que no reconoce la actividad de los *Oxlaju*, y que la considera una novedad negativa. Además la importancia del grupo de los *Oxlaju* está en relación de dependencia con los cambios de los párrocos. De hecho, la introducción de un nuevo representante de la iglesia católica y algunas fuertes incomprensiones con este nuevo párroco han influido mucho sobre la práctica del *mayejak*. Por eso los *Oxlaju* se han sentido obstaculizados desde dentro. Recientemente (2003) algunos de ellos han querido dejar el cargo: el mismo presidente se cansó del trabajo y estuvo a punto de dejarlo porque su labor no era reconocida y valorada, sino sólo criticada, al grado que generaba tensiones continuas entre la comunidad. La gestión del poder religioso, el intento de crear una tradición ritual y el deseo de recuperar un pasado q’eqchi están entrelazados en la misma red que envuelve el significado social del *mayejak* comunitario.

Claramente el tema abre otras muchas preguntas relativas, sobre todo, al sentido de las prácticas rituales católicas. Por lo tanto sería necesario cuestionarse incluso cuánto habría cambiado las prácticas católicas no ya en los últimos 50 años, sino en las cinco décadas recientes: desde el primer misionero de los años

208 | 60 hasta los últimos de los años recientes. Los cambios han sido muchos y muy evidentes: desde un primer rechazo por parte del primer misionero católico hacia todo lo que parecía “pagano” (*mayejak* incluido) se ha pasado a una posición post conciliar que quería revitalizar las prácticas indígenas desde dentro. En resumen, a pesar de todo, se ha llegado a construir una práctica ritual que reúne muchos elementos y símbolos (el *mayejak* institucional actual) de distintos sistemas religiosos. El rechazo y después la incorporación son estrategias muy distintas del frente católico, que claramente cambia su manera de conducir la pastoral. Además en todo eso influye mucho la actitud del párroco, su modalidad personal de ser, de comunicar y de compartir. El grupo de los *Oxlaju*, autoridades tradicionales, tiene siempre que relacionarse con el párroco, autoridad religiosa católica, y esta relación influye mucho sobre el éxito del trabajo de los *Oxlaju* y del equilibrio de la misma comunidad. En Lancetillo se juega un importante partido entre las diferentes fuerzas en campo del poder religioso. Según las interpretaciones de Bourdieu (1994) podemos entender quienes son los agentes y cuál es el capital simbólico al centro de la lucha. El párroco, desde su llegada a la Zona Reina, ha ido concentrando una gran cantidad de capital simbólico. Lancetillo ha sido modelada y cambiada por la presencia de una misión católica. El misionero es un reformador, un agente de cambio sociocultural: las misiones introducen siempre procesos de traducción, adaptación, tensión, creando una relación dialéctica entre evangelizador y evangelizados. Pero las situaciones, las personalidades, las acciones pueden ser distintas: en las intersticiones de estos procesos se pueden crear los espacios de reelaboración de elementos distintos.¹⁷

¹⁷ Este tema ha sido ampliamente tratado en mi tesis doctoral: *Reinvenzione rituale e costruzione sociale. Un villaggio q'eqchi in Guatemala*, Universidad de Bologna-Universidad Complutense de Madrid, 2006.

BIBLIOGRAFÍA

AMSELLE, Jean-Loup

1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Éditions Payot (Traducción al italiano, 1999, *Logiche meticce, antropologia dell'identità in Africa e altrove*. Torino: Bollati Boringhieri).

2001 *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion (Traducción al italiano, 2001, *Conessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*. Torino: Bollati Boringhieri).

APPADURAI, Arjun

1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis-London. University of Minnesota Press.

AUGÉ, Marc

1994 *Pour une anthropologie des modes contemporains*. Paris: Aubier.

BELL, Catherine

1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*. Nueva York: Oxford University Press.

BOURDIEU, Pierre

1994 *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Editions du Seuil.

CAAL, Dario

1996 "Mayejak", *Voces del Tiempo: Revista de Religión y Sociedad*, Núm. 19: 58-63.

CABARRÚS, Carlos Rafael

1979 *La cosmovisión k'ekchi' en proceso de cambio*. San Salvador: UCA Editores.

CLIFFORD, James

1988 *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnographie, Literature and Art*. Cambridge: Harvard University Press.

ESTRADA MONROY, Agustín

1979 *El mundo k'ekchi' de la Verapaz*. Guatemala: Editorial del Ejército.

1990 *Vida esotérica maya-k'ekchi*. Guatemala: Ministerio de Cultura.

FABIETTI, Ugo, Roberto MALIGHETTI y Vincenzo MATERA

2002 *Del tribale al globale. Introduzione all'antropologia*. Milano: Paravia-Bruno Mondadori.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

1989 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

GRUZINSKI, Serge

1999 *Le Pensée métisse*. Paris: Fayard.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel

1992 "Alteridad étnica y conciencia moral. El Juicio Final de los mayas yucatecos", *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Encuentros interétnicos*, Vol. 2, Manuel Gutiérrez, Gary Gossen y León Portilla (eds). Madrid: Siglo XXI, pp. 295-322.

- 210 GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel
 2002 "Cosmovisión dualista de los mayas yucatecos actuales", *Religión maya*, vol. 2: 365-387, Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera (eds). Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Madrid: Editorial Trotta.
- HANNERZ, Ulf
 1992 *Cultural Complexity. Studies in the Social Organisation of Meaning*. New York. Columbia Univ. Press (Traducción al italiano, 1998, *La complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*. Bologna: Il Mulino).
 1996 *Transnational Connections. Cultura, People, Places*. Londres-Nueva York: Routledge.
- HOBBSBAWM, Eric y Terence RANGER
 1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press (tr. it., 1987, *L'invenzione della tradizione*. Torino: Einaudi).
- PACHECO, Luis
 1985 *Religiosidad maya-kekchi alrededor del maíz*. San José, Costa Rica: Editorial Escuela para Todos.
 1988 *Tradiciones y costumbres del pueblo maya kekchi: noviazgo, matrimonio, secretos, etc.* San José Costa Rica: Editorial Ámbar.
- PARRA NOVO, José
 1997 *Persona y comunidad q'eqchi'*. Cobán: Texto Ak'kutan.
- RABINOW, Paul
 1977 *Reflection and Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- RAPPAPORT, Roy
 1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHACKT, Jon
 2000 "La cultura q'eqchi' y el asunto de la identidad entre indígenas en Alta Verapaz", *Revista Estudios Interétnicos* 13 (8): 14-20.
 2002 "Los mayas: el origen del término y la creación del pueblo", *Revista Estudios Interétnicos*, Núm. 16: 7-26.
- SIEBERS, Hans
 1996 *Creolization and Modernization at the Periphery: The Case of the Q'eqchi'es of Guatemala*. Nijmegen. Phd Thesis.
 1998 *Tradición, modernidad e identidad en los Q'eqchi'es*. Cobán: Texto Ak'kutan.
- SOTO Fernando, Luis ZAPETA y Oscar LÓPEZ
 2003 *Diagnóstico socioorganizativo de Lancetillo, Zona Reina, San Miguel Uspantán Quiché*. Quetzaltenango: Unidad Ejecutora Pastoral de la Tierra Interdiocesana.
- SUESS, Paul
 1994 "Fundamentalismo e Pastoral Indígena", *Revista Eclesiástica Brasileira*, fsc. 216, vol. 53.

TAPUERCA, Jesús y Domingo SALADO

1996 *Inculturación: nuevo rostro de la iglesia*. Cobán: Texto Ak'kutan.

TEDLOCK, Barbara

1991 "From Participant Observation to the Observation of Participation", *Journal of Anthropological Research*, Núm. 47: 69-94.

VENTURA, Thomas

2000 "Visión desde la espiritualidad maya", *Tierra y espiritualidad maya, II. Encuentro taller sobre "Cultura y espiritualidad maya"*. María A. García et al. Guatemala: Ak'kutan-Voces del Tiempo, pp. 101-120.

WAGNER, Roy

1980 *The Invention of Culture*. Chicago: Chicago University Press.

WILSON, Richard

1994 *Comunidades ancladas: identidad e historia de los maya-q'eqchi'*. Cobán: Textos Ak'kutan.

1995 *Maya Resurgence in Guatemala: Q'eqchi' Experiences*. Norman: University of Oklahoma Press (Traducción al español, 1999, *Resurgimiento maya en Guatemala: Experiencias q'eqchi'es*. Guatemala: Magna Terra Editores).

El centro de la tierra: equilibrio de fuerzas, convivencia entre bien y mal. Un primer acercamiento al tema de la violencia simbólica en el área maya.¹

Maria Cristina Manca

Università de Firenze

Centro per lo Studio e la Prevenzione Oncologica

Lo que está abajo es como lo que está arriba,
y lo que está arriba es como lo que está abajo:
gracias a todo esto se cumplen los milagros de una sola cosa

La tabla de Smeraldo

INTRODUCCIÓN

Es en el centro de la tierra donde —según los textos de la antigua mitología maya— se encuentran las dos dicotomías básicas de su pensamiento: vida/muerte y cielo/tierra. Desde tiempos inmemoriales los mayas han asociado el centro de la tierra con la muerte y la destrucción, así como con la vida y el origen de todas las cosas; es allí donde convergen las fuerzas ctónicas que son el principio de los temblores y por ende de la muerte (Marión, 1994: 99-100) y de la violencia. Es también concebido como el sitio donde se logra el equilibrio de las fuerzas, la convivencia entre el “bien” y el “mal”; donde nace la enfermedad y se origina, a la vez, la posibilidad de su cura.

Desde el centro de la tierra, mediante una ceiba gigantesca, se vincula el mundo subterráneo con el celeste (Villa Rojas, 1978: 442-443), mientras que sus ramas

¹ Quiero agradecer a Mario Humberto Ruz por invitarme a contribuir en este libro, y a Piero Gorza, quien logró convencerme para que retomara hilos de memoria, sueños y recuerdos sobre los mayas. Gracias a mi hija, Elena Fortuna, quien a pesar de hablar toscano, sigue recordando y extrañando historias, lugares, amigos y comida de su país natal, México, y continúa escuchando con paciencia cuentos y relatos mayas. Gracias, en fin, a todos y todas con quienes se ha cruzado mi vida en los 15 años pasados en México; he aprendido mucho y con ellos he dejado parte de mi corazón.

214 | rozan el mundo de los hombres, los seres más vulnerables entre las entidades dotadas de vida, y a quienes corresponde la tarea de proveer de sustento a los dioses a través de rituales cotidianos tendientes a prevenir o aplacar su violencia, luchando a la vez para equilibrar las fuerzas opuestas.

Así, en este trabajo, que consideramos un primer acercamiento al tema de la violencia simbólica en el área maya, nos proponemos señalar precisamente cómo la violencia es parte de la cosmovisión y subyace en algunos acontecimientos diarios, y cómo una de las formas en que se expresa es a través de las relaciones de poder entre los seres celestiales, del Inframundo y los humanos. Los dos primeros poseen la capacidad tanto de provocar como de solucionar enfermedades, desastres naturales, epidemias y conflictos de género, familiares y comunitarios, de allí que los humanos convivan día tras día con el miedo y la incertidumbre de saberse amenazados por la ira de los seres del Cielo y del Inframundo.

Actualmente existen múltiples formas de violencia; sin embargo, en este escrito nos referiremos sólo a la violencia simbólica que subyace en algunos de los patrones conductuales que rigen las relaciones y el comportamiento entre humanos y naturaleza, hombres y mujeres, jóvenes y ancianos y entre miembros de la comunidad. Nos interesa sobre todo describir las dinámicas de algunos padecimientos indígenas.

Partimos de la hipótesis de que las relaciones violentas entre hombres y divinidades determinan a su vez relaciones violentas entre los seres humanos, los cuales tienen como única herramienta de respuesta —y supervivencia— la práctica diaria de complejos rituales que han de respetar a fin de dejar constancia de su presencia y veneración a todas las entidades que los rodean. En este momento² —debido a la debilitación gradual de las redes comunitarias— la violencia parece ser incontrolada e inexplicable en el interior del grupo y corre el riesgo de estallar sin freno alguno, difundiéndose hasta en las áreas urbanas los malestares debidos a la ira divina.

Como veremos más adelante, la dualidad que permea el mundo maya incluye todo su entorno natural: las divinidades celestiales tienen en sí la capacidad de ayudar a los humanos, sin embargo pueden enojarse y destruirlos; los seres del Inframundo, pese a su nacimiento celeste, se dedican a espantar a los hombres para devorar su espíritu vital; los mismos humanos pueden aliarse con las fuerzas celestes o las telúricas. Este mundo pavoroso, en donde el hombre se siente constantemente amenazado y rodeado de peligros, ha empujado a la comunidad

² El trabajo de campo remite al 2000.

a organizarse para prevenir y contrarrestar tanta violencia a través de rituales colectivos.

Entre los innumerables rituales que realizan cotidianamente choles, tzotziles y tzeltales, los terapéuticos son de particular utilidad para ilustrar esta situación. La enfermedad nunca es fortuita, puede ser una respuesta por parte de las divinidades, o haber sido provocada por algún otro miembro de la comunidad que pide ayuda a un especialista que decidió usar el “don” de curar para “cortar la hora”.³ Tanto en la consulta como en la curación, el especialista tradicional involucra en la terapia no sólo al enfermo sino a todo su grupo familiar, buscando la causa última que ha provocado el malestar. Enfermedad, cura y sanación se socializan, saliendo de la esfera privada, siendo el padecimiento considerando a menudo colectivo tanto en su causa como en su efecto. Los síntomas orgánicos interesan parcialmente al médico tradicional indígena; el diagnóstico se basa sobre todo en sueños, recuerdos, emociones tanto del enfermo como de su familia y del terapeuta mismo, todos se involucran en la enfermedad como desequilibrio y trabajan para restablecer el orden. La consulta y la terapia no tienen vencimientos temporales, pueden durar horas, días, a veces meses; la relación entre quien está enfermo y quien cura se convierte en un vínculo profundo que une al grupo con los espíritus de la naturaleza y a las divinidades del Cielo a través de los sueños, las plantas medicinales, el incienso, el tabaco, las velas, las estatuillas rituales, el alcohol y los rezos, lográndose la curación a través de una alianza y de la reciprocidad entre los habitantes de los espacios de la naturaleza, los familiares del enfermo y los miembros de la comunidad.

Las relaciones familiares y comunitarias, que podían ciertamente provocar padecimientos y malestares —en especial a través de la “envidia”— pero eran también el soporte emocional, la respuesta, la protección y la ayuda práctica en momentos de crisis, se muestran cada vez menos capaces de apoyar en la resolución de conflictos. Las diferencias religiosas y políticas, la pertenencia a organizaciones hostiles entre sí, han aumentado la disgregación familiar y la crisis de identidad que enfrentan día a día muchos indígenas y en especial los inmigrados a áreas urbanas. Esta situación se ve agravada por la penuria de tierras y la falta de recursos para satisfacer las necesidades primarias.

Las antiguas ceremonias que tenían como objetivo nutrir a las múltiples divinidades y desviar sus actitudes de venganza, pierden cada día más su significado

³ Realizar una brujería para enfermar muy gravemente o matar alguien, tanto en área chol, como tzotzil y tzeltal.

216 | original, diluido en la profunda soledad y los grandes cambios que enfrentan los indígenas. Hoy más que nunca se ha vuelto particularmente difícil para la población indígena reproducir sus referencias culturales y sobre todo las respuestas colectivas para las continuas crisis, favoreciendo así la irrupción —sin freno ni obstáculo— de las violencias humana y divina.

Esta situación de “reconstrucción” de una nueva y diferente identidad se traduce a menudo en situaciones que minan el equilibrio psíquico y que pueden desembocar en brotes de violencia física, emocional, verbal o sexual hacia los más débiles —que culturalmente suelen ser las mujeres y los niños—; en alcoholismo; en formas “depresivas” (Desjarlais *et al.*, 1995); en trastornos mentales causados por frustraciones, estrés o angustia, donde el hombre pierde su capacidad de acción, su “presencia” y su autonomía psíquica frente a la realidad (De Martino, 1959 y 1961).

En este breve escrito abordaremos tan sólo ciertos puntos: cómo se construye la violencia en la mitología maya, la relación hombre-naturaleza y entre géneros, el papel del especialista tradicional como sujeto en las respuestas a las agresiones humanas y divinas y algunas enfermedades que nos muestran cómo se expresa la violencia actualmente. En las conclusiones veremos cómo el sistema simbólico se está transformando, provocando el aumento de episodios violentos⁴ a causa de los fuertes cambios socioculturales⁵ que se registran en Chiapas.

Es importante señalar que a pesar de referirnos concretamente a tres grupos de Chiapas: tzotziles, tzeltales y choles, intentaremos esbozar algunas generalidades estructurales entre los mayas, pese a estar conscientes de las profundas divergencias que existen no sólo entre los grupos, sino incluso en el interior de cada uno de ellos.

LA VIOLENCIA EN LA MITOLOGÍA MAYA

Entre las múltiples entidades de la mitología maya, poblada de seres divinos, encontramos constantes luchas entre fuerzas celestes y del Inframundo, que influyen en el destino de los hombres. Las divinidades se encargaban de solucionar problemas humanos de distinta índole, siendo a la vez causa de muerte y

⁴ Primeros datos de una investigación realizada entre 1998 y 2000 en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, sobre la migración indígena a la ciudad.

⁵ Entre los múltiples cambios, aquí nos interesan más los relacionados con el fenómeno migratorio.

de destrucción. Así, asienta el *Popol Vuh*, originaban sequías, enviaban huracanes que destruían todo sobre la tierra, y provocaban guerras, hambre y enfermedades. No es por tanto de extrañar que la mayoría de las ceremonias tuviesen un fin “preventivo”; se realizaban para evitar calamidades naturales, enfermedades y venganzas, así como para favorecer las lluvias y las cosechas y, sobre todo, para disponer favorablemente a los dioses hacia los hombres, a través de ayunos, ofrendas de comida, fruta, tabaco e incienso.

En el *Popol Vuh* encontramos otro importante elemento que explica en qué modo esta actitud de prevención respondía también a la causa última de la creación de los humanos: sustentar a las divinidades: “[que] el hombre que vamos a crear, nos sostenga y alimente, nos invoque y se acuerde de nosotros [...] cuando amanezca”, dijeron los creadores (masculino y femenino) a las demás divinidades antes de formar al primer ser humano. Sin embargo, los primeros habitantes de la tierra, hechos de madera, “no tenían alma, ni entendimiento, no se acordaban de su Creador, de su Formador, caminaban sin rumbo y andaban a gatas. Ya no se acordaban del Corazón del Cielo y por eso cayeron en desgracia” (1995: 28-30); al olvidarse de quienes los habían creado, provocaron el enojo y la violencia de los dioses, que decidieron destruirlos con un diluvio. Después de un tiempo, Tepeu y Gucumatz, los creadores, decidieron crear otro hombre: “Ha llegado el tiempo de que amanezca, de que se termine la obra y que aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados. Que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra”.

Esos hombres, hechos de maíz, “fueron dotados de inteligencia; vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo [...]. Grande era su sabiduría; su vista llegaba hasta los bosques, las rocas, los mares, las montañas y los valles” (*op. cit.*: 103, 105). Empero, los dioses no deseaban a un hombre tan perfecto que se bastara a sí mismo, porque, al parecerse a ellos, no iba a procrear, y requerían muchos sustentadores, así como un hombre carente que los necesitara para subsistir. Finalmente, situaron el hombre donde le correspondía, conforme a su propia necesidad de ser reconocidos, venerados, sustentados y como fundamento de su misma existencia: el hombre es el ser que los dioses requieren para sobrevivir. No es, por tanto, un ser libre, porque es y hace lo que los dioses necesitan que él sea y haga, es decir reproducirse para que las divinidades tengan más sustentadores y mantener un orden comunitario que permita el cumplimiento del ritual, mediante el cual los dioses reciben la subsistencia y consienten en que los hombres sigan viviendo en paz (De la Garza, 1990: 49, 55, 85).

En esta interdependencia entre hombres y divinidades, el mayor poder reside en las divinidades: si los humanos no cumplen con su papel, aquellas están en todo su derecho de enfermarlos o destruirlos. Esta situación provoca una actitud constante de miedo, de envidia entre los mismos miembros de la familia y de la comunidad, causada por los actos realizados por los demás al fin de agradar a las divinidades y por la profunda violencia que desde el plan mítico se transfiere al humano; los hombres pueden ser en cualquier momento víctimas de ataques por parte de los dioses y en esta continua inestabilidad desahogan su violencia hacia el más débil.

Actualmente, ¿Sigue reproduciéndose esta organización del cosmos, así como la relación de poder y de dependencia entre hombres y divinidades?

Como señalamos al principio, los dioses que habitan los espacios naturales, siempre han luchado entre sí, y desde los tiempos míticos han existido divinidades y espacios geográficos “positivos” y otros “negativos”. En el *Popol Vuh* encontramos muy clara esta división entre el Cielo, la Tierra (el lugar de los hombres) y Xibalbá, el temido Inframundo, habitado por unos poderosos señores que atraían a sus víctimas ofreciéndoles jugar a la pelota para luego matarlas, después de obligarlas a enfrentar una serie de pruebas en las muchas casas de castigo que ahí existen (Marion, *op. cit.*: 101). En esta región subterránea vivían “Xiquiripat e Cuchumaquic, que causan los derrames de sangre de los hombres. Otros se llamaban Ahalpuh y Ahalganá[...]el oficio de éstos era hinchar a los hombres, hacerles brotar pus de las piernas y teñirles de amarillo la cara [...]. Estaban Chamibac y Chamiaholom, alguaciles de Xibalbá [...], su ocupación era enflaquecer a los hombres hasta que los volvían sólo huesos y calaveras, y se morían [...]. El oficio de Ahalmez y de Ahaltocob era hacer que a los hombres les sucediera alguna desgracia, ya cuando iban para la casa [...], Xic e Patán se dedicaban a causar la muerte a los hombres en los caminos [...]” (*Popol Vuh*, *op. cit.*: 50-51). La sabiduría y el valor de Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú y después de sus hijos, Hunahpú e Ixbalanqué —de estirpe divina y por generaciones empeñados en combatir a los seres malvados— lograron vencer a los señores de Xibalbá y salvar a los humanos; sin embargo, algunos de los señores, condenados a vivir bajo la tierra, continúan hasta hoy provocando daños a los hombres (Marion, *ibid.*).

EL HOMBRE, EL ENTORNO Y ALGUNOS POBLADORES DE LOS ESPACIOS

El maíz, el alimento divino otorgado a los mayas en los tiempos míticos; la tierra, así como los cerros, las cuevas, la selva, el agua, el cielo y el espacio subterráneo están vivos y habitados. En todos los espacios pululan seres: espíritus malignos

y benignos, dueños del lugar, santos, ángeles, divinidades míticas y almas de los difuntos que conviven y dividen el mismo territorio. Entidades malvadas, portadoras de mal tiempo, de desgracias y de enfermedades, comparten el universo maya con protectores benévolos que, según el caso, apoyan u obstaculizan el trabajo del terapeuta tradicional para solucionar problemas de índole social y/o biológica de los miembros de la comunidad.

En el Inframundo, los seres malignos y dueños de las cuevas —que en la actualidad se asocian con el “Diablo”—, se dedican a “espantar” a los seres humanos para atrapar su espíritu vital (*ch’ujlel* en chol, *ch’ulel* en tzotzil y tzeltal) y esconderlo en su morada subterránea, provocando el *espanto*, un grave padecimiento que puede llevar hasta la muerte si un especialista no realiza un largo ritual pactando con los seres del Inframundo el regreso del *ch’ujlel/ch’ulel*, a cambio de comida, rezos, velas, aguardiente y flores.

Entre los muchos pobladores de los espacios mayas, en la selva norte de Chiapas, en el área chol, los *ñek* pasean —esperando a aquellos que transitan por áreas sagradas, y en fechas particulares del año, sin la debida cautela o sin el poder necesario para atravesarlos— para comer las lenguas de los hombres y los senos de las mujeres. Allí se encuentra también la *mala mujer* (posiblemente un ser humano que a través de un “pacto” con los seres del Inframundo adquirió el poder de transformación), que seduce a los viandantes que buscan una relación sexual fuera de los espacios de la comunidad (y, por tanto, adúltera) y que los castiga con enfermedades. Junto a ellos están los conocidos en el área chol como duendes, hombrecillos traviesos que se divierten enredando el pelo de las muchachas, haciendo carreras montando caballos, transformándose en aire o en torbellinos y extraviando a quien entró en la selva sin el debido respeto al medio natural. En el área tzotzil los *ik’aletik* adquieren características más nefastas, pues son conocidos como habitantes de las cuevas que se nutren de carne humana (Holland, 1990: 124) y los tzeltales, por su parte, cuentan con los *lab*, un heterogéneo repertorio de seres diseminados sobre la superficie del mundo que pueden infligir enfermedades bien sobre el cuerpo, bien secuestrando el *ch’ulel*, bien hurtando el ave del corazón⁶ (Pitarch, 1996: 81- 82). En los espacios comunitarios tzotziles vaga el temido Pukuj, sinónimo de todo lo que es malo y

⁶ Señalamos brevemente que los *lab*, en San Juan Cancuc, son una segunda clase de alma (además del *batz’il ch’ulel* -genuino *ch’ulel*- y del *mutil ko’tantik* -el ave o pájaro de nuestro corazón) y existen desdoblados: se trata de criaturas reales, por ejemplo un animal, que habitan el mundo exterior pero que además están duplicados en el interior del corazón humano, aquí con idéntico perfil que el ser que habita fuera, pero gaseiformes. Para más detalles ver Pitarch, 1996 y 1996.

220 destructor (Guiteras, 1965: 278), mientras que en la región chol, el Inframundo se considera poblado por los *xibaj* —probables descendientes de aquellos sobrevivientes de Xibalbá— que viven en las cuevas y se nutren de las almas de los humanos. En el mismo espacio viven también los *witz ch'en*, intermediarios entre el mundo terrestre y el mundo celeste (Manca, 1995: 234-235), espíritus alados de las cuevas, juguetones y engañosos, o protectores o benéficos (Morales, 1984: 179). Al mismo tiempo, para los choles la selva y los poblados pueden ofrecer protección y ayuda gracias a espíritus “buenos” como los Ajaw, o Yum Pañimil (*ibid.*: 175), que pueblan no solamente el bosque sino las montañas, las cuevas, los cerros, los ríos y otros espacios sagrados, a veces delimitados por cruces.

En el Cielo residen también potencias católicas, que en parte se han mezclado con las divinidades míticas, y que intervienen en apoyo de los humanos, los defienden de peligros y los socorren en casos de necesidad. Existe asimismo la “cajita parlante” que está en comunicación directa con el Dios o el santo y puede servir de oráculo en el diagnóstico de padecimientos (Guiteras, *op. cit.*: 276), o de consejera en caso de problemas familiares y/o comunitarios.

Plantas y animales poseen nombre, propiedad terapéutica o uso culinario, así como propiedades frías o calientes; tanto unas como otros pueden ser dañinos a la vez que benéficos en el juego de las dualidades que rige el universo maya. Así como hay plantas que curan, hay otras que, al tocarlas, hacen perder la orientación a los viajeros, condenándolos a giros concéntricos hasta desmayarse. Los animales, a pesar de tener propiedades curativas, pueden ser vectores para transmitir los males (Marion, *op. cit.*: 105), compañeros de alguna persona con poder (*alter-ego*) y hasta naguales.⁷ Entre los choles, *c'öncho*, la nauyaca, es personificación mortal de los espíritus de las cuevas que hicieron su primera aparición en la tierra bajo su semblante serpentino, y con su peligrosa ponzoña es capaz de provocar la muerte.

La convivencia cotidiana de los seres humanos está basada en el intercambio —que incluye relaciones de poder, de miedo y de violencia— con el mundo que los rodea: con las divinidades del Cielo y del Inframundo que habitan los espacios de la naturaleza; con sus propias almas, que les pueden brindar fuerza o debilidad; con el entorno social (que por una parte puede ofrecer apoyo y por otra acarrea envidia, vergüenza y deshonor). Esta delicada situación pone a los humanos constantemente en el umbral de la agresión, la enfermedad y hasta la

⁷ Sin profundizar el tema, por cierto muy discutido, de la definición de “nagual”, aquí nos referimos a ellos como personas que se supone pueden convertirse en animales y en otros fenómenos naturales.

muerte por parte de las divinidades (Page, 2000) y de otros hombres. No obstante, la misma enfermedad —respuesta de los seres sobrenaturales a “faltas, transgresiones, errores u olvidos” de los hombres, resultado de una agresión perpetuada por las fuerzas del mal en contra de los humanos, para poder nutrirse de ellos (Marion, *op. cit.*: 104)—, se expresa en un particular *idioma* cultural, así como el sufrimiento, la sintomatología y la cura confirman una diferencia y una reafirmación de la propia identidad cultural (Beneduce, R. 1998: 59). La enfermedad puede también volverse el espacio en donde los cuerpos logran expresar de diferente manera lo que el ámbito social no tiene la capacidad de controlar, manifestando angustia e inconformidad a través de síntomas orgánicos. Curar es re-examinar actos, pensamientos y sueños, es comunicarse con las divinidades del Cielo y del Inframundo, es encontrar la causa que rompió el equilibrio para restablecerlo nuevamente.

LAS MUJERES Y LA VIOLENCIA ENTRE GÉNEROS

“Si la mujer es débil por su constitución misma, la naturaleza ha querido por eso mismo hacerla sumisa y dependiente en la unión sexual; ha nacido, pues, para la dulzura, la ternura e incluso para la paciencia y la docilidad; debe soportar por consiguiente, sin murmuraciones, el yugo de la dominación, para mantener, con su sumisión, la concordia familiar”

Virey, *De la educación*, 1802.⁸

A un medio natural que, como vimos, es violento, se añade otra violencia de género, por ser las mujeres consideradas —y considerarse a sí mismas— como seres más “débiles por naturaleza” o “débiles por nacimiento”. Un hombre tiene, ya al nacer, más calor que una mujer, su *ch’ujlel/ch’ulel* es más fuerte y de más valor que el femenino, debido a su calor más intenso (Guiteras, *op. cit.*: 249). Las mujeres, de naturaleza esencialmente fría, durante las menstruaciones y los múltiples partos pierden sangre y con ello parte del *ch’ujlel/ch’ulel* que corre por sus venas. Así, pierden calor y fuerza, debilitándose aún más. Se vuelven, entonces, sujeto privilegiado de agresión por parte de los humanos y de los seres del Inframundo, en un círculo de violencia culturalmente aceptado y reconocido a nivel comunitario, que a menudo se expresa en una menor búsqueda de atención médica cuando la mujer lo necesita, en padecimientos que la familia considera

⁸ En: Hérítier-Augé, Françoise (1993: 291).

222 como “incurables”, y en la actitud de la mujer misma al rehusarse a pedir ayuda en momentos de crisis, debido a la convicción de su “debilidad” y por ende de la dificultad de sanar.⁹

Las embarazadas, además de estar en constante riesgo, pueden amenazar la salud de los demás y el éxito de las ceremonias; su condición “caliente” arriesga ser un peligro para la comunidad: su simple cercanía, aun casual, en lugares sagrados o en el momento de algunos rituales, puede comprometer el resultado de los ritos, al aumentar el calor de las personas o de los espacios. La mirada misma de la mujer, que se vuelve “muy fuerte” durante la gestación, es capaz de provocar el temido “mal de ojo” a niños ajenos, daños a su esposo y padecimientos al recién nacido (López Austin, 1989: 290).

A las mujeres, por su “debilidad” natural y congénita, les ha tocado un papel de “sumisión cultural” hacia los hombres, más fuertes culturalmente por no tener continuas pérdidas de sangre, albergar más calor y poseer animales compañeros más fuertes. No es al azar que las mujeres que pueden superar los estrechos límites establecidos por las normas comunitarias; aquellas que pueden permitirse vivir al margen de algunas reglas establecidas socialmente para lo femenino en un espacio liminal más allá de las diferencias sexuales y de género, sean las mayores de edad, las que ya no pueden concebir. Pareciera que a una disminución en la pérdida de sangre correspondiera un aumento de poder femenino. El entrar en espacios culturalmente masculinos como son las cantinas, salir de los confines de su milpa sin permiso (Freyermuth, 1993: 86-87), ausentarse por las noches, son conductas permitidas a las parteras, por lo general mujeres ya en la menopausia. La posibilidad de controlar la organización del hogar, de decidir sobre matrimonios y sobre la vida, la salud y los hijos de la nuera (Freyermuth, 1999: 377-380), de acompañar al esposo en sus actividades comunitarias y en sus cargos, de realizar rituales en espacios sagrados y de comunicarse con varias divinidades, pertenece a las mujeres que han sobrepasado su período de fertilidad (Héritier-Augé, 1993: 294). Al llegar a la tercera edad¹⁰ las mujeres acumulan calor y ejercen mayor poder (Freyermuth, 1999: 392).¹¹

Esta “debilidad” natural de las mujeres —considerada congénita—, implica y legitima culturalmente su sometimiento, incluso el del cuerpo (Héritier-Augé,

⁹ Acerca de las mujeres y la falta de atención médica ver Freyermuth, 2000.

¹⁰ Entre los 40 y 55 años.

¹¹ Sin profundizar en el tema, es importante señalar que existe un “grupo” más allá de diferencias de género y de edad: las personas consideradas “de poder”: *ilolel* (en áreas tzotziles), *pik’abal* (en áreas tzeltales), *xwujt* (en área chol), y últimamente los/as comandantes/as del EZLN.

op. cit.: 282) que a menudo se expresa en padecimientos más graves y agudos por no tener tanta fuerza como los hombres al enfrentarse a los múltiples seres dañinos que habitan el espacio que las rodea; por no poseer el poder de responder a las agresiones de los hombres y volverse así sujetos activos de su propia enfermedad.

ALGUNOS ESPECIALISTAS TRADICIONALES

En el *Popol Vuh* varios de los antiguos gobernantes quichés, como Cotuhá, Quicab, Cavizimah y Gucumatz, se presentan como hombres prodigiosos y con gran poder: “Verdaderamente Gucumatz era un rey prodigioso. Siete días subía al Cielo y siete días caminaba para descender a Xilbalbá; siete días se convertía en culebra y verdaderamente se volvía serpiente, siete días se convertía en águila, siete días se convertía en tigre. Otros siete días se convertía en sangre coagulada y solamente era sangre en reposo” (*op. cit.*: 149-150). Intermediarios entre los hombres y los dioses, se encargaban de obtener todos los bienes que la comunidad necesitaba para subsistir (De la Garza, 1978: 136).

Actualmente encontramos esas mismas capacidades entre el *ilol tzotzil*, el *pik'abal tzeltal* y el *xwujt chol*. A diferencia de otros practicantes de la medicina indígena tradicional, solamente ellos, considerados como “especialistas”, pueden curar las enfermedades de origen sobrenatural y sobre todo diagnosticarlas (Manca, 1996: 5-10). Son ellos quienes tienen el poder y el conocimiento para reequilibrar el cosmos, enfrentarse a los pobladores de las cuevas, congraciarse con las divinidades del cielo y de la naturaleza y con los santos católicos, en un *unicum* simbólico total y absoluto de elementos autóctonos y foráneos integrados en su particular lógica de pensamiento.

Estos especialistas se mueven constantemente en el ámbito de la dualidad y dominan pares como: espacio/tiempo, enfermedad/curación, norma/transgresión, público/oculto, diurno/nocturno, mundo subterráneo/mundo celeste, mundo humano/mundo animal; dualidades que forman parte de una dialéctica más amplia: orden/desorden y vida/muerte. Sus capacidades son inmensas, así como sus poderes: pueden conectarse con el “mundo de abajo” y el “mundo de arriba”; ser intermediarios entre el enfermo, enviar la enfermedad y curarla; cambiar de sexo, transformarse en un animal, diagnosticar a través de los sueños o interpretando el flujo de la sangre en el pulso, sanar problemas del cuerpo, del alma (que puede separarse del cuerpo y enfermar gravemente a los hombres), de la intersubjetividad (la relación del enfermo con su entorno social) y todas las enfermedades de origen “sobrenatural”. Son ellos quienes están dentro y fuera

224 | de las reglas establecidas, quienes tienen la capacidad y el consenso social para poder manejar y jugar entre los mundos y los elementos (Galinier, 1990: 155-159) y son, además, los únicos que pueden contrarrestar la violencia humana y divina.

Entre los múltiples padecimientos existentes entre los tzeltales, los tzotziles y los choles, escogimos cuatro como ejemplos de la presencia constante y violenta de las divinidades en la vida cotidiana indígena.

El *espanto* y el *mal de ojo* se encuentran entre las enfermedades más frecuentes y no se consideran de extrema gravedad, es muy difícil que tengan un desarrollo funesto y todos los especialistas tradicionales pueden curarlas. El *tup'en'ik/tup ik'* y el *chavaj/chuvaj*, en cambio, son enfermedades menos frecuentes y muy graves, la curación no siempre se logra, pese a los esfuerzos familiares y del terapeuta. Además de la labor del especialista, los cuatro padecimientos, como ya señalamos, requieren del apoyo familiar y comunitario para organizar el ritual terapéutico, rezar, preparar las ofrendas y la comida después de la curación. En este momento, lo que más nos interesa son las causas de estas enfermedades:

El *espanto*, como el *tup'en'ik/tup ik'* y el *chavaj/chubaj*, son provocadas por los seres poderosos y del Inframundo que quieren castigar a los seres humanos que osan entrar a sus espacios, no se acuerdan de ellos, o dedican excesiva atención a las divinidades celestes, lo que les genera envidia.

El *mal de ojo*, a pesar de ser una enfermedad menos grave, necesita de un vehículo para transmitirse. Este medio es un ser humano que posee una mirada fuerte, y que generalmente tiene un animal compañero poderoso y algún tipo de alianza con los seres telúricos.

CONCLUSIONES

La violencia continúa mostrándose día tras día entre los choles, tzotziles y tzeltales; permea las relaciones entre los hombres, las mujeres, los habitantes de los espacios de la naturaleza, los seres celestiales y los del Inframundo. Los padecimientos y las epidemias, los problemas comunitarios, familiares, las crisis personales y a menudo también los acontecimientos políticos y sociales, se leen como responsabilidad colectiva y como una respuesta al incumplimiento de los humanos a las demandas planteadas por las divinidades, que son la razón misma de su existencia. La relación de poder entre hombres y dioses continúa expresándose a través de los seres que habitan el entorno natural y pueden ayudar o destruir a los humanos, en especial a las mujeres en tanto más “débiles” que

Enfermedades provocadas por el enojo de los dioses

Enfermedad	Síntomas y signos	Causas	Curación
ESPANTO (pérdida/robo del <i>ch'ujlel/ch'ulel</i>)	Debilidad, escalofríos, temblores, calentura, inapetencia, sobresaltos nocturnos, pesadillas, miedo. A veces, vómito y diarrea.	Una caída, un golpe, una violación, la borrachera, así como cualquier susto. También en los sueños, que provocan la salida del <i>ch'ujlel/ch'ulel</i> del cuerpo, siendo atrapado por los seres del Inframundo, que lo esconden para comerse. Pueden ser estos mismos seres quienes provoquen la salida del <i>ch'ujlel/ch'ulel</i> , presentándose como animales o personas peligrosas.	El especialista tradicional convence al <i>ch'ujlel/ch'ulel</i> para que regrese a su lugar con rezos y suplica a las divinidades del Inframundo que lo liberen, con ofrendas y plegarias, pidiendo ayuda también a las divinidades celestes.
TUP'EN'IK (tzeltal) <i>TUP IK'</i> (tzotzil) (ataques)	Dolor de nuca, mareo, hipo, mucha sed, “se oscurece la vista, el tiempo, baila la tierra”,. Pérdida del conocimiento en cualquier momento, a lo largo de algunos minutos.	Encuentro con el Yajwal balumilal, “dueño de la tierra y del mundo”, conocido también como Pukuj, quien “castiga” faltas.	Es una enfermedad muy grave. Al ser provocada por seres poderosos, la curación no siempre se logra. El encargado es el especialista tradicional, que reza a las divinidades y les ofrece regalos.
CHAVAJ (tzeltal) CHUVAJ (tzotzil) (pérdida de la razón por temporadas que se van alargando)	Fuertes dolores en todo el cuerpo que suben a la cabeza, “se oscurece la visión, ya no se ve nada, no se siente nada, se siente fuerte el calor”, náusea, dolor de estómago, pérdida de la razón que provoca cualquier tipo de acción en contra de uno mismo y de los demás.	Resultado de un daño causado al espíritu por brujería o por un ataque de los seres del Inframundo al animal compañero (Holland, <i>op. cit.</i> : 280-281).	Es enfermedad particularmente grave. Al ser provocada por seres muy poderosos, la curación no siempre se logra. El encargado es el especialista tradicional, que reza a las divinidades y les ofrece regalos; realiza también “extracción de sangre”.
MAL DE OJO (generalmente es padecimiento de niños y niñas)	Sudor, diarrea, vómito, calentura, pesadillas.	Mirada fuerte de las embarazadas y de los borrachos, envidia o malos pensamientos de algunos, provocados por la belleza del infante.	Rezoes, baños con hierbas, sobada con huevo.

226 | los varones, y presas más fáciles del enojo de otros seres, sean éstos humanos o sobrenaturales.

Las redes familiares y comunitarias que tuvieron un papel fundamental para la reproducción del orden y para responder a situaciones de crisis como enfermedades, violencia y desequilibrio de todo tipo (a través de la realización colectiva de los rituales) y que históricamente han brindado apoyo y comprensión para los casos de agresiones tanto de los humanos como de los seres sobrenaturales, hoy se están desmoronando por diferencias y disputas socioeconómicas, religiosas y políticas, provocando aumento de conflictos y sobre todo falta de respuestas para solucionarlos.

En efecto, como muchos otros grupos, tzotziles, tzeltales y choles enfrentan rápidos procesos de transformación socioeconómica comunitaria, a los que se añade migración, pobreza, falta de tierra, marginación, cambios religiosos y políticos, así como las dificultades de acceso real a los servicios de salud y un alto índice de morbilidad poblacional. Todo ello ha ido convirtiendo a la ciudad de San Cristóbal cada vez más en una referencia, a veces obligada, para muchos indígenas de diferentes regiones del estado de Chiapas, que se ven obligados a acercarse a la urbe por unas horas, o para toda la vida, buscando solucionar sus problemas económicos, educativos, de salud y de identidad.

Sin embargo, la llegada a la ciudad —que para algunos puede ser incluso forzosa, como ocurre en el caso de los expulsados por motivos religiosos— es siempre momento de fuerte cambio y reajuste cultural. Al emigrar se pierden puntos tradicionales de referencia, marcas de la identidad relacionadas con un espacio, un lugar, un grupo. El dolor ante la imposibilidad del regreso (porque no se puede o porque no se desea hacerlo), la nostalgia para un mundo que se recuerda lleno de valores y significados que se van alejando de la memoria a causa de la imposibilidad de reproducirlos a través de rituales y ceremonias colectivas y que se vuelve nostalgia de algo que ya no es propio, se suman a la incomprensión ante dinámicas ajenas como son las normas de la nueva ciudad, la hostilidad de la sociedad huésped que no entiende e incluso rechaza la propia cultura de origen, provocando al principio un no pertenecer ya a espacio ni a grupo alguno. A todos estos elementos se añaden las diferencias generacionales entre padres e hijos que se agudizan en el área urbana. En la familia se ven de manera muy clara las dos culturas: la de pertenencia y la de la sociedad huésped, mucho más interiorizada por niños y niñas.

El problema central del aumento de la violencia —tanto entre indígenas inmigrados a la ciudad como entre los que siguen viviendo en las comunidades—

no se fundamenta tan sólo en los procesos exteriores que conllevan pérdida y transformación cultural aparentes, sino en la interiorización de los elementos fundamentales de la misma, lo cual es causado por la dificultad de encontrar un “contenedor” en donde depositar y relacionar la propia identidad, tener que decidir entre la propia cultura y la urbana, en la búsqueda de referencias culturales para reproducir el cuadro conceptual originario (Nathan, 1996 y 1998).

227

No obstante, estos procesos están empujando a los indígenas a ampliar horizontes y posibilidades de relaciones interétnicas, interculturales e intergeneracionales, a enfrentar otras realidades y a buscar formas de respuesta a la violencia y la agresividad con un nuevo lenguaje construido sobre otras alianzas (Freyermuth y Manca, 1999). Camino largo y complejo en donde —a pesar de seguir existiendo divinidades celestes y del Inframundo, dadores de la vida y de la destrucción que deciden el destino de los hombres y su cotidianeidad, que provocan enfermedades; que, enojadas, exigen sustento y amenazan con catástrofes familiares— el centro de la tierra se ha movido. Las relaciones están cambiando y la fuerza para prevenir y responder a la violencia divina ha disminuido; se ha ido perdiendo en la dificultad de hallarse con “el otro”, reconocerse y reunirse buscando nuevas herramientas que permitan enfrentar la ira de los dioses y el miedo a los hombres.

BENEDUCE, Roberto

1998 *Frontiere dell'identità e della memoria*. Milano: Franco Angeli Ed.

DE LA GARZA, Mercedes

1978 *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*. México: UNAM.

1990 *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. México: UNAM.

DE MARTINO, Ernesto

1959 *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.

1961 *La terra del rimorso*. Milano: Il Saggiatore.

DESJARLAIS, Robert; LEON EISENBERG; BYRON GOOD y ARTHUR KLEINMANN

1995 *World Mental Health. Problems and Priorities in Low-Income Countries*. New York: Oxford University Press.

FREYERMUTH, Graciela

1993 *Médicos tradicionales y médicos alópatas, un encuentro difícil en Los Altos de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: CIESAS-Sureste.

1999 *Morir en Chenalhó. Género, generación y etnia. Factores constitutivos del riesgo materno*. Tesis doctoral en Antropología Social, UNAM.

FREYERMUTH, Graciela y MARIA CRISTINA MANCA

1999 "Invisibles y transgresoras: migración y salud reproductiva en Los Altos de Chiapas", *Migración y relaciones de género en México*, pp. 203-228, D. Barrera Bassols y C. Oehmichen Bazán (coords.). México: GIMTRAP, A.C. - IIA/UNAM.

GALINIER, Jacques

1990 *La mitad del mundo*. México: UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos e INI.

GUITERAS HOLMES, Calixta

1965 *Los peligros del alma*. México: FCE.

HÉRITIER-AUGÉ, Françoise

1993a "El esperma y la sangre. En torno a algunas teorías antiguas sobre génesis y relaciones", *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, pp.159-174, M. Feber, R. Naddaff y N. Tozi (eds.). México: Taurus.

1993b "Mujeres ancianas, mujeres de corazón de hombre, mujeres de peso", *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, pp. 281-299, M. Feber, R. Naddaff, y N. Tozi (eds.). México: Taurus.

HOLLAND, William R.

1990 *Medicina Maya en los Altos de Chiapas*. México: INI.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1989 *Cuerpo humano e ideología*. México: UNAM.

MANCA, Maria Cristina

- 1995 "De las cuevas hasta el cielo pasando a través de los colores de las enfermedades", *Anuario IEI* V: 223-259. Chiapas: UNACH, Centro de Estudios Indígenas.
- 1996 "Paseando por Chiapas. Acercamiento a una tipología de los terapeutas choles de Tila", *Alteridades*, año 6, núm.12: 5-10. México: UAM Iztapalapa.
- 2002 "Il centro della Terra: dove convivono vita e distruzione, salute e malattia", *L'Arco di Giano*, num. 32: 149-163. Istituto per l'Analisi dello Stato Sociale.

MARION, Marie-Odile

- 1994 *Identidad y ritualidad entre los mayas*. México: INI.

MORALES BERMÚDEZ, Jesús

- 1984 *On o t'ian antigua palabra. Narrativa indígena chol*. México: UAM Azcapotzalco.

NATHAN, Tobie

- 1996 *Principi di etnopsicoanalisi*. Torino: Bollati Boringhieri.

NATHAN, Tobie y Isabelle STENGERS

- 1998 *Medici e Stregoni*. Torino: Bollati Boringhieri.

PAGE, Jaime

- 2000 *Curandería tzotzil y procesos de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes*, Tesis doctoral en Antropología Social. UNAM. México.

PITARCH, Pedro

- 1996a *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*. México: FCE.
- 1996b "La dificultad de reconocer el ave del corazón", *Anuario de Estudios Indígenas* VI: 65- 78. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, UACH y IEI.

Popol Vuh

- 1995 Traducción de Adrián Recinos. México: FCE.

VILLA ROJAS, Alfonso

- 1985 *Los mayas. Estudios etnológicos*. México: UNAM, IIA.

Tradición e innovación en un hospital rural de Yucatán. Actores sociales del Programa Progres a / Oportunidades

Claudia Avitabile

Università degli Studi di Perugia
Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano"

INTRODUCCIÓN

El cuerpo de cada persona puede ser considerado como la unidad mínima sobre la cual construir o a la cual reconducir todas las dimensiones y experiencias de vida; en él convergen todas las vivencias, y de él parten las relaciones con uno mismo y con el exterior, la comunicación, la percepción. En el momento en que se puede considerar "obvio" al cuerpo, teniendo buena salud y asegurados los medios para la subsistencia, el hombre puede dedicarse al análisis y al descubrimiento del mundo que lo rodea. Puesta en peligro la existencia misma del cuerpo, todas las fuerzas biológicas y psicológicas deben converger para superar positivamente la situación de crisis. Varias religiones y filosofías tratan de superar esta barrera y asumir al cuerpo como instrumento de ascesis, de "purificación". Sobre él, por lo tanto, actúan innumerables fuerzas e interpretaciones; es metáfora de unidad, solidez, esencialidad, pero es también nudo crucial en el que se unen biología, antropología, economía, política. En el curso de nuestra investigación¹ visto como estas ideas se concretan y "juegan" en un contexto geográfico y en un ámbito preciso.

Partiendo de las bases de la antropología médica, entendida como ángulo de perspectiva desde el cual mirar a la sociedad entera. Con base en las concepciones de salud y enfermedad, en cada sociedad se estructuran expectativas y respuestas que influyen en el ciclo vital de los individuos y las disposiciones financieras del colectivo. De manera simultánea, esa sociedad y su historia modelan el cuerpo y las capacida-

¹ Realizada en el marco del Doctorado en Metodologías de la Investigación Etno-Antropológica de la Università degli Studi di Siena, Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali en coordinación con la Università di Cagliari (Facoltà di Lettere e Filosofia) y Università di Perugia (Facoltà di Lettere e Filosofia), con enfoque en Antropología Médica.

232 | des que tiene de percibir y decodificar el exterior. Por lo tanto, el cuerpo individual es un microcosmos del cuerpo social con el que dialoga pero que, a veces, puede también sufrir si se pretende usar la corporeidad como un instrumento de poder.

Este enfoque ha guiado nuestra investigación desarrollada en Yucatán, en un hospital del Instituto Mexicano del Seguro Social, del régimen Oportunidades: un hospital rural. Aquí se aplica —desde 2001— un programa nacional denominado inicialmente Progres y, posteriormente, Desarrollo Humano Oportunidades. Se trata de un plan dirigido a las familias con hijos a cargo que no tengan una entrada económica segura y cuya condición general de vida sea precaria desde el punto de vista nutritivo. El programa es administrado con fondos federales y contempla la de instituciones escolares, sanitarias y municipales. Hace énfasis en prevención y la salud como condiciones previas para un crecimiento fisiológico sano y, como consecuencia, un acceso mejor a futuras oportunidades de vida. Al mismo tiempo, promueve la instrucción de niños y adultos, para apoyar intelectivamente el bienestar biológico alcanzado. Una de las peculiaridades es la individualización de la figura responsable del desarrollo de todas las obligaciones previstas en la mujer, la madre de familia, denominada *Titular*. A nombre de ella figura la cartilla familiar y es ella quien debe cobrar la ayuda financiera en el Ayuntamiento cada dos meses. Tal apoyo está destinado a integrar la alimentación de toda la familia y tiene una cuota de base de 145 pesos mensuales² a los que se agrega una cantidad específica por cada hijo en edad escolar —que cumpla con su obligación de frecuencia— a partir del tercer año de primaria hasta la preparatoria.³ La cuota cambia para según el grado y, desde la secundaria, también según se trate de chicos o chicas. Además, al inicio del año escolar, el apoyo incluye un paquete de material escolar o su correspondiente en pesos. El programa prevé también que no se puede superar el total mensual de \$ 1 490.⁴ Para tener derecho a este apoyo la familia debe completar las visitas periódicas

² Dato actualizado al segundo semestre de 2001. Este dato aparece en un tríptico que el Ayuntamiento distribuye a las titulares y que a nosotros nos dio el encargado municipal del programa. En el protocolo “El Progres... buena salud a su cuidado” se habla una sola vez de apoyo monetario y no se especifican los importes.

³ En el año 2003 se obtuvo la ampliación de la instrucción financiable a la preparatoria. Inicialmente, la “beca de estudio” cubría sólo la educación primaria, secundaria y media superior.

⁴ Al empleado del Municipio le pregunté si el apoyo financiero no estaba en contradicción con el Progres y me explicó que este “techo máximo” actúa como estímulo para evitar el incremento del número de hijos.

⁵ El número de las visitas de control varía entre las distintas franjas de edad y entre los sexos, intensificándose en los niños desde los cuatro meses a los dos años, y en las mujeres embarazadas.

de control,⁵ efectuar todo el esquema de vacunaciones, asistir a los encuentros organizados por el hospital en la comunidad y en la estructura misma, adecuar la vivienda a los requerimientos de higiene y seguridad señaladas en el programa y asegurarse de que los hijos en edad escolar asistan regularmente a clases.

En el programa se ha pensado incluir a referentes de un pequeño grupo de familias (de 10 a 20), las promotoras comunitarias, que puedan referir a las familias los mensajes del hospital y que pasen por las casas a ellas asignadas para controlar la situación de las modificaciones higiénicas y de seguridad. La elección de estas promotoras no tiene características muy claras. Algunos me han dicho que depende de la voluntad y del sentido de responsabilidad de las titulares; otras, que era un pedido del personal dirigido a las mujeres que, no trabajando, fueran capaces de leer y escribir; algunas mujeres me dijeron que dependía simplemente de la posición en la lista de las titulares. Entre las familias asignadas a una representante puede haber también no beneficiarios del Progreso que son simplemente vecinos de casa. Esto porque, por ejemplo, en la prevención de las epidemias difundidas por los insectos es necesario que todos se ocupen de no estancar el agua en la basura acumulada en el jardín. El mismo criterio vale para otras medidas preventivas.

Ahora bien, en los documentos y en el material etnográfico que sumariamente examino aquí me dejé guiar por la pregunta: ¿quién habla y qué cosa quiere realmente comunicar?

Claramente las respuestas son muchas y varias. Digo “respuestas”, en plural, justamente porque en la perspectiva de la complejidad que el acercamiento metodológico me plantea usar, sería impensable llegar al tranquilo puerto de la *Verdad*. Sólo en los torbellinos de la realidad se puede tener el espejismo de la comprensión de algunas lecturas e interpretaciones antropológicamente atendibles.

Si bien llevé al campo de investigación una grabadora, preferí no interponer entre los entrevistados y yo más que una libreta de notas y un bolígrafo y, con estos instrumentos, registrar a mano los diálogos estructurados en temáticas, referidas a argumentos muy personales, pero compartidos conmigo, que era básicamente una persona extraña, con una finalidad difícil de explicar y poco concreta. Considerando estos elementos de la relación con la gente me pareció oportuno “turbarla” lo menos posible y, por lo tanto, evitar aparatos electrónicos y eventuales pausas técnicas. Tomar apuntes de memoria me permitió mantener un contacto constante con las personas a través de la mirada; inmediatamente terminado el encuentro, transcribía los apuntes integrándolos con los recuerdos. En los párrafos de entrevistas que presento he distinguido las palabras textuales del entrevistado de mi transcripción.

El hospital rural en el que se desarrolló la investigación está dentro del estado de Yucatán y es administrado por el IMSS-Oportunidades (antes IMSS-Solidaridad), por lo que está dirigido a los no derechohabientes. Fue inaugurado hace más de 20 años y atiende lo mismo a los usuarios que viven dentro del su área de estricta competencia como para los que vienen de los estados limítrofes de Campeche y Quintana Roo. Por su naturaleza, no cobra cuotas de recuperación ni por las visitas a los consultorios ni por las consultas a especialistas, por algunos fármacos, por internaciones ni por diagnosis. La calidad de los servicios ofrecidos, en particular los programas de asistencia neonatal a prematuros y recién nacidos de bajo peso lo identifican como un punto de referencia sanitario para todo el sur del estado de Yucatán y también más allá de los límites federales.

El contexto socioeconómico en el cual opera es bastante difícil, ya que gran parte de la población de la zona se dedica a la agricultura y a la venta de productos del campo. Sin embargo, la precariedad del mercado ha llevado a gran parte de los hombre de la comunidad a emigrar hacia los lugares turísticos de la costa o hacia los Estados Unidos. De hecho, cuando se traspasan los confines nacionales, la emigración es clandestina. En general se trata de movimientos temporales y, aunque dure algunas décadas, el objetivo final es el de volver al lugar de origen: la reunión de las familias se realiza siempre en México y no en los Estados Unidos.

La comunidad pasa por un período de cambios muy veloces en parte por la ayuda financiera que llega de los migrantes, y en parte por los modelos económico-culturales “importados” cuando estos retornan de los Estados Unidos. Aún un rápido vistazo al lugar evidencia la gradual desaparición de las casas de paja, o bien, se les encuentra son flanqueadas por casas de cemento ya que se fomenta intensamente la construcción, con lo cual surge la infraestructura para atender la demanda de la población residente y los turistas de paso.

En el curso de una conversación que tuvo lugar en el hospital en junio de 2003, la responsable del centro de educación nutricional informó a los presentes que a breve debía organizarse un servicio de autobús ciudadano, único requisito que faltaba para adecuarse a los estándares de ciudad. En el curso de 2004 la localidad fue definitivamente reconocida como ciudad. Por lo tanto, durante los últimos 20 años muchos elementos del vivir cotidiano de los habitantes se han transformado en modo radical y con una rapidez nunca vista en pasado por lo cual ahora se unen a los rasgos precedentes de manera absolutamente dinámica.

El lugar está bien conectado con la capital del estado federal a través de autobús de línea o camionetas más o menos estructuradas. El hospital rural es la estructura de salud de nivel más alto de la zona y responde, como referencia de tercer nivel de asistencia, a las estructuras sanitarias de Mérida, y cuenta con:

Cuatro consultorios de medicina familiar y seis especialistas, 20 camas para internar pacientes adultos, una sala de internación pediátrica con unas 20 camas —de las cuales dos funcionan para aislamiento—, una sala de neonatología, una sala de cirugía, un centro de recuperación nutricional, una sala de primeros auxilios, área de laboratorios, una farmacia y el Centro de Atención Rural al Adolescente (CARA).

En total, en el hospital laboran unas 175 personas, incluidos choferes, cocineros y personal de mantenimiento. El número de médicos, entre clínicos, especialistas, odontólogos y administrativos es de 15 personas; aunque muchos no tienen un contrato permanente con la institución, sino que son pasantes, enviados por varias universidades a cumplir el servicio social en la estructura, por un periodo de seis meses. Generalmente, durante este tiempo no buscan casa en la ciudad sino que viajan a Mérida al final del turno o, al menos, desde el viernes por la tarde hasta el lunes por la mañana. Ninguno de ellos, de hecho, pertenece a la comunidad, en general son de Mérida o bien —en el caso de los dependientes—, provienen de otros estados del país.

Así como la mayor parte del personal médico se encuentra realizando sus prácticas de servicio social o especialización y, por tanto, cada seis meses deja el lugar a los colegas sucesivos, también en enfermería se procede con el mismo criterio de temporalidad. Es éste el equipo que atiende el hospital, en el cual, más del 50% de las asistencias que ahí se ofrecen se concentran en el área de obstetricia y neonatología.

En el informe para el año 2002 se consigna que el censo del universo de trabajo incluye a un total de 20 611 personas, agrupadas en 4 392 familias. En la misma página, se señala un dato significativo: la población indígena (es decir, personas que hablan lenguas indígenas, según el criterio empleado) está compuesta por 12 612 personas.

Dentro de esta estructura sanitaria, en 2002, se inserta el programa Progreso —luego llamado Desarrollo Humano Oportunidades— que prevé un primer censo socioeconómico desarrollado por un equipo ajeno a la zona para la selección de las familias a incorporar, y continuar la convocatoria de las titulares al municipio para la precisar las cuestiones de corresponsabilidad y la asignación a

236 | la estructura sanitaria. A partir de ahí es que ocurre el verdadero inicio del programa, mediante visitas a los consultorios, vacunaciones, lecciones comunitarias e institucionales, recuperación de la desnutrición a través de la distribución de integradores alimentarios y la educación alimentaria en el hospital.

DEL INFORME ANUAL DEL HOSPITAL RURAL PARA EL AÑO 2002
Y DEL INFORME DE DICIEMBRE DE 2002

En el curso de mi trabajo de campo para la investigación del doctorado, cuya tesis estoy por concluir al momento de la escritura del presente trabajo, tuve ocasión de consultar el informe anual realizado por el hospital conclusivo del año 2002 —en el que aparecen también los resultados específicos del mes de diciembre— y, a continuación, transcribo los datos relativos al Progres-Desarrollo Humano Oportunidades.

a) Progres-Desarrollo Humano Oportunidades

Familias beneficiarias en la unidad médica	1 306
de los cuales, niños	548
de menos de dos años	126
entre los dos y los cuatro años	422
Total de las mujeres	79
de las cuales embarazadas	36
en periodo de amamantamiento	43
Familias indígenas beneficiarias y bajo control	1 306

b) Consultorio

Total visitas	8 618	(en el mes de diciembre 1021)
---------------	-------	-------------------------------

c) Neonatología

Control prenatal	245	(en el mes de diciembre 36)
Partos	228	(en el mes de diciembre 98)
Neonatos vivos	228	(en el mes de diciembre 98)

Visitas a menores de cinco años	3.132	(en el mes de diciembre 455)
Con desnutrición	1.886	(en el mes de diciembre 255)
de los cuales Leve	1.455	(en el mes de diciembre 192)
de los cuales Moderada	354	(en el mes de diciembre 48)
de los cuales Grave	77	(en el mes de diciembre 15)
Menores recuperados que continúan con el suplemento alimentario	227	(en el mes de diciembre 83)

d) Formación

Sesiones educativas de Prevención y Salud a madres titulares		
Totales (institucionales e comunitarias)	467	(en el mes de diciembre 30)
Presencias	10.765	(en el mes de diciembre 775)
de las cuales, en el Hospital		
Sesiones	432	(en el mes de diciembre 30)
Presencias	10.247	(en el mes de diciembre 775)

PROTOCOLO DEL PROGRAMA

OPORTUNIDADES DESARROLLO HUMANO (EX PROGRESA)

En 1997, el entonces presidente Ernesto Zedillo inició en México el Progresas, un programa administrado por el Gobierno Federal y no por el Municipio que, en primera estancia, se aplicaba en la comunidad rural de los estados individualizados como objetivo de referencia, con base en un censo socioeconómico cuyo objetivo era el de atender al porcentaje de población por debajo de la línea de pobreza. En 2001, tal programa fue ampliado para abarcar las comunidades suburbanas y, entre éstas, se incluyó aquella en la cual he desarrollado mi investigación de doctorado. En 2004 se inició el censo socioeconómico también en las zonas urbanas.

En el momento inicial del estudio socioeconómico en el lugar, para individualizar las familias a incorporar, se le dio al responsable del hospital un librito con las finalidades, las líneas guía y las explicaciones para llevar a cabo el Progresas. Este protocolo, en la cubierta, titula:

El Progresas... buena salud a su cuidado

En la primera página el acrónimo Progres a se convierte en:

Programa de Educación, Salud y Alimentación

y, en seguida, nombra a los distintos responsables nacionales. Continúa con las finalidades del programa:

La estrategia de combate a la pobreza extrema tiene tres aspectos que se complementan: la productividad y el empleo; el desarrollo humano y el desarrollo de la infraestructura básica.

En párrafos siguientes incluyo algunas frases del protocolo que me parecieron particularmente interesantes para el análisis antropológico que me propuse hacer y quiero presentarlas fielmente porque, en mi opinión, también el aspecto lingüístico, la elección de los términos, es un factor fundamental del modo de expresarse de las instituciones promotoras y de dialogar luego con los mediadores y los destinatarios.

En las primeras páginas se subraya que el Progres a es una iniciativa del Gobierno Federal, —y por lo tanto— sobre la cual las instituciones y los referentes locales no tienen una gran libertad propositiva. Esto como garantía de transparencia. También en el sitio web de la Secretaria de Desarrollo Social (SEDESOL), en las páginas dedicadas a este sector, aparece el número gratuito al cual denunciar los abusos cumplidos sobre este específico programa.

[El programa] busca que los miembros de las familias que viven en condiciones de pobreza extrema mejoren sus capacidades y potencialidades (...) brindándoles apoyos para que:

Fortalezcan la educación, salud y nutrición de la familia.

Mejoren su nivel de vida.

Cuenten con oportunidades más equitativas para incorporarse a la vida productiva del país.

En el momento en que la atención se detiene sobre los distintos términos de esta visión institucional se entrevé una cierta ambivalencia y generalidad en el uso de los términos, porque “mejorar capacidades y potencialidades” es una circunlocución bastante equívoca e interpretable en variadas formas. Tal criterio puede ser comprensible dada la necesidad de adaptación de estas pocas líneas a trece estados de México con realidades absolutamente diferentes entre sí, pero

deja un margen de acción infinito a todos los mediadores que llevan después a cabo cada una de las acciones.

En particular, ¿cómo debe entenderse incorporarse a la vida productiva? Un hospital, ¿puede y debe conducir acciones que lleven a los usuarios a formar parte de un poco especificado “cuerpo productivo del país”? Entre otras cosas, la población que yo he examinado no siempre tiene un trabajo estable, pero desarrolla actividades productivas, si bien ocasionales o sujetas a muchas variables, como el trabajo en el campo, la venta de cítricos y de otras frutas producidas, el transporte de las mismas, el transporte de personas mediante triciclos, la preparación y venta de alimentos, la elaboración de artesanías. ¿Estas actividades no son productivas? ¿No configuran una vida productiva? O para decirlo de otra manera: ¿cuáles de los elementos que caracterizan la vida productiva del país no pueden ser tomados en consideración?

Pero continuemos en la lectura del protocolo. Los elementos que deben caracterizar la acción del hospital y de las otras estructuras sanitarias son:

Servicios de salud oportunos y de calidad
También a través del *respeto* a las comunidades

¿Qué cosa se entiende como *calidad*? Es un término muy discutido en la actualidad, tanto en ámbitos legales como administrativos, pero resulta muy difícil darle una definición unívoca y válida para orientar la acción de los miles de personas que deberán actuar este concepto. En varios informes periódicos hechos para evaluar el trabajo desarrollado los relevadores de calidad son “internos” a la lógica misma del programa y no ponen en discusión su utilidad, sólo su eficiencia. Si los parámetros son: tiempo de espera para una visita, cantidad de integradores distribuidos, número de vacunaciones efectuadas u otros similares, difícilmente se podrá conocer la evaluación de las acciones en términos de impacto sobre las familias, sobre la relación marido/mujer, sobre la adquisición efectiva de conocimientos, sobre la igualdad de género, sobre la violencia familiar, sobre la libertad de administración del subsidio.

En este punto *resalta la importancia de sensibilizar a la titular sobre la manera en cómo se comprueba su corresponsabilidad con el Programa*, como también en el *carnet* de los alumnos de educación media superior, que inicia diciendo:

Joven estudiante recuerda lo siguiente:

El personal de salud te atenderá siempre con amabilidad y respeto,

tu salud está en tus manos. Déjanos ayudarte a cuidarla.

Cada mes se ofrecerá una plática sobre el cuidado de tu salud. Participa y aprovecha los servicios.

Con tu participación todos salimos ganando para una vida más saludable.

Y en varios otros puntos del protocolo se insiste sobre el término *corresponsabilidad*, responsabilidad dividida entre las instituciones y los usuarios. Las personas son responsabilizadas por el propio estado de salud, las propias elecciones de vida individual y familiar, del adhesión al programa a tal punto que está prevista una *Certificación del cumplimiento de la corresponsabilidad* porque operativamente, corresponsabilidad significa cumplir día a día, mes a mes, los compromisos asumidos al firmar en el Municipio la adhesión al Progreso, es decir:

- Ir a las visitas de control programadas
- Asistir a las lecciones en la comunidad y en el hospital
- Adecuar la casa y la vida cotidiana a las necesidades higiénicas y a las medidas preventivas
- Vacunarse y vacunar a los recién nacidos y los menores
- Seguir la planificación familiar voluntaria

Lo que me parece que se transparenta de todo el texto es el poder que se quiere ejercitar sobre los cuerpos y a través de los cuerpos para llegar no sólo o no tanto a un estado de salud evaluable en términos biofísicos, sino a una asimilación a la cultura que prevalece en el país, que en muchos aspectos es lejana de las especificidades locales. Esto me parece legible también a través de la identificación de los lugares como *localidades de alta y muy alta marginación*. Marginalidad es un concepto de derivación geométrica que presupone un centro, pero en un país con una historia tan compleja como México, ¿cuál es el centro? Puede ser el centro político del estado, es decir la capital, el centro financiero con mayor concentración de industrias, de bancos... pero estos parámetros podrían tener sentido en la programación de estructuras e infraestructuras económicas o administrativas, no en la planificación de los planes de salud y alimentación que, para ser eficientes, deberían adecuarse a las especificidades del lugar y de la población con la cual interactúan.

Entre las estrategias de atención a las familias, y en particular a la población vulnerable, encontramos:

Proporcionar de manera gratuita el Paquete Básico de servicios de salud, compuesto por 13 acciones de carácter preventivo, curativo y de control; algunas son:

- Saneamiento básico en el ámbito familiar
- Planificación familiar
- Atención prenatal, del parto y puerperio, y del recién nacido
- Vigilancia de la nutrición y el crecimiento infantil
- Inmunizaciones
- Tratamiento antiparasitario a las familias
- Prevención y control de la tuberculosis pulmonar
- Prevención y control de la hipertensión arterial y de la *diabetes mellitus*
- Prevención de accidentes y manejo inicial de lesiones
- Capacitación comunitaria para el autocuidado a la salud
- Prevención, detección y control del cáncer cérvico-uterino

En el caso particular del hospital sobre el que concentré mi atención, la diferencia entre las familias beneficiarias del Progres a y los otros usuarios no ha sido muy marcada porque el Paquete Básico comprende acciones que son ordinariamente proporcionadas de manera gratuita. Pero lo que me parece digno de interés es el conjunto de acciones de educación sanitaria y de impacto cultural que se yuxtaponen a operaciones casi meramente sanitarias. El criterio es fuertemente preventivo pero se sobrentiende una medicalización de casi todas las etapas que estructuran la vida, sin interrogarse a suficiencia acerca de si las acciones corresponden o no a la demanda de salud de las personas y de la red de significados que se trata de modificar.

- Además de las modificaciones a aportar a las viviendas, de la medicalización de la gestación, del parto, de los cuidados parentales, de las elecciones reproductivas, la alimentación, el programa prevé también el acercamiento teórico a estos temas, a través de encuentros en hospital y en la comunidad. Entre los temas hay también adiciones, equidad de género, disfunción intrafamiliar y violencia.

He elegido aquéllas con una acepción de educación sanitaria más marcada. Se explica en la parte teórica el criterio general: actuar en el corto plazo a través de papillas e integradores, en el mediano a través de vacunaciones, modificaciones habitacionales, visitas de control y en el largo plazo a través de un impacto fuerte sobre la cultura.

Se dice también en el protocolo: *Progres a otorga un apoyo monetario para contribuir a que la familia mejore su alimentación.*

Es una frase pero abre una vorágine sobre la posibilidad de alcanzar los objetivos propuestos: el apoyo monetario, como se comprueba a través de las entrevistas, llega a identificarse con el programa mismo.

MATERIAL ETNOGRÁFICO

Las entrevistas de las cuales extraigo las páginas que siguen fueron realizadas por mí durante mi última permanencia en la comunidad (en el año 2003) en la que se encuentra el hospital. No he hecho referencia a las entrevistas realizadas en las fases precedentes, cuando el programa había apenas comenzado en la zona y cuando ya llevaba un año de aplicación, para reducir las variables y agilizar la lectura. Gran parte de los coloquios tuvieron lugar en la misma estructura, en los estudios de los médicos o en las aulas, cuando no se especifica que el paciente estaba en internación post operatoria. De las primeras cuatro muestras de la lista fue entrevistada la totalidad de los sujetos así como el grupo seis; para los grupos restantes llevé a cabo un número de entrevistas que considero representativo no tanto en base cuantitativa sino en lo que se refiere a la profundidad de los coloquios y a la concomitancia de las observaciones y del análisis de los documentos.

Los informes completos de las observaciones aparecen en la tesis de doctorado; en esta sede considero importante dar amplio espacio al material etnográfico por la heterogeneidad de los sujetos con los cuales entré en contacto y que podrían ser agrupados en grupos-muestra:

1. Administrativos hospitalarios
2. Médicos clínicos y pediatras
3. Médicos especialistas y dentistas (subdivididos en practicantes y dependientes)
4. Asistentes sociales y responsables del centro de educación nutricional
5. Enfermeros (subdivididos en practicantes y dependientes) y promotores de acción comunitaria
6. Empleado del municipio responsable del programa
7. Parteras y otros operadores de medicinas no convencionales
8. Titulares (a su vez subdivididos en hombres y mujeres, jóvenes y ancianas, promotoras, asistentes rurales y adolescentes)

En este ámbito, evidenciando el papel de los entrevistados y por lo tanto la perspectiva desde la cual observan e interactúan con el programa, he preferido

una lectura temática que yuxtaponga las voces de los distintos actores sociales y permita percibir las experiencias y los puntos de observación.

En la tesis de doctorado, un espacio más amplio me ha permitido trabajar también sobre las varias muestras y sobre las percepciones profundamente distintas de problemas y acciones.

OBJETIVO DE DESTINACIÓN-OBJETIVO ALCANZADO

En las frases extraídas del protocolo del Progreso se pone en evidencia cuál es el objetivo que la programación general se propone alcanzar (los miembros de las familias que viven en condiciones de pobreza extrema, habitantes de localidades de alta y muy alta marginación y en particular, a la población vulnerable dentro de estas franjas sociales). En el temario aparecen algunas preguntas dirigidas a tratar de entender si el objetivo alcanzado corresponde al individualizado. Con los operadores sanitarios la pregunta ha sido formulada de manera muy directa; por ejemplo, al médico de medicina preventiva:

P.: ¿El Progreso llega hasta donde se propone llegar?

R.: Sé que hay mucha gente que debería tenerlo y no lo tiene, o que no lo necesita y le ha sido asignado o que, por orgullo, no lo quiere aceptar o que vive lejos del centro del pueblo y el equipo que vino a censar no llegó a su casa. Justamente por esta situación muchas veces tratamos de hablar con los referentes locales de SEDESOL pero los que están aquí no tienen poder decisional o propositivo sobre el equipo que hace el censo. (...) No estamos cumpliendo con el objetivo del Progreso, lo estamos alcanzando poco a poco [Ent. 14].

A veces la consideración sobre los usuarios surge como respuesta a otras preguntas, como en el caso de un médico de medicina general del consultorio que, a la pregunta: “¿Qué piensa, del Progreso?”, me dijo:

R.: El Progreso es un programa que nace para ayudar a la parte marginada de la Nación; los que tienen escasos recursos, son campesinos y no tienen otros ingresos económicos. (...)

Parece casi una enunciación preformulada pero introduce la categoría del campesino, que no aparece en el protocolo. Pero cuando, continuando con la entrevista, vuelvo sobre el argumento, me dijo:

P.: ¿Me puede dar una opinión del Progreso en general?

R.: De positivo tiene que dan una especie de beca de estudio a los jóvenes, que desde hace poco llega a cubrir también la escuela preparatoria. Después, para las carreras, hay otras becas de estudio. Esto ayuda también a combatir el machismo que es fuerte, porque de otra forma no habría dinero a disposición para el estudio de las chicas. Pero me pregunto ¿Están ayudando o están perjudicando? Me parece que se ha creado sólo un flujo de dinero de ti a mí y de mí a ti. No es un verdadero apoyo a la población, sólo una transición temporal [Ent. 20].

Aquí el objetivo beneficiario son los jóvenes, los adolescentes escolarizados y las adolescentes en particular, que pueden gozar de los beneficios hasta los estudios superiores. Más allá de la evaluación general, me parece que surge una contraposición inexpressa entre familias que no tienen recursos suficientes y familias cuyos hijos pueden permanecer en la fase no laboral hasta después de la escuela obligatoria.

En el hospital está prevista también la figura del promotor de acción comunitaria, que actúa como mediador con la población. A él también le pregunto en forma directa:

P.: ¿Han tenido modo de ver si las familias titulares son efectivamente las más pobres?

R.: Bueno, hay gente que antes no podía mandar los hijos a la escuela porque no tenía el subsidio; no son muchos pero hay chicos que estudian sólo porque tienen el Progreso [Ent. 42].

Emerge el aspecto de la instrucción, pero se subraya que sólo una parte de las familias beneficiarias puede consentir la instrucción a sus hijos gracias al apoyo financiero.

En la muestra de los especialistas he presentado la subdivisión interna entre los que trabajan en el hospital desde hace años y los que interactúan en total por seis meses con la estructura y sus usuarios. En el coloquio con el especialista en ginecología aparece la distancia entre la visión *emic* (por ejemplo del médico de medicina preventiva) y la *ethic*, como consecuencia de una fuerte ajenidad al contexto. Por lo tanto, en respuesta a la pregunta directa sobre el objetivo alcanzado, el ginecólogo me dice:

R.: La mayor parte de las familias aquí tiene el Progreso por lo escaso de sus recursos. Habrá notado en el hospital cuántas personas vienen con sus vestidos tradicionales y, entre ellos, es alto también el analfabetismo. Son muchos en la franja de edad

considerada “de alto riesgo”. Por ejemplo, ahora, hay una chica internada de 19 años que tiene ya su segunda cesárea. (...) El objetivo del Progreso es el de llegar a las zonas rurales, marginadas, y llevar asistencia sanitaria incluida la especializada allí donde no hay recursos de salud ni económicos [Ent. 19].

En la operatividad cotidiana del programa, a la franja identificada con un valor censal se sobrepone la franja definida por el tipo de trabajo (“son campesinos”), por el analfabetismo y por la indumentaria. Este comentario en particular entra en el mapa conceptual del indigenismo. Si el informe anual del hospital especifica que son indígenas, es decir hablantes de una lengua indígena, todos los beneficiarios del Progreso, ahora el ginecólogo traza una línea continua entre personas de escasos recursos-vestidas con el traje tradicional-analfabetos-de alto riesgo-marginados, e introduce la temática de las especialidades médicas a este ideal grupo de población, en contraste con el protocolo que se propone llevar la asistencia de base y la prevención. A la misma muestra —especialistas practicantes— pertenece el cirujano, que responde:

R.: Más pobres que éstos no hay. Éstos son los más pobres y efectivamente ha habido ya un progreso porque ahora casi todos los niños van a la escuela y no hay analfabetos entre los jóvenes, más esto [*sic*] desde que hay escuelas en este lugar. Además ahora todos tienen qué comer. Pero la mejoría, el progreso son muy lentos y tal vez en 2300 se tendrán resultados [Ent. 34].

Con las titulares del programa me pareció difícil plantear el tema de la identificación o de la distancia entre objetivo de destinación / objetivo alcanzado pero, indirectamente, creo que se puede leer en las respuestas de algunos adolescentes con respecto a la perspectiva de escolarización, un dato importante sobre la situación económica de las familias. A un primer adolescente, encontrado en el hospital para una reunión del CARA, le pregunté:

P.: ¿Qué piensas de este programa?

R.: Pienso que es bueno, porque es una ayuda que me ayuda a concluir la preparatoria. Sin esta ayuda, aunque hubiera iniciado el primer año no hubiera podido concluir. (...)

P.: ¿De este grupo de adolescentes que están en el aula, sabes si alguno continuará a estudiar?

R.: Sé que sólo cuatro chicas tendrían que continuar con la carrera. Pero algunos no saben todavía que harán con la escuela, porque tienen sólo 15 o 16 años [Ent. 35].

En otra ocasión, también al finalizar una plática del CARA, pude hablar con otra chica y me dijo:

R.: El Progreso es para los hijos, para el material escolar, para los vestidos. Yo tengo cuatro hermanos menores: uno en la secundaria, tres en la primaria; uno ha terminado ahora la prepa, uno está en el tecnológico y dos están en los Estados Unidos, uno desde hace casi tres años [Ent. 39].

En conclusión, transcribo las respuestas de un grupo de tres adolescentes:

P.: ¿Los padres de ustedes hacen trabajos de este tipo?

R.: Las madres son todas amas de casa, todos los padres son campesinos salvo uno, que es panadero.

P.: Pero cuando ustedes iniciaron estos estudios superiores no tenían el Progreso, ¿no?

R.: Iniciamos antes del Progreso, el Progreso es sólo una ayuda para mantenernos durante los estudios [Ent. 41].

La sensación es que en el conjunto de las familias beneficiarias aparezca un porcentaje no indiferente de aquéllas que, aún no gozando de una situación acomodada, contaban con recursos económicos de sustento seguros como para mantener a los hijos —hasta seis contemporáneamente— en una fase de la vida en la que no son productores de rédito. Dado que mi interés estaba enfocado sobre las acciones y los usuarios del hospital no me resultó posible encontrar —pero doy por hecho que existan— familias en las que los hijos trabajaban ya en la adolescencia y que, justamente por este motivo, no podían ser beneficiarias del Progreso.

ESTRATEGIA

Leyendo el texto que el coordinamiento nacional había enviado a todos los hospitales y las estructuras sanitarias para comunicar las líneas guía del Progreso, me di cuenta de que se insistía bastante sobre el ya citado concepto de corresponsabilidad. Ya desde el título se habla de “su cuidado”, se distribuyen todos los formularios para registrar la corresponsabilidad, se procura la promoción de esta perspectiva entre los jóvenes usuarios. Por eso realicé preguntas en las entrevistas, para entender qué estrategias llegaban efectivamente en la comunicación.

Mientras tanto, hablando con el médico de medicina preventiva, dependiente desde hace muchos años del hospital, emerge que la estrategia es vivenciada en manera articulada. Me dice:

R.: Gran parte de las acciones que “prescribe” el Progres a se hacen desde hace 20 años. (...)

P.: ¿Qué piensa del Progres a?

R.: Trato de resumir los pro y los contra. Un aspecto es seguramente que las personas aquí son forzadas por el pago. Pero aún si salen del programa, ya estarán formadas, serán instruidas. Pero no es una buena estrategia porque es paternalista y da como “servido en bandeja” lo que la gente pide, así uno se acostumbra a recibir. La ayuda económica es un gancho pero ¿qué pasaría si la inversión económica a disposición disminuyera? ¿Si no se pudiera dar más el subsidio? La gente acepta bien el dinero que recibe, pero no se empeña en volverse independiente. Ahora ha disminuido del 10% la población que acepta la planificación y que en cambio la rechaza para aumentar el apoyo del Progres a. Si desapareciera, ¿con estas familias numerosas qué se hará? Se están acostumbrando mal porque la estrategia es incorrecta. (...)

Podríamos hacer nuestro trabajo mucho mejor si no tuviéramos sobre nosotros todas las obligaciones que ahora tenemos. Para llegar a completar lo que nos piden tenemos que burocratizarnos sin poder prestar la atención integral al paciente que el IMSS Oportunidades se propone. En esta situación no podemos dar ni un servicio de calidad, porque somos pocos, ni un servicio de cantidad porque no logramos ir a la comunidad y alcanzar a toda la población. Antes era mejor, pero ahora que han puesto en nuestro horario todas las lecciones, que quitan tiempo al trabajo fuera del hospital...

Cuando vienen las supervisiones lo digo claramente, que me siento como un pato, que no sabe caminar bien como un hombre, no sabe nadar bien como un pez ni volar bien como un pájaro. Puedo hacer todo en modo aproximado con tal de no dejar completamente descubiertas algunas áreas, pero mi trabajo es cada vez más mecánico. (...)

En la franja juvenil, en cambio, se quiere obtener un gran impacto para que se llegue al autocuidado a la salud, a la responsabilización del sujeto, no del hospital [Ent. 14].

Por lo tanto, la corresponsabilidad aparece sólo con algunas franjas específicas de usuarios, las más jóvenes, porque todavía no están acostumbradas a recibir y están creando su vida y sus elecciones de salud. Para los adultos, en cambio, no hay asunción de responsabilidad, sino paternalismo.

En el coloquio con el dentista, la perspectiva es profundamente paternalista; se critica solamente el tipo de ayuda que es mejor distribuir:

P.: ¿Como procede el Progreso desde el año pasado? ¿Y desde el inicio?

R.: El programa es excelente, pero está un poquito mal enfocado porque, por ejemplo, se ocupa de muchos desnutridos pero no les da cosas básicas para la alimentación. Debería dar alimentos, no dinero [Ent. 12].

El dentista se encuentra en una posición laboral anómala porque, al término del practicantado, fue contratado por el hospital por un año y ahora está terminando ese periodo. Para la estructura, la colaboración podría continuar, pero él se ha casado y no puede continuar viajando cotidianamente o semanalmente con una vida conyugal a sus espaldas, por lo tanto, está por renunciar. Tal vez esta situación acentúa su cansancio entre los numerosos problemas a los que, como me dice durante el coloquio, ha debido hacer frente y tratando de resolverlos durante este año y medio, llevándolo a un nivel de desgaste que lo desanima en cuanto a las perspectivas acerca de la participación activa de los usuarios a su propia salud. En un estudio privado en Mérida la vida y la profesión son mucho más cómodas y satisfactorias. Una situación más “normal” es la del cirujano que colabora con el hospital por los seis meses canónicos del practicantado. Él me dice:

El Progreso es un programa del Gobierno que sirve para mantener a la gente tranquila, para que no digan: “somos pobres” y para mostrarles que se está haciendo algo por ellos. “Te estoy dando salud, alimentación, nutrición”, porque esto significa Progreso — me explica — pero en realidad dan muy poco o no debería ser así. El programa es muy defectuoso y no sirve para resolver los problemas [Ent. 34].

En la misma posición laboral está el pediatra y esta duración de la relación con la población, tal vez, le permite estar inmerso en el contexto pero sin perder la visión global de la situación. De cualquier manera me dice:

R.: Creo que el programa es bueno, pero debería cambiar en algunas cosas porque está acostumbrando a la gente a recibir ayudas, a recibir sin buscar soluciones. No estimula a tomar iniciativas para mejorar. El paternalismo los está acostumbrando, se está creando una nueva cultura: la de recibir ayuda [Ent. 35].

También para la especialista sucesivamente tomada en consideración, la nutrióloga, el aspecto sobresaliente es la ausencia de una perspectiva a mediano y largo plazo en este programa:

R.: En el Progresas todas las acciones tienen como finalidad el pago que reciben y se hacen con la presión del pago. No sé con qué finalidad lo hizo el Gobierno, pero dando dinero no se resuelve nada. Tienes que enseñar a pescar. El dinero en sí no los ayuda mucho [Ent. 23].

La lectura cambia en el diálogo con una médico familiar, del consultorio, que parte de la voluntad de los usuarios.

R.: La gente no quiere cuidarse ni afrontar las situaciones; quiere sólo recibir ayuda del Gobierno.

P.: ¿Y el Progresas, con las lecciones y la frecuentación del hospital, está modificando la cultura?

R.: La costumbre adquirida es la de recibir cosas materiales, ya sean integradores alimentarios, medicinas u otras cosas. Al resto no le dan tanta importancia y si no les das lo que se esperan, los ves contrariados. Si saben que deben recibir alguna cosa, la pretenden [Ent. 6].

Un colega directo de la entrevistada anterior, el doctor de medicina general de otro ambulatorio, ve la corresponsabilidad de las instituciones y de los usuarios, pero de manera contraria a la planteada por el protocolo:

R.: La desnutrición es uno de los flagelos de la zona. Con el Progresas se está mejorando la situación, pero algunos venden los integradores alimentarios o los regalan porque el sabor nos les gusta. Pero esto es también por la actitud paternalista del Gobierno; las personas lo dicen y de cualquier manera están acostumbrados a pensar que si tienen necesidad de dinero es el Gobierno el que se los debe dar. A nosotros nos venden ideas erróneas desde el Estado: nos dicen que el país es pobre, pero después se están invirtiendo millones de dólares para el Progresas cada mes. (...) El hecho es que si el programa es paternalista no es fácil interrumpirlo porque la gente no alcanzará nunca una autonomía. Las tradiciones y las costumbres influyen bastante. Muchas veces vienen al hospital porque no pagan la asistencia, las prestaciones médicas y no porque saben que es lo mejor para ellos [Ent. 20].

En muchas entrevistas, y también en ésta, surge el papel absolutamente específico de las enfermeras, sobre las que pesa una presión fuerte tanto del lo alto como desde lo bajo, porque son el nudo cultural, pero también histórico, entre los médicos que se alternan frecuentemente y los usuarios que crean sobre ellos expectativas de comunicación y de confianza superiores a las que proyectan

250 | sobre los médicos. Dada esta acumulación de responsabilidades y por su propio profesionalismo, las enfermeras tienden a tener una orientación muy fuerte a resolver los problemas y a elegir la solución maximizada. Con respecto a la estrategia del Progreso, una enfermera me dice:

Aquí las personas son como los recién nacidos; hay que enseñarles todo desde cero. Para empezar, a consumir lo que producen, sin comprar sólo cosas ya hechas. Hay que tomarlos de la mano y conducirlos poco a poco, pero es necesario trabajar juntos; no pueden hacer todo las enfermeras y los médicos [Ent. 27].

Concluyo este argumento con la voz de una joven madre titular, a la que no le pido una interpretación de la estrategia, sino una evaluación general del Progreso y, de sus palabras creo de poder deducir la absoluta indiferencia a la corresponsabilidad referida a la propia salud o a la de la familia. La perspectiva que prefiere es la más inmediata para los destinatarios y la que se convierte en el verdadero punto fuerte de los programas prioritarios del hospital:

R.: El Progreso es una ayuda válida, porque tenemos la casa alquilada y la ayuda económica nos sirve para lo indispensable [Ent. 29].

IMPACTO SOBRE LA CULTURA

Siempre la lectura del protocolo me ha puesto de frente al hecho de que entre los responsables del Progreso no aparece ningún antropólogo o sociólogo pero que, entre las acciones llevadas adelante, muchas se ven directamente influidas por la cultura y, a su vez, influyen en ella. También de las entrevistas surge este tema como preliminar para el éxito del programa. Al médico que hace las veces de director, le pregunto:

P.: A distancia de dos años del inicio, ¿se puede ya ver si se están obteniendo resultados?

R.: Sí, ciertamente, se están obteniendo resultados, también porque la cultura cambia lentamente, en manera gradual. Por ejemplo, primero las mujeres eran más reservadas y era difícil que hicieran un control con el doctor, con un hombre. Ahora están más de acuerdo con hacerse revisar por un médico y esto es importante porque los médicos cambian a menudo y no son atribuidos a los pacientes según lo que ellos piden: hombres para los hombres y mujeres para las mujeres [Ent. 9].

La evaluación hecha por un médico que, debido al propio papel tendría que tener una visión totalizadora de los resultados obtenidos me parece ajena a los resultados esperados; como mucho es indicativa de un pudor cultural que la familiaridad con los sanitarios y la obligatoriedad de las visitas de control está reduciendo. No pudiendo respetar la cultura, se trata de hacer que ésta se adapte.

El parecer de la asistente social está orientado a la operatividad:

P.: Me interesaría saber su parecer sobre el Progreso, desde que inició aquí en el hospital hasta hoy.

R.: Los primeros meses han sido más complicados porque había que organizar todo, desde explicar el programa a las personas hasta distribuir los formularios y dar los turnos (...). Ha sido difícil hacer entender a las personas que tienen que venir aún si no están enfermos, si están bien de salud, pero que tienen que venir para el control y en un periodo de seis meses tienen que completar las varias visitas médicas. (...) La dificultad es que no forma parte de la mentalidad de la gente recordar y respetar días, horarios, firmas... Ahora ya están volviéndose más ordenados. (...)

P.: ¿Y las mejoras que ha notado con el Progreso?

R.: Con Progreso, Oportunidades, ya la gente ha cambiado, ha habido mejoras, pero no en la alimentación porque continúan a comer tortillas, frijoles, poca carne y alimentos chatarra y bebidas embotelladas [Ent. 11].

Aún si no está muy claro cuáles son las mejoras, se transparenta la necesidad de una adaptación de la cultura a las estructuras preorganizadas del Progreso.

Sin más el parecer de un médico practicante de un consultorio:

R.: El programa da beneficios a la población, es útil también porque es una ayuda nutricional para los niños. Todo el grupo familiar es asistido y orientado y se trata de cambiar las tradiciones, de quitar con las costumbres [Ent. 18].

Una enfermera que trabaja hace muchos años en el hospital, presenta una problemática elaborada, que incluye tanto a la clase médica como a los usuarios:

Es necesario cambiar la mentalidad, porque hasta ahora la gente ha venido para no perder el apoyo económico, pero es necesario cambiar la conciencia en la gente y también tener la conciencia, de parte del hospital, de que estamos induciendo un cambio, no sólo cumpliendo obligaciones.

Ahora la gente dice: "Si no voy, no cobro", pero es necesario inducir cambios en la alimentación, tienen que terminar de vender los productos de su propia tierra para comprar un litro de *Coca Cola* porque esto no sirve. Pero hay personas que se

comportan según una convicción que dura desde hace 40 o 50 años, algunos aún más, por lo tanto es una vida que están acostumbrados a pensar en un determinado modo y se necesitan muchos años, no poco tiempo para curar el árbol. Hay que seguirlo y podarlo. Pero esta es mi meta privada [Ent. 27].

A continuación, algunos extractos de entrevistas con médicos generales en los que la lectura principal es que la cultura contrasta y se pone como barrera a la posibilidad de salud que trae la medicina, por lo que va arrancada de raíz a través de la escolarización y del desterrar lo local. Inclusive si luego da lugar a modelos de comportamiento más dañinos para la salud.

En la entrevista con una doctora de familia, del consultorio, escucho:

R.: Hay tanto retraso porque no se *aculturán*... Porque no van a la escuela, a veces frecuentan sólo los dos años de la primaria y se casan enseguida. El nivel de escolaridad es muy bajo [Ent. 6].

El médico general de un consultorio me dice:

R.: El impacto que ha tenido no ha sido el que se esperaba. La gente maya tiene muy arraigadas sus tradiciones, su cultura, y esto, desgraciadamente, influye sobre la higiene, sobre los controles médicos, sobre la alimentación. (...)

P.: ¿Usted conoce la cultura maya?

R.: Para empezar, aquí hay un fuerte malinchismo que hace que para algunos resulte ofensivo decir “maya”. No hay ninguna *valorización* de la propia identidad cultural y se ignora la historia del lugar. Esto facilita la adopción de modelos culturales extraños y a menudo peyorativos o dañinos para la salud y la comunidad. En particular, yo soy de Mérida y no conozco la lengua maya. (...)

P.: ¿Cómo se insertan las lecciones en esta “presencia” cultural?

R.: Los médicos están obligados a completar los cursos, las lecciones y las familias están obligadas a presenciarlas para no perder el apoyo económico. Las lecciones se dan con las mejores intenciones, usando palabras simples, dando ejemplos pero ¿crees que lo comprenden? No han captado el mensaje. Además, la mayoría de la gente es tímida y no hace preguntas, prefieren quedarse con las dudas [Ent. 20].

Ambivalentes las respuestas del promotor de acción comunitaria, el mediador con la comunidad por excelencia, que se lamenta a conciencia de la descalificación de la cultura y de la propia identidad, pero después acepta sin mayor juicio los criterios de las operaciones, porque la conducta de las instituciones es inmutable.

Sí. No hay orgullo en la cultura maya. Rechazan el propio pasado y se sienten denigrados por no ser “mexicanos”. Nosotros llamamos a esta actitud “malinchismo”, porque la Malinche fue la primera mujer, en los tiempos de Cortés, que prefirió adquirir el idioma y la forma de vivir de los españoles, considerándolos mejores de los de su propia cultura. Y nosotros continuamos a exaltar las costumbres ajenas y a tratar en todos los modos de hacerlas nuestras. (...)

P.: ¿Por qué (...) las lecciones ahora son en español?

R.: Porque en español no asimilan mucho, es más, piden ser exoneradas de las lecciones porque dicen “si es en español no lo entiendo”. (...) Estamos marginando la lengua para inculcar otra cultura, olvidando los valores de las lenguas en México [Ent. 42].

También en esta situación presento, para concluir, las palabras de una titular de 76 años, que fue al hospital con la sobrina, que me hace de traductora con la tía que habla sólo maya.

P.: ¿Qué piensa de las lecciones?

R.: En mi opinión son interesantes y a veces la tía (que es titular y viene a las lecciones en el hospital), en casa, me pide que se las repita en maya [Ent. 26].

Se trata de un comentario apenas sugerido, pero me parece que en el comportamiento de la mujer se puede leer que sólo cuando se siente segura entre las paredes de su casa encuentra la naturalidad para pedir a la sobrina la traducción. En el hospital, donde tendría todo el derecho de entender lo que se le dice, sigue tácitamente la hora programada para cumplir con sus deberes.

EVALUACIÓN DE LOS ASPECTOS ECONÓMICOS

En el protocolo leí que el Progreso distribuye, además de las papillas e integradores alimentarios para las mujeres embarazadas y las que amamantan, y para los desnutridos por debajo de los cinco años, un apoyo monetario para mejorar la alimentación de todos los miembros de las familias beneficiarias. La temática me parecía muy interesante, por lo que la traté con todos los entrevistados y las respuestas han sido variadas. A menudo, a partir de una primera pregunta genérica sobre el tema de base se accedía al factor monetario, como durante la entrevista con el dentista:

P.: ¿Cómo procede el Progreso desde el año pasado? ¿Y desde el inicio?

R.: El programa es excelente pero está un poquito mal enfocado porque, por ejemplo, se ocupa de muchos desnutridos pero no les da las cosas básicas para la alimentación. Tendrían que dar alimentos, no dinero. (...) Aún con la ayuda económica no hay mejoras porque la usan como mucho para las cosas cotidianas, sin inversiones en perspectiva. Hace por lo menos 18 años que se dan lecciones de todo y al final de cada encuentro sólo uno o dos responden a las preguntas sobre el argumento apenas tratado, la mayor parte piensa en otras cosas, en las propias cuestiones [Ent. 12].

El dentista, no siendo parte de la administración, parte de una perspectiva distinta de la enunciada en el protocolo y entonces critica el uso de la cuota financiera para las cosas cotidianas, en neta oposición con el responsable del programa en el Municipio, que dice:

P.: ¿El Progreso está ayudando la economía de las familias?

R.: La emigración ayuda mucho a la economía. (...) El subsidio debe ser utilizado para la comida, para los hijos y no debe sustituir el sueldo y las responsabilidades del padre de familia; es un complemento para las necesidades cotidianas y básicas de la familia. No obstante esta indicación se repita a menudo, algunas familias lo usan para comprar cosas de oro, para hacer una fiesta de bautismo o de comunión; algunos maridos se apropian del dinero para beber o fumar. Todos estos usos están prohibidos y, si nos damos cuenta que el dinero se usa para estas cosas, las familias hasta pueden ser canceladas del programa.

P.: Pero de este modo se resuelven sólo los problemas momentáneos, inmediatos, las personas no se vuelven autosuficientes respecto del programa. ¿Y si este apoyo se terminara?

R.: Por ahora no se habla absolutamente de eliminarlo. Los programas en México son de seis años, así que durará seguramente hasta el 2007; puede cambiar otra vez de nombre si hubiera un cambio en la Presidencia de la República, pero no más [Ent. 38].

En realidad, no hay una verdadera respuesta para la supervivencia de las familias si el programa tuviera que terminar, ni una propuesta crítica para la solución de los problemas a largo plazo. Tal vez se pueden contraponer también las palabras del protocolo, en que se dice que la acción está dirigida a las familias con alta y muy alta marginación y las palabras del entrevistado sobre el sueldo y sobre la responsabilidad del padre de familia, pero me parece más importante detenerme en la proyección a corto y a mediano plazo. La perspectiva lejana debería estar dedicada a

la escolarización de los hijos y a la educación sanitaria como forma preventiva, pero me parece que falta un paso intermedio que es el de la autonomía de las familias.

Pero volvamos al tema de la cuota de los recursos monetarios dada para la alimentación, porque abre la problemática de la gestión financiera otorgada a las mujeres. Con respecto a esto, la nutrióloga me dice:

R.: Muchas mujeres no administran directamente el dinero, sino que lo dan al marido que, generalmente, se lo gasta en bebida. Inclusive sé que hay cantinas que dan crédito a quien toma cerveza hasta que se paga el Progreso, cuando saben que un marido es parte de una familia del Progreso [Ent. 23].

Entonces, teóricamente otorgar la administración de la ayuda a las mujeres estaría bien, si esto tuviera una contrapartida práctica. Lamentablemente no me fue posible hablar con padres de familia o maridos a propósito de la administración femenina de la ayuda, porque los titulares que encontré en el hospital son generalmente viudos, por lo que reciben directamente el dinero.

Durante una larga entrevista con la asistente social, el argumento surge más de una vez y en particular me dice:

P.: ¿Vio alguna vez cómo se efectúa el pago en el Municipio?

R.: Sí. En los días de pago se ve que en la plaza se meten todos los vendedores, los puestos ambulantes porque saben que la gente estará dispuesta a gastar. No dependen exclusivamente de la ayuda financiera [Ent. 11].

Seguramente, dado el elevado número de familias beneficiarias, las situaciones serán múltiples, empleando estos recursos para la compra de joyas o, incluso, para cubrir distintos gastos de la casa, aunque también es muy marcada la tendencia a usar el dinero para darse un gusto, una satisfacción ocasional en una situación económica siempre precaria. Cabe subrayar que la respuesta final sobre la picardía de los vendedores ambulantes, que acuden para “tentar” a las mujeres, abre un interrogante sobre las disponibilidades económicas de la familia. Si se tratara de bienes indispensables una mujer, una madre, no podría privarse aunque quisiera. Vuelve el tema del objetivo alcanzado, así como, hablando con la enfermera de medicina preventiva, vuelve el tema de la responsabilidad, pero esta vez no está conjugada con la cuestión de la salud.

R.: El cambio se nota más en las madres que en los adolescentes, porque están más responsabilizadas con respecto a la ayuda económica [Ent. 13].

Las madres son responsables y por esto se alinean a los pedidos de controles periódicos, de lecciones mensuales, de vacunaciones, pero la responsabilidad hacia sí mismas y hacia la familia está ligada al pago, no a la adquisición de conceptos biomédicos como lo sugiere el protocolo.

Sobre este aspecto, se expresa en términos más duros la doctora de medicina preventiva:

R.: Las mujeres vienen a las lecciones sólo por el dinero, por el punto que escribimos para comprobar la presencia, no para aprender. Se puede hacer un poco de presión para que se hagan la prueba del cáncer, pero después de haber hablado, las mando a donde la enfermera, y luego, a donde la asistente social [Ent. 21].

Dejo ahora la palabra a los titulares, iniciando por una mujer titular del Progreso, de unos 30 años, que dice:

R.: Al inicio no había entendido todo, después, cuando vi que llegaba el dinero empecé a entender también las obligaciones de la escuela para los hijos, las visitas al consultorio, las lecciones, y seguí todo lo que había que hacer [Ent. 4].

Durante una entrevista con una titular que es también promotora del Progreso, mujer de más de 50 años, trato de crear un cuadro del balance familiar:

P.: ¿Pero en su casa entra otro dinero? ¿Cómo se mantiene la familia?

R.: Mi marido está aquí en el pueblo pero no trabaja todos los días; cuando hay trabajo acepta cualquier tipo de trabajo manual. A veces trabaja también en el campo o como *triciclero*. Yo, para contribuir a la economía doméstica, tejo hamacas y lavo la ropa para otros, así, los dos juntos tratamos de ganar lo necesario. También soy muy buena para ahorrar, haciendo las tortillas en casa, y todo lo que puedo preparar por mi cuenta lo preparo, porque así es más barato.

Cuando llega el dinero del Progreso, que administro yo directamente, lo primero que hago es comprar el maíz, después compro frijoles, leche... y si sobra bastante, compro zapatos o lo que sea necesario [Ent. 5].

Me atrevería a decir que es un caso de manual. Del mismo modo la joven titular de la entrevista siguiente:

P.: ¿Cómo usa el dinero que recibe?

R.: El dinero que recibo una vez cada dos meses lo uso sobre todo para el material escolar de mi hija, que está en la secundaria, para todo lo que necesita para la es-

cuela, también para el uniforme. Un poco lo uso también para la alimentación. Es una ayuda, nada más.

P.: ¿Cree que es suficiente comparado con los gastos que tiene que sostener?

R.: Peor es nada; a veces hasta cinco pesos hacen la diferencia [Ent. 15].

Me salgo un momento de mi papel de antropóloga para dejar constancia de la determinación y al mismo tiempo de la tranquilidad con la que estas mujeres me describían situaciones de dificultades y precariedad.

En el área de camas no realicé muchas entrevistas porque en un hospital del IMSS Oportunidades, donde ningún usuario paga, no es fácil saber cuáles de ellos tienen el Progresá; porque el porcentaje de ocupación de los lugares de hospitalización es siempre mayor que la disponibilidad efectiva, y por consideraciones personales. Pero la que sigue es parte de una entrevista con una mujer de 27 años, internada por una oclusión tubárica bilateral.

P.: ¿Su marido está en regla con las visitas previstas por el Progresá? ¿Acepta tranquilamente venir a los controles?

R.: Él trata de venir todas las veces que debe, pero depende del permiso del trabajo, si se lo dan o no. Si no puede dejar el trabajo, salta las visitas, pero en el trabajo le pagan así que es indispensable que lo mantenga.

En cambio, si puede venir a las citas, completa todas las obligaciones para tener la entrada económica y de nutrición del hospital [Ent. 16].

A la señora la esperan en casa seis hijos, algunos con un primer o segundo grado de desnutrición. Otra titular del Progresá alude, con pocas palabras, al impacto que la ayuda crea sobre la relación conyugal:

P.: ¿Quién administra el dinero del Progresá?

R.: El dinero lo manejo yo y, aunque mi marido lo quiera, no se lo doy, porque bebe. A mí me sirve para la leche, para el jugo de fruta para darle a los niños, para los zapatos [Ent. 30].

EFFECTOS SOBRE LA ESCOLARIZACIÓN

Prevención es vacunarse, controlarse, alcanzar el peso mínimo y mantenerlo, mejorar las estructuras habitacionales, retrasar la edad del primer parto y distanciar entre ellos los embarazos. En esto, como sobre una perspectiva de vida “mejor” —diría el protocolo— influye tanto la escolaridad, como me dijeron en varias entrevistas, a partir de la asistente social:

R.: Si el Progreso ha obtenido una cosa —y tal vez era ese el objetivo— es que hay más gente que prosigue la escuela, no la abandona. En particular las chicas, a las que antes no se les permitía seguir con la instrucción y para las cuales la cuota de apoyo financiero es más alta, son las que han obtenido más beneficios. Antes las mujeres no tenían que superarse. En esto el resultado se ve muy bien [Ent. 11].

Por otro lado, en algunos fragmentos de la entrevista con el dentista surgía el negativismo. Recuerdo que ha trabajado por un año y medio en la estructura y sé que ha afrontado la falta o la insuficiencia de los medios a su disposición, las costumbres poco sensibles a la salud bucodental, las complicaciones surgidas por las razones mencionadas, y que recurrió a sus propios medios, haciendo un esfuerzo extra para trabajar concienzudamente y para que las personas se vuelvan previsoras. Sobre el tema de la escolaridad, me dice:

R.: La tendencia, para las mujeres como para los hombres, es la de terminar la escuela primaria, dejar la escuela y luego, para las chicas, muy jóvenes empezar con el primer embarazo [Ent. 19].

Quizá el punto intermedio corresponde a la posición del doctor de medicina general de un consultorio:

R.: Se da un apoyo para los hijos que van a la escuela, que es más alto para las chicas, pero así no se incentiva, no basta esto para que las chicas continúen estudiando, porque las familias no quieren. ¡Como sea, después no van a ir a trabajar! El analfabetismo es mucho. Tal vez más adelante podremos ver los resultados, pero los tiempos necesarios son largos. Por ahora los resultados no se ven. ¿Y qué sucederá si la situación económica nacional no se puede sostener más? ¿Si no se puede invertir nuevamente todo este dinero en el Progreso? [Ent. 20].

También el empleado del municipio, responsable del Progreso/Desarrollo Humano Oportunidades, indica el aumento del nivel de escolarización como el verdadero impacto del programa, en una situación muy desigual:

R.: Si se está logrando un resultado, es en el aumento de la población escolar, especialmente femenina, que es un cambio porque antes a las chicas se les mandaba a la escuela sólo hasta terminar la primaria. Esto implica que se casan más tarde, pero a veces, especialmente en los alrededores, escapan de casa para casarse. Esto es menos frecuente en el centro [Ent. 38].

De las varias muestras de usuarios, presento a continuación las palabras de una titular y promotora del Progreso que tiene más de 50 años, y de una adolescente que representa a este segmento y con la cual profundicé mucho, especialmente el tema en análisis:

R.: Al inicio del programa me dieron algunas explicaciones y después un poco de dinero. En un primer momento me los dieron sólo para mí, después también para dos hijos, porque el último va solamente al kínder. Me dieron también cuadernos, lápices y estuches para los niños. Como ayuda está también el préstamo de los libros escolares, así que la familia tiene que comprar sólo el diccionario, el uniforme y otras pocas cosas.

Antes, para mis hijos que ahora son grandes, tuve que comprar todos los libros. Ésta de ahora es una gran ayuda [Ent. 5].

Es decir que la señora, si bien con dificultad, había ya encontrado la manera de mantener a los hijos mayores en la escuela, en el pasado. La última entrevista, como decía, es con una adolescente venida al CARA por el Progreso. Tiene entre dieciseis y diecisiete años.

P.: ¿En qué grado estás?

R.: Estoy en la preparatoria, en septiembre inicio el segundo año y son tres años en total. Después de la prepa, por ahora, pienso que no seguiré. Ahora voy también a Tekax porque estoy estudiando programación y diseño gráfico con la computadora —esta escuela dura dos años— y voy todos los sábados porque para encontrar trabajo hay que saber usar la computadora.

P.: ¿Esta escuela de diseño te la pagas tú sola?

R.: Tengo una beca de estudio que me cubre la mitad de los gastos de este curso. Me la dio el Municipio.

P.: ¿Entonces sabes ya que harás el año próximo, terminada la prepa?

R.: Al final de la escuela, si tengo el dinero, estudiaré de secretaria o buscaré un trabajo si no puedo estudiar.

P.: ¿Sabes cuánto tiempo hace que tu familia tiene el Progreso?

R.: Desde hace dos años, desde hace ya un par de años.

P.: ¿Lo tienen sólo tu madre y tú en casa? ¿Para qué sirve el Progreso?

R.: El Progreso es para los hijos, para el material escolar, para los vestidos. Yo tengo cuatro hermanos menores: uno en la secundaria, tres en la primaria; uno ahora ha terminado la prepa, uno está en el tecnológico y dos están en los Estados Unidos, uno desde hace casi tres años (Son nueve hijos en total, considerando aquellos más pequeños de la entrevistada y los más grandes) [Ent. 39].

Desde hace más de 20 años, en México se lleva a cabo, como programa prioritario, la planeación familiar voluntaria. Este plan ha recibido también visto bueno de la Iglesia, al que fue propuesto con el nombre de "Control familiar voluntario". La única modificación requerida fue la sustitución de la primera palabra. Los métodos propuestos y probados, obviamente, han sido muchos, desde la píldora anticonceptiva al dispositivo intrauterino, el preservativo, las inyecciones hormonales, la vasectomía, la oclusión tubárica bilateral. Como me dice una doctora, en el pasado, se pedía a los médicos que alcanzaran un número preciso de ligaduras; hoy, esta presión no existe. El Progresista adopta formalmente esta prioridad como propia. Pero luego asigna un subsidio por cada hijo.

Trato de sintetizar, en las numerosas entrevistas que siguen, la complejidad de la programación de eventos tan cotidianos como el embarazo y el parto, sobre los que se fundan identidades masculinas y femeninas y a las que se conectan numerosos aspectos estrictamente culturales.

Abro con las palabras de una enfermera joven, que trabaja en el hospital desde hace un año y medio:

R.: A veces le pregunto a alguna mujer adulta: ¿por qué no planificas? Y me responde: "Porque tengo el Progresista". Y después se gastan el dinero que reciben en cosas no necesarias, no para mejorar el campo o para construir una casa propia [Ent. 8].

Muy articulada es la posición de una enfermera que trabaja desde hace muchos años en el hospital y toca, en la respuesta, el aspecto de los embarazos precoces y de sus consecuencias biológicas y sociales, la relación intergeneracional, los tabúes antepuestos por las madres a la formación:

R.: El Progresista, obligando a las visitas periódicas, está obteniendo una prevención sobre los niños y las mujeres. Con la obligación de los controles para no perder la asistencia económica, se está obteniendo más prevención y planificación.

También la edad del primer embarazo se está elevando y esto limita problemas sociales, económicos y también biológicos para las adolescentes, porque a menudo una muchachita de 12 o 14 años para dar a luz necesita una cesárea y luego puede tener toxi... [no entiendo bien el término, pero se refiere a una infección, posiblemente toxoplasmosis]. Aparte, no siempre estos embarazos son deseados porque pocas veces se trata de una pareja casada o en la que la paternidad es del novio.

La consecuencia es un abandono precoz de la escuela para ambos padres, y el inicio de la edad laboral, pero sujetos a la familia de origen.

Ahora, la edad del primer embarazo se está elevando también gracias a la información que se da a propósito de la salud reproductiva, de la adolescencia, de la sexualidad, pero hay que trabajar mucho también sobre las madres que contrastan esta parte informativa porque la ven como un incentivo a la sexualidad y a la malicia precoz [Ent. 10].

En representación de los médicos generales presento las palabras de un médico de urgencias, que desde hace muchos años trabaja en el hospital.

R.: Hay cambios en curso también en el ámbito de la planificación familiar voluntaria, pero por todas las orientaciones que se dan, lo que parece influir más que nada es la cultura, y por esto, ya desde las visitas de control prenatal se comienza a hablar, a orientar, con respecto al método de planificación. Pero sobre todo depende de la cultura del paciente decidir tener muchos o pocos hijos. Nosotros les recordamos que existen también ventajas económicas en el tener pocos hijos: menos gastos para cada uno y por lo tanto la posibilidad de dar a esos pocos una instrucción mayor, más salud, mayor atención para seguir mejor el crecimiento, pero la comunicación depende mucho de la escolarización de la persona por lo que, más educación tienen, más rápidamente comprenden la perspectiva de la planificación. Pero hay también casos de personas con bajo o ningún nivel de escolarización que rápidamente entienden lo que se les está diciendo y planifican.

He tenido inclusive una paciente que a 19 años han decidido hacer una oclusión tubárica bilateral después de tener dos hijos, y cuando yo he tratado de orientarlas hacia una elección menos definitiva, han objetado: “está bien, pero si viene el tercer hijo, ¿lo cría usted?” y esto me ha hecho entender que la decisión había sido ponderada [Ent. 37].

Comunicación sanitaria: el médico antepone las razones económicas a las de la “tradición” y de la evaluación, tal vez inconsciente, de una mortalidad neonatal e infantil todavía alta, a causa de la cual sólo pocos embarazos llevarán a un hijo adulto. Además la adolescencia es casi una creación médica, como categoría, porque presupone la presencia de una potencialidad reproductiva al lado de un desarrollo todavía incompleto del organismo. Los cuerpos orgánicos deben convertirse en cuerpos mecánicos y regular con el reloj de la economía sus propias elecciones. Con la doctora de medicina general del consultorio, la planeación tiende la mano a la educación sanitaria como verdad a absorber, no como evaluación a hacer.

R.: A veces nos damos cuenta de que una mujer que tiene necesidad de una asistencia particular durante el parto, aún si la derivamos para que se interne en el hospital de Mérida, no irá a parir allí y por lo tanto esperamos el parto aquí, como podemos. La culpa es de la falta de educación. Después está la barrera del idioma, por lo que, si los médicos hablaran maya, sería mucho mejor.

En cambio la cultura es que entre los 16 y los 19 años tienes que estar casada y empezar a amontonar hijos. El mínimo es cuatro. (...)

P.: ¿Entonces, la planificación familiar?

R.: Antes se hacía presión para que se ligaran y un doctor tenía que llegar a hacer 20 ligaduras por mes, por pedido de los superiores; había que mandar informes de 20 ligaduras al mes para satisfacer el pedido de la institución. ¡Tenías que convencer! Esto hasta hace tres, cinco años. Ahora tienes que informar, orientar pero no puedes obligar [Ent. 21].

Paso ahora a algunos especialistas, iniciando con los que están más involucrados en este tema, por ejemplo, el pediatra:

P.: ¿Usted habla también de planificación familiar voluntaria?

R.: Sí, con todas, pero en particular modo con las múltiparas; pero más que yo, habla el ginecólogo. Pero al final pocas la aceptan, al menos pocas la aceptan fácilmente, tal vez por la cultura. A veces dicen: "lo que diga mi suegra (o mi marido)". Pero yo creo que el problema es que nosotros, los médicos hablamos con las mujeres y les explicamos la problemática, después ellas se la explican a los maridos y éstos no entienden porque el mensaje ha ya cambiado. Sería mejor si pudiéramos hablar directamente con los maridos, pero difícilmente vienen al hospital y por lo tanto no logramos enfrentar los mitos, las creencias. Sería distinto si lo explicaran los doctores [Ent. 35].

Y a continuación, el ginecólogo:

P.: ¿Cuál es la edad promedio de la población que usted sigue?

R.: En la población de la que me ocupo, el 50% son adolescentes, la mayoría ya casadas, que han dejado la escuela y tienen una familia. También influye mucha la cultura que considera inútil que una mujer estudie, ve mal que se vaya de casa y se haga mayor sin casarse ni tener hijos. (...) Las mayores dificultades vienen de que la gente es pobre, analfabeta, sin trabajo ni instrucción [Ent. 19].

Si bien no está directamente relacionado con el aspecto reproductivo, hice algunas preguntas sobre planeación familiar al dentista:

R.: Aquí las mujeres son educadas para convertirse en fábricas de niños, pensando así de haber cumplido el propio deber y los hombres trabajan entre las borracheras. Nunca van a cambiar [Ent. 12].

Y al doctor de medicina preventiva:

R.: El proceso es lento, pero se ven mejorías, especialmente en la planificación familiar definitiva. Ahora los embarazos son más seguidos y desde el momento de la gestación se empieza a hablar con los padres de planificación, de manera tal que lleguen al parto ya con informaciones suficientes y con las reflexiones hechas en el tiempo. En este momento, si no se acepta ningún método, no es por ignorancia sobre las posibilidades a disposición, sino por elección.

Con respecto a la planificación hay un factor que condiciona a muchos y es la emigración. Las mujeres dicen: “Pero si mi marido está en los Estados Unidos ¿para qué planifico? Sólo que, en la mayor parte de los casos, el marido cada dos años vuelve, deja a la mujer embarazada y se vuelve a ir [Ent. 14].

Si en las primeras líneas se veía una posición del médico que informa, razona, acompaña en una elección, pero después deja libertad en la planeación, tal como su nombre lo indica, en la segunda parte de la respuesta se abre el tema de la emigración temporal que representa un nuevo obstáculo al control —término más realista de esta política— de los nacimientos.

Con el cirujano, el siguiente entrevistado, he afrontado, además de las otras preguntas, aquellas relacionadas con la acción desarrollada, es decir la planeación de los nacimientos a través del método definitivo de la oclusión:

R.: El número de las OTB⁶ es el mismo porque (la que promueve el Progresá) no es una promoción de la planificación hecha por primera vez, no se ha hecho sólo ahora; hace 20 años que hay programas con esta finalidad [Ent. 34].

Las dos últimas entrevistas recogen las palabras de una partera que sigue cursos de capacitación en el hospital y de una señora internada. Con la primera toco el tema de la ligadura, porque es lo que haría salir a la paciente de sus cuidados, y la llevaría dentro del hospital, físicamente y aún más como referencia de salud.

⁶ Oclusión Tubárica Bilateral.

P.: ¿Usted insiste para que las mujeres den a luz en el hospital?

R.: No, ¿para qué? El embarazo no es una enfermedad y, si no hay problemas que yo no pueda resolver, no las hago venir aquí, si no, para qué habrían venido a verme a mí? Ellas se dirigen a mí, y yo en cambio les digo que tienen que continuar con el trabajo porque esto ayuda el embarazo y el parto.

P.: ¿Y les insiste para que se hagan la oclusión?

R.: Esto no me toca a mí hacerlo; hay un marido que dice a la mujer: “si te ligan no vuelvas a casa”, y no quiere que la mujer vaya al hospital. ¿Qué puedo decir yo? (...)

P.: ¿La edad del primer embarazo ahora es muy precoz o se está retrasando?

R.: Una chica dio a luz a los 14 años, tenía 14 años cuando nació su primer hijo. Pero otras piensan bien, a veces se casan a 20, 22 años porque pasar la adolescencia en casa con la mamá significa poder divertirse en los años más lindos. Pero muchas se casan jóvenes [Ent. 40].

Concluyo con una señora, internada, titular del Progresá.

P.: ¿Qué piensa de las lecciones? ¿Ha seguido las de planificación familiar?

R.: Sí, he escuchado las lecciones de planificación familiar, pero yo me he siempre cuidado por mí misma (riendo). Pero el último embarazo no me lo esperaba, me di cuenta sólo después de los primeros meses. Ahora me dije: “me la van a sacar” [la matriz], pero la cosa me asusta, además porque sé de mujeres operadas que después de algunos años quedaron embarazadas.

P.: ¿Ha hablado con alguien de esta decisión?

R.: Con mi cuñada, pero todavía no he logrado decidirme [Ent. 17].

FAMILIARIZACIÓN CON EL HOSPITAL

En el protocolo no se habla de esta temática pero me pareció que surgía “espontáneamente” de algunas entrevistas. Las obligaciones que el Progresá impone con respecto a la salud y a la educación sanitaria llevan a las personas a frecuentar el hospital aún en ausencia de patologías y, como consecuencia, a considerar la estructura como punto de referencia en lo que respecta a la salud. En un contexto en el que gran parte de los hombres trabajan como jornaleros y los ancianos llegan al hospital sólo cuando tienen necesidad de los primeros auxilios, en el que las vacunas son consideradas peligrosas cuando no directamente dañinas (si bien, desde el inicio del Progresá esta visión está cambiando) y los partos se llevan a cabo con la sabiduría y la pericia de las parteras, ¿una consecuencia deseada del

plan no podría ser que la institución de salud forme parte de la vida de la gente? ¿Que el hospital sea un punto de referencia cultural en la gestión de la vida y en las decisiones, además de en la cuestión terapéutica?

He formulado esta pregunta de manera más o menos directa en el curso de las entrevistas. La primera que presento aquí es con una enfermera que desde hace muchos años trabaja en el hospital. Hablando de las lecciones del CARA, que afrontan temáticas del Progresá y en las que son casi todos adolescentes de las familias beneficiarias, dice:

R.: Nuestra idea es que al menos por algunas horas están aquí en el hospital y no en la calle, pero aún más importante es que empiecen a establecer una relación con la estructura, a verla como un punto de referencia ya sea psicológico, ya afectivo [Ent. 10].

Me pregunto, en cambio, cuál puede ser la percepción del usuario, obligado por el Progresá a hacer visitas periódicas al hospital, cuando se enfrenta con una situación del tipo de la que me describe el médico de un consultorio, que es un residente:

Nuestra gestión del paciente es distinta porque en el consultorio se va al problema. Tenemos un máximo de quince minutos para examinar a un paciente, pero a veces las personas son muchas y no podemos pasarnos de los cinco minutos. Además, si es sólo una visita de control periódico para el Progresá, pregunto si hay algún problema y, si me dicen que no, firmo el formulario y termino la visita [Ent. 18].

No es una falta de profesionalismo, sino la solución más inmediata al aumento de las visitas que hay que cumplir cotidianamente por las obligaciones del Progresá, ya que para hacer frente a las mismas no se ha aumentado como corresponde el personal a disposición para poder cumplirlas.

He elegido también dos entrevistas para escuchar el parecer de los usuarios, y me parecen significativas porque una es de una titular encontrada en el hospital durante una lección del Progresá, la otra es de un titular hombre, lo que constituye un caso atípico:

R.: Las primeras dos hijas nacieron con las parteras y siempre las parteras me han dicho que estaba embarazada sobando. Son ellas que me dieron la prueba del embarazo, con las sobadas. En cambio, el tercer embarazo ha sido más difícil, a causa de infecciones. Prácticamente, de no haber estado nunca en el hospital, de no conocer para nada la estructura, por nueve meses estuve allí casi como en una

casa. El ginecólogo era una persona muy humana y hacia el final de las semanas, del tiempo previsto, me habló de la cesárea. Al principio yo estaba en contra, después me convencí porque durante el fin de semana el ginecólogo no iba a estar. Y la cesárea fue también mi primera vez interna. Después del parto he seguido viniendo al hospital porque la niña fácilmente tenía la diarrea y frecuentes problemas de garganta [Ent. 2].

La última, es una entrevista con un hombre titular del Progresá; es titular porque se trata de un caso de viudez. Creo que tiene más de 70 años. La lección recién ha terminado y estamos de pie, en fila fuera del consultorio de Medicina Preventiva para un control que lo invitaron a hacer durante el encuentro. Le pregunto:

P.: ¿Viene a las visitas de control?

R.: No vengo porque no tengo necesidad, estoy sano. No me he emborrachado nunca en mi vida. (...)

P.: ¿En el hospital había ya estado alguna vez?

R.: Del hospital no tuve nunca necesidad porque estoy sano, gracias a Dios, y siempre he estado bien. Una sola vez tuve dolores de estómago y de intestino y vine al hospital. Me internaron tres días y me fui [Ent. 31].

RECUPERACIÓN NUTRICIONAL Y PREVENCIÓN

Uno de los pilares de la programación es la alimentación, conjugada sobre todo con respecto a los niños y a las mujeres embarazadas y que amamantan, para la recuperación de la desnutrición. Las frases que siguen aclaran también por qué se presta tanta atención a este aspecto. Incluyo también la observación de una visita a la sala de primeros auxilios porque me parece que revela el estado de las cosas, articulado y variado, pero también en algunos casos, extremo. El médico general del consultorio tiene una opinión muy alarmante sobre el panorama:

R.: La desnutrición es uno de los flagelos de la zona. Con el Progresá se está mejorando la desnutrición, pero algunos venden los integradores alimentarios o los regalan porque el sabor no les gusta [Ent. 20].

Las palabras de médico general aclaran la relación entre el problema alimentario y este programa:

P.: ¿Hay una relación entre desnutrición y Progresas?

R.: La mayor parte de los desnutridos tiene el Progresas.

P.: ¿Cuál es la principal causa de la desnutrición en su opinión?

R.: Una causa determinante de la alimentación errada es la calidad de los alimentos, equivocada porque las madres no conocen las bases de la alimentación y además está la costumbre de comer y de dar de comer muchas tortillas [Ent. 21].

Obviamente, con la nutrióloga puedo trazar el panorama nutricional del lugar:

P.: ¿Cómo ve el Progresas?

R.: Con respecto al hecho de que el estado nutricional aquí es tremendo, que ésta, junto con Mayapán y otra comunidad están en el primer lugar por número de desnutridos por debajo de los cinco años, y que este problema se da sobre todo por las costumbres alimentarias, porque aquí producen fruta y verdura, por lo tanto los recursos los tienen y no se puede culpar de esto a la pobreza (...).

La madres que ponen interés en la alimentación de los hijos los recuperan de la desnutrición, pero continúan a decir “la desnutrición no es una enfermedad” (...).

Se realizó un estudio también sobre la nutrición de los niños, pero entre otros factores surgió que las madres no prestan atención al problema de la desnutrición, dicen que el hijo está un poquito flaquito y resuelven así la cuestión. Sin evaluar que el hijo está enfermo. Yo cuando tengo ocasión de hablar con las mamás, les digo: “tienen que llevar a los niños al CEREN, además porque los alimentos nos los da el DIF, pero si los niños no vienen después nos los sacan, no nos los darán más”.

Ahora iniciará un estudio coordinado con Pediatría, en el que se aplicará una dieta hipercalórica e hiperproteica, en particular a los desnutridos con problemas respiratorios y diarrea, en general con problemas agregados y por lo tanto internados. Esta dieta será controlada porque estarán internados [Ent. 23].

Un día, una enfermera me viene a buscar para que la siga a la sala de primeros auxilios donde encuentro un médico general. Él me permite observar la visita de un niño de unos dos años con desnutrición grave y problemas relacionados, que llega al hospital por complicaciones, acompañado de su madre. La enfermera conoce el caso porque ya en el pasado habían hospitalizado al niño para nutrirlo a través del suero y evitar la deshidratación.

En esta circunstancias el niño será internado, pero sólo por un día ya que la estadía prolongada no está prevista. El doctor pregunta a la mamá: “¿por qué no nutre a su hijo?” y ella responde: “yo le doy de comer, pero él un día tiene hambre y al otro, no”. El niño, de dos años, todavía no camina y está en un estado de torpeza, poco reactivo. El médico, cuando la madre sale, alude a posibles daños

268 | cerebrales irreversibles. Tenía particular interés en hacerme ver la situación mediante el diálogo con el responsable de un paciente que habla casi exclusivamente maya (la madre) y porque se trata de un caso de desnutrición no causado por la pobreza o por la falta de medios de sustento. El médico subraya también la ausencia de los esperados efectos de prevención y educación sanitaria debida a la dificultad de interacción con un cierto tipo de mentalidad y cultura, no obstante las recomendaciones en las precedentes visitas e internaciones del niño.

He decidido reunir en este único párrafo las varias temáticas que hacen a la prevención porque, en mi opinión, se relacionan con único comportamiento hacia el hospital y la medicina. Por eso, a continuación he reunido algunos fragmentos de entrevistas en las cuales diferentes operadores sanitarios reflexionan sobre la cuestión. Para cerrar esta sección retomo la entrevista del titular hombre que me parece sintetiza la voz de los usuarios.

Entonces, hablando con una doctora de familia del consultorio:

A veces las personas saltan los controles periódicos, semestrales y anuales, por los titulares, por sus hijos... y, cuando retornan a una visita en el consultorio, a la pregunta “¿por qué no vino antes como estaba previsto?” y sólo responden: “porque no”, con expresión aburrida [Ent. 6].

En el caso específico del Progreso, que pone a la prevención entre las metas principales, la enfermera de medicina preventiva me explica:

P.: Entonces, para informar y formar a las personas a la prevención, ¿con quiénes trabajan precisamente?

R.: Son las madres aquellas sobre quienes se concentra la atención, el estímulo, la presión a través de las visitas y las lecciones.

P.: ¿Desde que está el Progreso han visto cambios?

R.: Antes del Progreso no había modo de ejercitar esta presión. Ahora vienen todas las mujeres, si tienen el Progreso [Ent. 13].

La entrevista siguiente fue con el doctor de medicina preventiva:

R.: El primer objetivo del programa es el primer nivel de asistencia sanitaria y el 80% de las acciones está dedicado a esto. Es uno de los mejores programas que se hayan elaborado en el sector de la salud porque contempla la Promoción de la salud y la Prevención. Antes de este programa el 99% de la población no aceptaba vacunarse; ahora la relación se ha invertido.

P.: ¿Y con respecto a la promoción, qué se entiende exactamente?

R.: La Promoción tiende a cambiar el modo de actuar, tiende a educar a la salud y por esto el énfasis mayor se pone sobre los hijos, sobre las nuevas generaciones, porque es más difícil cambiar las costumbres radicadas [Ent. 14].

El especialista en ginecología pone la atención sobre otro sector de la población y sobre otro aspecto involucrado:

R.: La vida sexual activa inicia precozmente, ya en la adolescencia y, combinada con el escaso conocimiento sobre los riesgos de contagio y sobre la planificación de los nacimientos, provoca muchos problemas sociales y biológicos. (...)

Se dan las lecciones y se habla de alimentación, de desnutrición, de gestión de la salud y se las acerca a la comprensión del mensaje, pero se está aún muy lejos. Porque la gente no entiende. El problema, ya sea con respecto a la planificación familiar que a la cultura de las prevenciones es que muchos hombres emigran para trabajar en los Estados Unidos o, si pueden quedarse, empiezan temprano a trabajar. Así es difícil que sigan las lecciones, que acepten comportamientos de prevención [Ent. 19].

En la entrevista con el doctor de medicina general de un consultorio mis preguntas fueron un poco provocadoras, pero tenía necesidad de entender la entidad del cambio y la orientación de las estrategias:

P.: ¿Puede evaluar la eficacia, al menos preventiva, de las lecciones?

R.: Hace dos semanas he hablado de gastroenteritis durante una lección. Era la segunda vez. Ahora, si se van a controlar los reportes de gastroenteritis son muy bajos. En este aspecto hay impacto y resultados en la prevención. También en la sala de urgencias los casos de gastroenteritis son pocos y, por las lluvias, se esperaban muchos.

P.: La gastroenteritis se ha convertido en argumento de lecciones, prioridad en la prevención, ámbito de formación sólo con el Progreso?

R.: La gastroenteritis se maneja desde hace años. Ahora ha bajado la tasa de mortalidad, ha llegado sólo un caso en estado de shock desde una comunidad externa al pueblo. Pero se han necesitado muchos años para frenar este problema. Se ha fomentado la toma de conciencia para que las personas no usen agua de pozos, para que agreguen cloro al agua y ahora están muy atentas, lo mismo que las autoridades.

P.: Pero si el problema son las napas, los desagües de las aguas negras, ¿por qué no se construye la red hídrica? ¿Por qué no se lleva a las casas agua potable corriente?

R.: Esta sería prevención desde el origen y se podría evitar también el fecalismo a nivel del suelo, que es una costumbre de la gente como la de no enterrar luego los deshechos y no lavarse las manos. Aquí hace mucho calor y por lo tanto todo el ambiente está contaminado. No sería suficiente la purificación del agua. Es una norma, se piensa que es normal no usar las letrinas y no enterrar.

Después las epidemias son evidenciadas, acentuadas o disimuladas del todo por cuestiones políticas. Puede haber cólera y no se informa a nadie porque se acercan las elecciones. La gente aquí está protegida sólo por Dios [Ent. 20].

Como ya había anticipado, las palabras del titular hombre:

P.: ¿Viene a las visitas de control?

R.: No vengo porque no tengo necesidad, estoy sano. No me he emborrachado nunca en mi vida. (...) He seguido ya diez lecciones, pero lo que dicen yo ya lo he hecho... Las otras personas vienen a las lecciones y después se olvidan de todo lo que les dicen. Yo me hago mis jugos de fruta y no bebo bebidas industriales. El hecho es que las madres son también más interesadas a las lecciones porque se habla de los hijos, de las vacunas, del embarazo. Yo ya no estoy casado, y no tengo hijos en mi cartilla familiar. Veo las lecciones de otra manera, como hombre. (...) Las madres están más interesadas y además no trabajan, pero para mí es tiempo perdido [Ent. 31].

En el macro-aspecto de la prevención incluyo también el aspecto práctico de las vacunaciones, del cual he hablado mucho en las entrevistas porque involucra de tiempo completo a algunos elementos del personal, muchos fondos y desde hace decenios se está buscando las formas de extender la cobertura antimicrobica. El coordinador regional me decía que las comunidades que llegan al 100% de vacunación reciben en premio una bandera blanca que se iza en una ceremonia pública. Apenas un niño muere por una enfermedad contra la cual existe la vacuna, la bandera blanca es retirada. Propongo el tema al médico genérico en la sala de guardia:

P.: ¿Sobre las expectativas de vida influyeron también las vacunas?

R.: La cobertura de vacunación ahora es del 100%, pero esto es relativo si después no se suministran antiparasitarios —en este particular contexto ambiental— y si la desnutrición mantiene porcentajes altos y con muchos casos graves [Ent. 37].

A las madres titulares les pregunté cómo habían tendido que comportarse respecto del esquema de vacunación y, a menudo, la respuesta que he escuchado

ha sido similar a la dada por una titular y promotora del Progresas. Esta señora en particular, tiene más de 50 años:

P.: Y con el Progresas le han pedido también las vacunaciones para sus hijos. ¿Acostumbraba ya a hacerlas o ha iniciado hace dos años?

R.: Mis hijos estaban ya vacunados de antes, todos. Yo tenía algunas vacunas, otras las tuve que hacer. las tuve que completar para el Progresas [Ent. 5].

CALIDAD PERCIBIDA: REGISTRO DE LOS DATOS Y DE LAS VOCES DE LOS USUARIOS

La temática de la calidad percibida y del registro de la opinión de los usuarios a propósito del Progresas es un aspecto que he cuidado especialmente, tratando de comprender cuál ha sido el impacto cultural de las estrategias de acción social adoptadas por el hospital y, aún más, del programa mismo. En primer lugar había evaluado los modelos de análisis de los procedimientos y de los resultados del Progresas que aparecen también en sitio del programa (www.sedesol.gob.mx). Durante años, varios centros de investigación social han publicado los informes anuales de evaluación. Ahora, en línea es posible encontrar las siguientes reflexiones y los cuestionarios, de los cuales presento algunos enunciados.

La evaluación Oportunidades es un proceso continuo...

En particular es un “Sistema integral de valoración que permite instrumentar ajustes”.

La evaluación considera también y analiza los efectos indirectos asociados, en la esfera individual, familiar, en el contexto comunitario.

Estas las premisas, a las cuales siguen los “Documentos de análisis”. El trabajo desarrollado es enorme y particularizado. Entre las preguntas, y con intención de transparencia, los entrevistadores deben preguntar a las titulares: ¿Cuánto pagó en total para ser aceptada como beneficiaria de Oportunidades (Progresas)? ¿Cuánto tiempo espera para pasar a consulta? ¿El médico o la enfermera le recomendaron darle papilla? ¿A las pláticas de salud asisten sólo beneficiarios? ¿Sabe usted cuáles son los beneficios del Programa Oportunidades (Progresas)?

No me exployo, pero la idea de la que partí cuando fui a realizar las entrevistas era que la evaluación anual de lo actuado no analiza críticamente la utilidad del programa mismo sino que se refiere a la mayor o menor obtención de los obje-

272 | tivos propuestos. Los macrogrupos de preguntas tienden a relevar, si es posible en forma numérica y encasillada, del logro o de las diferencias porcentuales con respecto a los resultados esperados. Me preguntaba si esto era un proceso crítico que trataba de mostrar la percepción de los usuarios y los posibles efectos inesperados, directos o no. Mi sospecha era que los usuarios en realidad se quedaban en silencio, no escuchados.

Para entender cuál es la eficacia de los datos oficiales he hecho preguntas a diversos responsables del programa. Presento sólo algunas. El empleado del Municipio, responsable del Progresía/Desarrollo Humano Oportunidades me ha dicho:

R.: El parámetro para saber si el Progresía está teniendo verdaderamente un impacto sobre la población individualizada y para saber si tal impacto es positivo, es una encuesta que se hace cada tres años a todas las familias y se pasa, entonces, de casa en casa, para controlar cómo viven, si hubo un avance y en qué términos [Ent. 38].

La cadencia trienal excluía una posibilidad de análisis de parte mía, porque el programa estaba recién en el segundo año de trabajo en la zona. Pero mi interés era entender si, a un cierto punto, se habría previsto escuchar a los usuarios. Sin filtros, propuse la idea la médico que cumple las funciones de directos:

R.: Sería óptimo tener la opinión de la gente, pero lamentablemente, el Hospital maneja sólo una parte del programa, la que se refiere a la asistencia y a la alimentación. El Hospital no podría hacer una evaluación global de eficacia. El impacto de los aspectos médicos lo vemos, podemos evaluarlo.

P.: ¿Cómo?

R.: Para seguir a las familias hay dos formas de cartillas: una mensual, en la que se anotan las distintas citas y se registra la presencia o la ausencia; una bimestral en la que se anotan sólo las síntesis del mes y de la que luego deriva el pago en el Municipio. (...)

P.: ¿No se encuentran nunca entre hospital, municipio y escuela para comparar los resultados, las opiniones, los consejos, para decidir adecuaciones, sugerir inclusiones y exclusiones a quien corresponda...?

R.: Es una buena idea. Pero por ahora una coordinación de ese tipo no existe, por lo que nosotros vemos sólo a las familias ya incluidas en el programa y sólo para los aspectos que se deben desarrollar en el hospital [Ent. 9].

La cuestión de los relevos, mencionada por el médico, las presencias y las ausencias, no era exactamente el que yo pensaba. Pero el rol administrativo del

médico en cuestión lo lleva a preferir algunos aspectos sobre otros. Por lo tanto pregunté al doctor de medicina preventiva que, por trabajo, tiene un contacto más directo y constante con los pacientes:

P.: ¿Hay un modo para relevar el parecer de la gente con respecto al programa?

R.: Un modo oficial no hay. Yo, cuando inicio las lecciones, les pregunto siempre por qué están aquí. Y las respuestas son variadas y sinceras, porque están los que me dicen: “porque es obligatorio para el subsidio”; algunos dicen “para aprender”, especialmente entre los adolescentes [Ent. 14].

Me interesaba conocer el sistema de relevos oficiales pero, al menos, sigo la pista del individual e informal que ha trazado el médico. El médico general del consultorio, justamente por el tipo de asistencia que le compete podría ser el que conoce bien la situación con respecto a la calidad percibida:

R.: Los aspectos culturales se van nivelando y hay una mayor homogeneidad. Yo, como consultorio, tengo 6 000 habitantes del pueblo como población del Progres, sólo en el consultorio I. Tengo que verlos como mínimo una vez al año, pero algunos grupos y problemas necesitan dos o hasta seis veces. Pero para poder ver en seis horas de trabajo a veinte personas del Progres, más los otros, la calidad de la relación y del diálogo sólo puede ser baja. El tiempo de la consulta es mínimo. La presión de la salud pública es toda sobre los médicos, pero no se les dan instrumentos para obtener los resultados requeridos. (...) En mi plan cotidiano hay anotadas hasta sesenta consultas, ¡sesenta en un día!, para poder respetar las frecuencias obligatorias. Nuestros referentes superiores, regionales, nacionales, quieren cifras, números, metas alcanzadas. Pero ponen a disposición pocos medios para construir un palacio.

P.: Por lo tanto, la relación médico-paciente...

R.: No existe la relación médico-paciente. Si hay pocos pacientes dedico más tiempo a la consulta y la calidad de la asistencia es más alta, pero son pocos los días en los que las citas son pocas. La gente llega a las seis, las seis y media para hacer la fila. (...)

Es necesaria la destreza o encontrar la forma para resolver las cosas de la manera más ágil posible. Después nos critican porque los encuentros son breves; quieren que por cada consulta escribamos más pero, ¿cómo se hace? No es imposible crear una relación médico-paciente, bastaría con que cada consultorio no tuviera más de 2 500 pacientes; en cambio ahora hay cuatro consultorios para 32 000 habitantes. Más las situaciones de vida son marginales, mayores son los sufrimientos, es una relación precisa que hace que el trabajo sea más difícil. A la sala de guardia llegan en condiciones pésimas. Mueren y tú te sientes impotente (...) [Ent. 20].

Ocuparnos del estudio de las estrategias de comunicación en salud nos lleva a reflexionar sobre la comunicación como una dimensión social, nos ubica frente a la comunicación concebida como un proceso de prácticas sociales/culturales. La comunicación integra múltiples modos de concebir la realidad, en varios niveles de complejidad y de contextos múltiples. ¿Se considera todo esto en la elaboración del protocolo y en la relevación periódica?

Me parece que se repiten las asimetrías del sentido, características de la comunicación intersocial o bien intercultural, que no son rescatadas en el espacio y el momento de la interacción. Hay una sedimentación de la historia social que se produce en un contexto específico, la historia de economías fuertes y débiles. El proceso está determinado o contextualizado por los sistemas culturales en que se encuentran insertados los actores de la comunicación, pero esta realidad no se considera o no aparece.

De acuerdo a una concepción holística de la promoción de salud y prevención de enfermedades, entenderemos que la comunicación para la salud es el proceso social, educativo y político que incrementa y promueve la conciencia pública sobre la salud, promueve estilos de vida saludables y de acción comunitaria, brindando oportunidades y ofreciendo a la gente la oportunidad de ejercer sus derechos y responsabilidades para formar ambientes, sistemas y políticas favorables a la salud y al bienestar. El Progreso, con el apoyo económico está desequilibrando el poder a favor de los emisarios de la comunicación y no quiere que se tome conciencia de los derechos y las responsabilidades: quiere números satisfactorios; tiende a persuadir a los receptores y a desencadenar en ellos motivaciones para el cambio de comportamiento, que contribuyan a mejorar una calidad de vida estandarizada.

No se procedió a una investigación y segmentación de los usuarios; todos los marginados son iguales y esperan las mismas cosas: dinero, vacunas, papillas, pocos hijos, leer, no ser campesinos, ser verdaderos mexicanos.

El trabajo de llegada a los distintos repertorios culturales que conforman una sociedad no aparece. Hay claramente una descalificación de la identidad del destinatario de la comunicación y de la acción, negando la posibilidad de proyectar su visión del mundo en lo que tiene que hacer.

Se puede llamar ésta una “muerte simbólica”, porque niega al agente o grupo de agentes la posibilidad de ser reconocido como interlocutor válido; es un niño, un menor sin capacidad de cuidarse.

Para el buen logro de un proceso de este tipo, es esencial la figura del mediador: el doctor, pero aún más la enfermera, el asistente social, el promotor comunitario.

Es la capacidad de resignificar que posee el mediador la que lo define como tal, y lo plantea como el eje del proceso de apropiación/comunicación del saber médico preventivo.

Con respecto al contenido, observamos que la capacidad de incorporar categorías preventivas, no sólo radicaría en las competencias que poseen los habitantes de la comunidad, si no en la fuerza discursiva que el mediador sea capaz de producir y en la legitimación que pueda lograr en el entorno social o comunitario.

Los programas de atención en salud tendrían que tener en cuenta los diferentes códigos sociolingüísticos, para que no asuman una violencia implícita, que da por sentada la naturalidad de un saber y la legitimidad de un poder, desconociendo que en el campo comunicativo existe siempre un permanente forcejeo.

Este plan sanitario sobre el que puse mi atención, junto con otros documentos que lo acompañan, parece querer seguir exclusivamente una óptica sanitaria, pero engloba temáticas y consecuencias que le son profundamente extrañas, requiriendo una reprogramación de los cuerpos, una incorporación de temáticas como la optimización de los recursos, la creación de nuevas necesidades, el pasaje de un cuerpo orgánico a un cuerpo mecánico. El “gancho” monetario asegurará luego que la subjetividad y la corporeidad no sólo no tomen la ventaja si no que no tomen ni siquiera la palabra. No se sabe bien cuáles son las demandas que los usuarios hacen al hospital pero la respuesta es la transformación del cuerpo en un objeto médico, la colocación en una posición de debilidad y de espera, el aislamiento que rompe con la colectividad. Las competencias de las mujeres, de las madres, de las parteras y de las figuras extrasanitarias son negadas y sustituidas por el saber inaccesible de las instituciones.

Saber y poder se concentran de la misma parte del proceso comunicativo y a los oyentes no les queda otra opción que la recibir y, silenciosa y dócilmente, hacer propias las necesidades comunicadas.

La asimetría instaurada es tan evidente que se maneja prácticamente como una infantilización y el paciente se convierte en el hijo, el niño que pide al omnipotente padre la salud y en este cruce de fantasías se esconden y se aceptan la asimetría y el conflicto.

EDUCACIÓN SANITARIA

Del material presentado surgen varias líneas de análisis, de las cuales consideraré sólo algunas en este ámbito. La tesis de doctorado que estoy conclu-

276 | yendo para las Universidades de Siena y Perusa (Italia) mientras escribo este artículo, retomará estas temáticas y las analizará con mayor profundidad y particularización.

En primera instancia emerge una identificación, para todas las titulares del Progres, entre el nombre del programa y el subsidio financiero que reciben bimestralmente. Sólo a través de preguntas específicas es posible obtener informaciones sobre las acciones que el Progres prevé para la corresponsabilidad, la prevención y la alimentación. Pero la primera respuesta a una pregunta genérica de evaluación del programa es absolutamente referida a la “retribución” económica.

Por otra parte el personal sanitario es conciente de que éste es el “gancho” para realizar acciones que, llevadas a cabo desde hace veinte años, no tenían antes la respuesta deseada por la ausencia de otros “instrumentos de presión”.

Estrategias de prevención, vacunación, control, vigilancia sanitaria, han encontrado una posibilidad de logro sólo en el “intercambio” entre corresponsabilidad y subsidio.

En este punto, me dirijo a textos de educación sanitaria italianos, pero relativos a temáticas que han sido ampliamente discutidas, para entender cómo se caracteriza la comunicación social en el campo de la sanidad y qué cosa se comunica efectivamente. Cito:

La educación sanitaria es una intervención social que tiende a modificar concientemente y en modo duradero el comportamiento de frente a la salud. Presupone el conocimiento del patrimonio cultural del grupo discente y la focalización de sus éxitos subjetivos, y requiere la remoción de las resistencias opuestas por el grupo mismo a la intervención.⁷

Y también:

La educación sanitaria es un proceso de comunicación interpersonal, dirigida a dar las informaciones necesarias para un examen crítico de los problemas de la salud y a responsabilizar a los individuos y a los grupos sociales en las elecciones de comportamiento que tienen efectos directos e indirectos sobre la salud física y psíquica de los individuos y de la colectividad.⁸

⁷ Alessandro Seppilli, “Educazione sanitaria e salute pubblica, scopi e premesse dell’educazione sanitaria”, en *L’educazione sanitaria*, III, 3-4, 1958, pp. 265-272.

⁸ Alessandro Seppilli, *Educazione sanitaria: L’educazione sanitaria, la partecipazione e la difesa della salute*, Roma, Il pensiero scientifico, 1981, p. 147.

Lo que me parece que surge del protocolo del Progreso y del material etnográfico es una separación entre las instituciones que han producido la comunicación y que tienden a relacionarse con el panorama heterogéneo de los usuarios como si fuera un cuerpo único con idénticas necesidades y expectativas, ignorando por lo tanto la dimensión cultural de los problemas de salud-enfermedad e impidiendo modificaciones “conscientes y duraderas”.

Queriendo eludir la historia de los destinatarios y no considerando entonces la formación de modelos culturales relativos al cuerpo, a la salud, a la enfermedad, como partes integrantes de un plano de acción efectivamente dirigido a resolver los problemas, la educación sanitaria se vuelve una intervención prescriptiva y pierde el elemento que la debería caracterizar: la confrontación con los conocimientos y los comportamientos de la población, asignando un espacio relevante a la comparación de los procedimientos cognoscitivos e interpretativos de la antropología cultural. Si “la enfermedad” no es más “una forma histórica de experiencia codificada en la cultura por lo tanto constantemente atravesada por la subjetividad de los individuos” (Bartola, 1986), se puede verdaderamente hacer caer el mensaje desde el alto, crear las necesidades, orientar las respuestas, inventar un instrumento de presión inmediato y obtener los resultados esperados.

Así, los programas de educación sanitaria responden más a una lógica burocrática y de búsqueda de eficiencia de servicio que a una confrontación directa con las necesidades de la población y con la dinámica viva de tales necesidades.

Pero, ¿por qué no se quiere actuar una política de educación sanitaria entendida como un conjunto de procedimientos cognoscitivos y operaciones culturalmente orientadas, y por lo tanto, también, como terreno de confrontación entre culturas? No se quiere llamar en causa al patrimonio cultural de los individuos que compruebe o desmienta opiniones y comportamientos radicados en la vida cotidiana con una gama también imprevisible de valencias simbólicas y disposiciones relacionales entre las cuales se viven las condiciones de salud y enfermedad. Se quiere, en cambio, proceder a una medicalización de la vida cotidiana que vuelva cómodo el control sobre las vidas y sobre los cuerpos. Sería importante preguntarse el por qué.

Si los veinte años de presencia del hospital sobre el territorio no han permitido alcanzar las metas que se habían propuesto, tal vez, es también porque no se tuvo en cuenta que las resistencias se vuelven expresiones de condiciones objetivas de existencia, de necesidades, de modelos culturales con los cuales habría que confrontar y no tratar de eliminar, cancelar, erradicar. Simplemente

278 | porque los modelos culturales pueden ser sustituidos sólo por otros modelos culturales, no por la nada y lo que el hospital parece desear es que el modelo sea la eficiencia numérica, la racionalidad científica, la proyección a la ganancia, en general una calidad y manejo de la vida que no surge de los usuarios si no de los administrativos. Ya se notan los efectos que está teniendo la adopción de modelos “importados” por la emigración a los Estados Unidos y por la comparación con el “país incorporado”, o sea con el desprecio por la historia del lugar, por las tradiciones, por la lengua, por las estructuras habitacionales, por la alimentación, por la tipología de familia, es decir, la falta de estima que ahora se está tratando de recrear como barrera a la violencia, a las adicciones, pero que encuentra un camino accidentado después de que, por demasiado tiempo, no se le dio reconocimiento de sentido y alcance existencial a las manifestaciones de atención o de “desinterés” de los individuos hacia las propias condiciones de salud, de vida, de aceptación de la calidad.

Me parece que surge también en modo evidente la concepción de la educación sanitaria como un proceso de comunicación unidireccional de informaciones y prescripciones indiferentes a los modelos culturales de los destinatarios, no como un nudo de saberes y prácticas a estudiar a través de una mirada antropológica, como para simplificar el todo y conseguir resultados inmediatamente cuantificables.

Seguramente la unidireccionalidad del flujo comunicativo ofrece una seguridad de logro pero ¿da resultados duraderos? Tal vez, el punto de ruptura en esta programación es que se quiere forzar el silencio tradicional del cuerpo para reclamar salud, eficiencia, o sea, requisitos indispensables para una plena participación a la producción y al consumo, pero lo que me pregunté y he preguntado a todo el personal operativo del hospital y del Ayuntamiento: ¿la gente qué cosa quiere? ¿Cuáles son las necesidades del grupo que de este programa debería beneficiar? ¿Quién las ha relevado y quién releva durante el trabajo si están encontrando una propia respuesta?

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

- 1994 *Antropología médica. Sus desarrollos teóricos en México*. México: Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica [CIESAS 1986].

BARTOLI, Paolo

- 2002 *Antropologi, amas de casa e curanderos: appunti da una ricerca in corso in una comunità nahua dello stato di Guerrero, Messico*, «Quaderni di Thule», Actas XXIII Convegno Internazionale di Americanistica, Perugia, 2001, Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano".

BIBEAU, Gilles

- 1993 "¿Hay una enfermedad en las Américas? Otro camino de la antropología médica para nuestro tiempo", *Cultura y salud en la construcción de las Américas. Reflexiones sobre el sujeto social*, Acti del VI Congreso de Antropología de Colombia, Bogotá, 1992, Vol. I. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología, Comitato Internazionale per lo Sviluppo dei Popoli, pp. 41-70.

BONFIL BATALLA, Guillermo

- 1981 *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.

BOURDIEU, Pierre

- 1987 *Osservazioni provvisorie sulla percezione sociale del corpo*, "Il corpo tra natura e cultura", pp. 57-89.

CAMPOS NAVARRO, Roberto

- 2000 "La calidad de vida en hospitales con atención a pueblos indígenas. Actividades recientes en el programa IMSS-Solidaridad", *Calidad de vida, salud y ambiente*, Magalí Daltauit, Juana Mejía y Rosa Lilia Álvarez (coords.). México: CRIM-UNAM, INI.

DEVEREUX, George

- 1984 *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*. Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani. Roma [Paris 1967].

GOOD Byron J. y Mary Jo DEL VECCHIO GOOD

- 2000 "Fiction' and "Historicity" in Doctors' Stories: Social and Narrative Dimensions of Learning Medicine, Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing, Cheryl Mattingly y Linda C. Garro (eds.). Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.

LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo

- 1984 *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos náhuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

MENÉNDEZ, Eduardo L.

1981 *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*. México: CIESAS, Ediciones de la Casa Chata.

REDFIELD, Robert

1941 *Yucatán, una cultura en transición*. México: FCE.

RUZ SOSA, Mario Humberto

2000 *Chiapas en el mundo maya: una antología*. México: Secretaría de Educación.

SEPPILLI, Alessandro

1958 "Educazione sanitaria e salute pubblica, scopi e premesse dell'educazione sanitaria", *L'Educazione Sanitaria*, III, 3-4: 265-272.

1988 *Educazione sanitaria: l'educazione sanitaria, la partecipazione e la difesa della salute*, Roma: Il pensiero scientifico, p. 147.

SEPPILLI, Tullio

1996 "Antropologia medica: fondamenti per una strategia", *AM. Rivista della società italiana di antropologia medica*, Núm. 1-2, ottobre: 7-22.

Mujeres y y salud reproductiva en el municipio de Kaua (Yucatán)

Patrizia Quattrocchi

Centro de Investigaciones Regionales “Dr. Hideyo Noguchi”

Universidad Autónoma de Yucatán

EL MUNICIPIO DE KAUA

Uno de los objetivos de este estudio es el análisis de las trayectorias reproductivas de las mujeres embarazadas que viven en Kaua,¹ municipio situado en el oriente del Estado de Yucatán, a una distancia de 125 km de la ciudad de

¹ En este ensayo presento parte de los resultados del trabajo de campo realizado en el municipio de Kaua de noviembre de 2000 a abril de 2001 y de febrero a julio de 2003. La primera estancia en Yucatán fue realizada gracias a una beca de posgrado otorgada por la Universidad de Padua; la segunda fue posible gracias a una beca de estudio de la Unidad de Asuntos Culturales de la Secretaría de Relaciones Exteriores del Gobierno de México. Estos resultados forman parte de la tesis doctoral “Mujeres maya y salud reproductiva. El caso de la sobada”, realizada dentro de la línea de investigación de Doctorado en Etnoantropología de la Universidad La Sapienza de Roma (2005). Son muchas las personas que contribuyeron, de una manera u otra, a la realización de este trabajo. Deseo darle las gracias al Coordinador del Centro de Investigaciones Regionales “Dr. Hideyo Noguchi”, Mtro. Efraín Eric Poot Capetillo, por haber apoyado este proyecto de investigación y por su disponibilidad durante nuestra permanencia allí. Le doy también las gracias al Dr. Luis Ramírez Carrillo, coordinador del CIR durante nuestra primera estancia en el año 2000-2001, por haberme permitido descubrir Yucatán y a su gente. Agradezco también a los investigadores de dicho centro por su ayuda, especialmente todo a Wilbert Pinto y Sergio Quesada, por su asesoría en la investigación bibliográfica. De manera muy especial quiero agradecer a Miguel Güémez Pineda por haber compartido conmigo su trabajo en temas de salud reproductiva y por sus valiosas sugerencias teóricas y bibliográficas, y a Hilaria Maas Collí, por su paciencia al enseñarme la lengua maya yucateca. En Italia, en la Universidad de Roma, al profesor Alessandro Lupo, por sus puntuales sugerencias y comentarios sobre el trabajo. Finalmente, quiero agradecer a los habitantes de Kaua, por haber compartido conmigo sus conocimientos y su sabiduría, particularmente a las mujeres, parteras y no, quienes me permitieron conocer hechos muy íntimos de su vida humana y profesional.

282 | Mérida, capital del Estado. Según los datos del *XII Censo de Población y Vivienda*, el municipio cuenta con 2 248 habitantes (1 157 hombres y 1 091 mujeres), 458 viviendas y un promedio en cada vivienda de 4,89 personas (INEGI 2001) y comprende 12 localidades, pero la mayoría de las personas vive en la cabecera de Kaua o en la aldea más grande (Dzeal, de 250 personas). Como en toda la Península de Yucatán, en el municipio no hay ríos, sino dos cenotes, el más grande (80 m de diámetro) está relacionado con la historia de la fundación del pueblo.

Según los cuentos transmitidos por generaciones, Kaua fue fundada alrededor del cenote, en donde los antiguos encontraron muchos kaues (aves, pájaros), que estaban tomando agua. En este sentido, la palabra Kaua procedería de las palabras maya *kau* (ave negra) y *ja'* (agua).² El segundo cenote, situado detrás de la iglesia católica, también estaría relacionado el pasado histórico de la región, ya que se habla del ahogamiento de 85 niños durante la Guerra de Castas y, según cuenta la gente del pueblo, aún es posible escuchar su llanto.

La historia antigua nos habla muy poco del asentamiento de Kaua. No se han encontrado vestigios prehispánicos, a pesar de que la comunidad se ubica a tan sólo unos 15 km de Chichén Itzá. Antes de la conquista, el asentamiento formaba parte de la provincia de los Cupules, uno de los cacicazgos más belicosos que los españoles encontraron en Yucatán. La conquista de la capital cupul Zací (hoy Valladolid) fue prolongada, y cuando los señores se rindieron a los conquistadores, el territorio se transformó en una encomienda española, como otros lugares de la región. Con la Constitución de 1825, Kaua llegó a formar parte del partido de Valladolid y volvió a ser un municipio libre sólo en 1928. En este año, según la cabecera, contaba con 60 habitantes (*Diario de Yucatán*, 1980).

Hoy en día el pueblo está dividido por la carretera Mérida-Cancún, y en su estructura urbanística de inspiración española se comparte con todos los pueblos de Yucatán: en el centro está el Ayuntamiento, la iglesia Católica (también hay templos Pentecostales y Evangélicos), el centro de salud, el parque y, alrededor, las casas de mampostería y las chozas. La mayoría de la gente cuenta con agua potable y luz eléctrica. Hay también algunas tiendas y molinos a donde las mujeres llevan a moler el maíz, principal ingrediente de la dieta local, basada en el consumo de tortillas, frijoles, huevos, carne de cerdo y pollo y, a veces, pavo o res.

Kaua se ubica en la llamada “zona milpera”, que comprende diferentes municipios en el oriente del Estado de Yucatán. Esta área se considera como una

² Para la ortografía maya véanse *Diccionario Maya Popular* (2003) y Barrera Vázquez, 1980.

microregión económica y sociocultural, debido al sistema agrícola de la milpa, a la tecnología tradicional y al usufructo comunal de los recursos, que tienen como objetivo principal el autoconsumo y la comercialización de los excedentes (Flores Torres, 1997: 32). Este sistema, al igual que las ceremonias y los ritos que acompañan la relación entre el campesino y la tierra, ha resistido los cambios.³ Las zonas de milpa se encuentran a unos siete u ocho kilómetros de distancia. Hoy día, la mayoría de sus habitantes se dedica a las labores del campo, aunque cada vez más jóvenes prefieren trabajar en las tiendas de artesanía o en lugares turísticos como Cancún, regresando al pueblo de vez en cuando. Otros deciden emigrar definitivamente a la ciudad de Mérida o a los Estados Unidos donde —piensan— encontrarán empleos mejor remunerados.

La mayoría de los kauueños sigue hablando la lengua maya yucateca, aunque entre las nuevas generaciones se utiliza más el español. Muchas mujeres, sobre todo las más ancianas, visten con el hipil tradicional y casi todas ellas trabajan se ocupan de las tareas domésticas, como cocinar y atender a la casa, a los niños y a los animales del patio.

Como en todos los poblados yucatecos, podemos decir que actualmente en Kaua coexisten diferentes estilos de vida, desde los más “tradicionales”, de algunos ancianos, hasta los más “urbanizados”, de los jóvenes quienes trabajan fuera del pueblo. Los cambios rápidos afectan también la vida de las mujeres, aunque ellas parece que son las más conservadoras.⁴ Tomemos como referencia el proceso del embarazo, parto y puerperio, para comprender cómo es que esto ocurre.

EL PLURALISMO MÉDICO Y EL PAPEL DE LA PARTERA

Para analizar las trayectorias reproductivas de las mujeres durante el parto, el embarazo y el puerperio necesitamos primero describir la situación de pluralismo médico presente en el municipio y en la cabecera en particular. Entendemos bajo este concepto la existencia simultánea de diferentes modelos de atención a la salud entre la cual el paciente elige su propio itinerario terapéutico. Como sostiene Zolla (1992), los diferentes momentos en este proceso muestran más que una elección “ideológica”, respeto a los distintos paradigmas médicos, la

³ Para una interesante reflexión sobre la supervivencia y la resistencia cultural de los pueblos mayas, véase León, Ruz y Alejos García, 1992.

⁴ Para un reciente análisis cuantitativo de la condición social de las mujeres yucatecas, véase Ramírez Carrillo, 2001.

284 | existencia de una “zona franca” en la cual el tratamiento puede ser alternado. En cuanto a la salud reproductiva, la permanencia de esta frontera flexible es posible durante los nueve meses de embarazo, pero desaparece con la proximidad del parto, cuando la mujer tiene que tomar una decisión sobre el lugar donde dar a luz: la casa o el hospital.

En el caso particular de Kaua, la “oferta plural” de salud contempla diferentes recursos, accesibles a toda la población tanto por enfermedades comunes como por embarazos y partos. Así, encontramos una clínica rural abierta en 1979 por el proyecto IMSS-Solidaridad, y diferentes terapeutas locales. En aquella, trabajan un médico “pasante”, una enfermera maya hablante y las promotoras de salud recién capacitadas. La enfermera ha laborado en el municipio durante 18 años y prácticamente conoce a todos los habitantes de la localidad, de modo que es en ella en quien recae la responsabilidad de asegurar la continuidad de los servicios cuando los médicos cambian.

En la clínica se realizan las consultas y se cuenta con un cuadro de medicamentos para diversas enfermedades. Por lo general, las consultas son por infecciones respiratorias, diarrea, calentura, heridas y golpes. En materia de salud reproductiva, el centro proporciona atención a las embarazadas y las atiende durante todo el proceso hasta la hora del parto, ya que en la clínica no hay sala de expulsión, de manera que las mujeres que eligen la atención alópata para ese momento, se ven obligadas a ir al hospital.

La desnutrición y la anemia son los problemas más comunes que afectan a las mujeres embarazadas. Para garantizar que esto no ocurra, en la clínica las pesan y les hacen análisis de sangre y, muchas veces, desde la primera visita, el médico les receta algunas vitaminas y habla con ellas sobre la alimentación que acostumbran. Además, en el centro de salud se atiende a las madres y sus niños, se organizan jornadas de vacunación y talleres sobre salud infantil y femenina, además de que se opera el programa Oportunidades, que ofrece becas para los niños en edad escolar.⁵

La comunidad no cuenta con un hospital y, de hecho, los dos más próximos están en las ciudades de Valladolid (a 45 minutos en autobús) e Izamal (a hora y media en autobús). Sin embargo, en el pueblo de Xochenpich (a una distancia de media hora de autobús) hay una clínica privada que conocen muy bien las mujeres embarazadas, porque ahí pueden dar a la luz. Ahora bien, entre los

⁵ En el 2003 las mujeres derechohabientes en Kaua eran 403.

terapeutas locales del sistema médico tradicional, hay nueve parteras, cuatro practicantes y diferentes yerbateros.⁶

De estos especialistas, nuestro interés se centró en las parteras. Durante nuestra estancia en el pueblo hablamos con estas especialistas sobre su aprendizaje, sus conocimientos y sus prácticas. Hoy día, ellas continúan aprendiendo sobre todo por herencia, es decir, a través de la transmisión de conocimientos de madre a hija o de suegra a nuera; además, en la actualidad, la mayoría de las parteras siguen cursos de capacitación; sólo una anciana que vive en la aldea de Dzeal nos habló de un sueño revelador a través del cual aprendió el trabajo.

El papel de las parteras y su inclusión en el sistema nacional de salud han sido tema de numerosas investigaciones de antropólogos médicos y científicos sociales.⁷ En general, los estudiosos están de acuerdo con que las parteras no solamente efectúan un trabajo técnico (ayudar a la mujer a dar a la luz), sino que tienen una función muy particular como “especialistas rituales”, es decir, poseen la capacidad de ofrecer a las mujeres los instrumentos intelectuales y el apoyo psicológico para entender un evento tan traumático como es el nacimiento. Las parteras, entonces, no son solamente *birth attendant*, como las define la Organización Mundial de Salud, sino terapeutas técnicas y rituales al mismo tiempo, que acompañan a las mujeres durante todo el periodo del embarazo y el puerperio. Además, parecería que la fuerte medicalización del parto de los últimos años ha aumentado la importancia de la atención pre y postnatal que desde siempre realizan las parteras. Ellas mismas, en sus discursos de hoy en día, fortalecen la importancia de sus conocimientos en estas fases del embarazo, quizás como estrategia para no sucumbir a un parto cada vez más medicalizado. Las parteras reivindican la superioridad técnica de su trabajo en contra del trabajo de los médicos: ofrecen a las mujeres un “trabajo completo”, es decir, acompañan a las mujeres desde los primeros meses de embarazo y su participación concluye sólo hasta pasados los ocho días después del parto (a veces hasta los cuarenta días) y no sólo hasta aquel momento.

A pesar de que muchas mujeres ya prefieren parir en el hospital, el papel de las parteras en las comunidades yucatecas sigue siendo muy importante. Durante nuestra estancia en Yucatán hemos profundizado en estos temas con cuatro de

⁶ Entre los estudios sobre los terapeutas “tradicionales”, véanse Menéndez, 1981; Zolla *et al.*, 1992; Modena, 1990.

⁷ Véanse, entre otros, los trabajos de Paul, 1974; Menéndez, 1981; Cosminsky, 1982; Jordan, 1984, 1989; Favier, 1984; Mellado, Zolla y Castañeda 1989; Güémez Pineda, 1997, y Parra, 1991. Sobre las parteras lenca de Honduras, véase Quattrocchi, 2000, 2001.

286 | estas especialistas, las más conocidas en el pueblo. A continuación presentamos las hipótesis que verificamos con ellas sobre las diferentes opciones de salud reproductiva:

- En general, las mujeres (con sus niños) son quienes más acuden al centro de salud y quienes más se ocupan de la salud de su familia; sin embargo, no dejan de acudir también a los terapeutas “tradicionales”.
- Los diferentes terapeutas (el médico y las parteras) conviven y trabajan en el mismo lugar muchas veces sin conflicto.
- Durante el embarazo, la mujer acude no sólo a la clínica de salud, sino también a las parteras, es decir, hay una atención combinada.
- Parteras y doctores están de acuerdo con que en la actualidad la mayoría de las pacientes paren en el hospital. Sin embargo, hay también muchas mujeres que prefieren hacerlo en sus casas, con la partera.
- Muchas veces el hospital sirve sólo en caso de emergencia, esto es, cuando la partera no puede terminar el trabajo comenzado en la casa de la paciente.
- Las mujeres que deciden dar a la luz en el hospital siguen, de todos modos, visitando a una partera durante el embarazo y el puerperio. Aunque las parteras reciben cada vez menos a los niños, su atención antes y después del parto sigue siendo fundamental.
- La sobada es una de las prácticas más importantes durante el embarazo. En el trabajo de campo no hemos encontrado ninguna mujer que no haya visitado a una partera para ser sobada.

ALGUNAS EXPERIENCIAS DE LAS MUJERES DE KAUA

Sin duda, muchas mujeres hoy en día prefieren dar a la luz en el hospital, sobre todo las jóvenes y las primerizas. En la decisión de estas mujeres no hay que olvidar la influencia de la familia, de la madre, la suegra y especialmente del marido. Él tiene casi siempre la última palabra en muchos asuntos reproductivos, sobre todo en lo que se refiere a la planificación familiar. Sin embargo, no creemos que las mujeres dejen que todas las decisiones sobre su vida reproductiva sean manejadas por los hombres de su familia o por otras personas. Por el contrario, estamos convencidos de que la mayoría de las mujeres de Kaua defiende su espacio de decisión con mucha fuerza y hoy en día tienen la oportunidad de compararse y compartir asuntos con otras mujeres en espacios públicos y fuera de sus casas.⁸

Un caso especial lo constituyen las primerizas, es decir, las recién casadas que aún no han tenido hijos. Puesto que todas las mujeres de Kaua hablan de un gran conocimiento de los jóvenes sobre todo en los asuntos sexuales (debido a la enseñanza escolar, a los medios de comunicación, entre otros), nuestra sorpresa resultó bastante fuerte cuando entrevistamos a algunas jóvenes embarazadas (como media tienen 20 años de edad). Durante estas conversaciones, nuestras informantes parecían muy tímidas, muy vergonzosas y prácticamente carentes de cualquier información respecto al momento del parto. Algunas estaban esperando todavía los consejos de la suegra o de la partera, otras afirmaban que no sabían casi nada de lo que iba a pasar a la hora del parto, ni de otros asuntos, como la planificación. Casi todas dijeron que no sabían casi nada sobre los asuntos sexuales antes del matrimonio. De hecho, muchas de estas entrevistas se realizaron en presencia de la suegra o de la madre (que con mucha frecuencia contestaban en lugar de la joven); entonces, el hecho de no parecer tan informada o más perspicaz que ellas puede haberse tratado tal vez de una forma de pudor, de vergüenza o de costumbre. Sin embargo, parece que estas jóvenes mujeres son quienes están más sometidas a la voluntad de otras personas: en primer lugar del esposo, y en segundo de la suegra;⁸ al preguntar si se iban a aliviar con una partera o al hospital casi todas contestaban: “mi esposo prefiere... mi esposo me lleva...”.

Para comprender el complejo conjunto de los factores que influyen en la decisión de la mujer de dar a luz en el hospital o con la partera hay que entender, entonces, que la resolución casi nunca es de la propia parturienta, sino del esposo o de la familia. De todas maneras, esto no significa que la mujer no tenga voz en el asunto: aquellas que ya tienen hijos, casi siempre deciden por sí mismas.

A fin de analizar esta situación, presentamos primero algunas experiencias de las mujeres de Kaua, porque estamos convencidos de que nada mejor que sus palabras puedan dar cuenta de un hecho tan íntimo de la vida como el hecho de dar a luz. Luego analizaremos los diferentes factores que pueden influir en la decisión de dónde y de qué manera hacerlo.

⁸ No hay que olvidar los numerosos programas comunitarios gubernamentales para ayudar a las familias de escasos recursos (como el programa Progres-a-Oportunidades), que exigen que las mujeres participen en los talleres mensuales organizados por el municipio o por el centro de salud. Estas reuniones, como otras, representan momentos importantes de encuentro y de intercambio entre mujeres.

⁹ La costumbre es que la joven pareja vaya a vivir a casa de los padres del esposo; después de algunos años los jóvenes construyen su propia casa, la mayoría de las veces cerca de aquella.

Doña Hole tiene 24 años y dos hijos, asegura que tendrá más hijos y que se atenderá con la partera. El primero de los niños tiene un año y medio de edad y nació en el hospital de Cancún cuando el esposo trabajaba en esa ciudad; el segundo, de cinco meses de edad, nació en Kaua, con una partera. Le pedimos que evaluara las dos experiencias:

Para mí es mejor con la partera, porque ella te ayuda con el dolor, me dio ampolla por el dolor, ella está allí. Me sobaba, y me decía cuánto tiempo faltaba. Cada mes me sobaba y componía el niño. Cuando llegó la hora mi mamá fue a buscarla pero ya estaba viniendo porque ya sabía la hora. Vino a las cinco de la mañana y me alivié a las 3.15 de la tarde. Ellas te soban y se alivia más rápido uno. En cambio allá en el hospital cuando tenía dolor venían los doctores y me decían: todavía falta, falta, falta, sin checar me. La partera cada rato te checa y te dice la hora en que va a venir el bebé. Ella sabe.

LA EXPERIENCIA DE DOÑA BLANDINA

Doña Blandina tiene 25 años y se casó a los 23. Está esperando su segundo hijo; el primero nació con la partera doña Evangelina y esta vez, también la prefiere a ella. Igual que muchas mujeres de Kaua, doña Blandina asocia el hospital a la emergencia y está segura de que la partera la llevará al hospital, si no puede atender su parto:

Como me dicen que es normal, mejor con ellas. La primera vez también, y si no es normal o si está malo, ellas te llevan con el doctor o a la clínica. Cuando ven que no pueden, ellas te dicen así, te llevan. Mi cuñada con su primer hijo se fue con los doctores pero sufrió más, dijo que no la ayudaron. Sufrió mucho, la llevaron en Tizimín pero sufrió más; en cambio aquí no, te ayuda la misma partera. Allí hacen operación. Pues sí, le dijeron que si era normal, pero como se tardó mucho, un día y medio sufrió, la cortaron. Y otro, no dejan que entre tu esposo.

LA EXPERIENCIA DE DOÑA CANDELARIA

Doña Candelaria tiene cuatro hijos. Todos nacieron en el hospital, el primero con parto vaginal, los demás con cesárea. Durante los embarazos siempre visitó a una

partera para que la sobara. Su experiencia en el hospital es positiva. La atendieron bien y como tiene seguro no le cobraron nada.

Es que tengo seguro de IMSS, mi esposo trabaja en el aeropuerto. Es que mi esposo quiere llevarme con el doctor porque es más seguro, allí hay de todo si pasa algo. Mi segundo hijo lo operaron urgente y rápido me asistieron. Aquí hay el esposo y la suegra. ¿Pero te da pena, no? En cambio allá sólo con el doctor; él rápido hace su trabajo y ya, te cierra enseguida. En cambio las parteras a veces quieren platicar, como fue el parto. Los doctores no, hacen su trabajo y ya, es más rápido. Las parteras cobran mucho, dicen que doña Sofía hasta 600 u 800 pesos.

LA EXPERIENCIA DE DOÑA DULCE

Doña Dulce tiene tres hijos. dos nacieron con la partera doña Sofía y el último en hospital:

La primera fue porque tenía miedo de ir con los doctores. Nunca me fui con los doctores. Más cómodo en mi casa. El segundo, lo mismo. Las parteras vienen a visitarte, visitan la casa, no tiene que moverse uno. La tercera no, como eran siete años que planificaba, el bebé tenía riesgos, así me fui con los doctores en Valladolid. Me atendieron bien. Sólo me dijeron que no tenía que pagar nada, pero después me cobraron: el parto y los medicamentos, 1 200 pesos me costó. Es que ellos detectan con una máquina, ven cuándo es tu hora. No empuja uno, así no se cansa uno. Ellos te dicen cuándo. Me fui a la sala y empujé dos veces y nació la niña. No tuve mucho dolor como en la casa, en la casa te duele más. Uno no sabe cuándo es la hora, y empuja, empuja y se cansa. En el hospital me atendieron bien. Tenía miedo, tenía miedo que no me atiendan bien, pero tuve que ir con la tercera, y me fui.

Las experiencias de las embarazadas entrevistadas son muy diferentes, así como sus trayectorias reproductivas. Hay mujeres que perciben el parto en el hospital sólo como emergencia y hay otras mujeres que lo consideran más seguro y más rápido. Los comentarios de las madres de Kaua son muy contradictorios, ya que cada una tiene su propia experiencia individual. En general, aunque todas dicen que muchas mujeres prefieren parir en el hospital, otras siguen buscando la partera. En 1998, por ejemplo, nacieron en Kaua 33 niños: de éstos, seis fueron atendidos en un hospital o en una clínica privada y 27 en una casa una partera (INEGI, 2000). Casi todos los partos fueron atendidos por parteras

290 | también durante nuestra primera visita en el año 2001: seguimos a 19 mujeres embarazadas (algunas primerizas), y de éstas 12 dieron a la luz en sus casas, seis en el hospital y de una no tenemos datos. El dato estatal confirma la tendencia nacional de parir en los hospitales: en 1998 nacieron en Yucatán 38 484 niños; de estos, 31 810 fueron atendidos por médicos (27 598 en hospitales públicos y 4 220 en clínicas privadas), 6 584 por parteras o enfermeras, 24 por otras personas, y 86 no sabemos (INEGI, 2000).¹⁰

A continuación presentamos una lista de razones de las mujeres de Kaua en relación con el parto en el hospital y el parto en casa. Sin embargo, a veces se mezclan diferentes factores y algunos parecen más importantes en la elección y otros menos. De todos modos, no entendemos esta lista como una oposición hospital/parteras, ya que hemos observado que parece que la atención combinada es la trayectoria más practicada por estas mujeres. Esta lista sirve, entonces, solamente para enfocar algunos argumentos que siempre aparecen en las conversaciones con ellas. Según las mujeres entrevistadas que prefieren el parto en hospital, éste parece mejor sobre todo por:¹¹

- Rapidez: “en el hospital te dan suero, entonces el niño sale más rápido”, “en el hospital tienen las máquinas y te dicen cuándo empujar”.
- Costo: “en el hospital cobran poco o a veces es gratis;¹² en cambio, las parteras cobran caro”.
- Seguridad: “en el hospital el parto es más seguro”; “en el hospital tienen las máquinas para cualquier cosa...”. en el hospital descansa uno, en cambio en la casa tiene que trabajar”.
- Esterilización: “en el hospital te ligan gratis”.¹³

Según las mujeres que prefieren ser atendidas por parteras, el parto en casa es mejor por las siguientes razones:

¹⁰ El dato nacional es el siguiente: en el mismo año dieron a la luz en México 2 668 428 mujeres; de éstas, 2 015 130 fueron atendidos por un doctor, 541 345 por una partera o enfermera, 12 255 por otras personas, 99 698 no lo especificaron (INEGI, 2000). Estas estadísticas ponen en la misma clase de terapeutas a las parteras y las enfermera: eso impide una cuantificación real de los partos atendidos por parteras, aunque nosotros pensamos que prácticamente todos éstos son atendidos por parteras.

¹¹ Utilizamos las palabras de las mismas mujeres.

¹² En el caso de que la pareja tenga seguro.

¹³ Esa última afirmación se refiere a la ligadura de trompas como método anticonceptivo.

- “Las parteras no te cortan”.
- “Las parteras no te pican”.
- “Las parteras te soban”.
- “La partera acomoda el bebé cada mes”.
- “La partera te cuida, te da consejos”.
- “La partera hace un trabajo completo”.
- “La partera no te quita tu ropa, no te desnuda”.
- “Con la partera el parto es en tu casa”.
- “En hospital se queda más enfermo uno, porque no puede bañarse cuando quiere, no puede levantarse, tiene que esperar lo que dice la enfermera”.
- “En el hospital no te dan enseguida el bebé, no lo puede atender rápido la mamá”.
- “Las parteras esperan unos días para cobrar, en cambio el médico no”.
- “Las parteras conocen las horas del parto y te dan ampolla para que se alivie más rápido uno”.¹⁴
- “Con la partera puedes aliviarte en tu hamaca y puede agarrarse uno para empujar, en cambio en la cama no”.
- “En el hospital no dejan entrar a tu esposo”.
- “Las parteras atienden a la mujer y al niño hasta los ocho días”.
- “Los doctores no hablan la maya, a veces no te entienden”.

Lo que nos llama la atención y en lo que queremos profundizar a lo largo del presente trabajo son las primeras afirmaciones de las mujeres de Kaua al respecto de que prefieren una partera; nos referimos a la idea de que las especialistas tradicionales poseen un conjunto de prácticas más completo del que manejan los doctores en los hospitales, y de que, tal parece, entre estos procedimientos el más importante es la sobada. Además, a través de ésta, intentaremos analizar también la percepción de las mujeres respecto al parto medicalizado.

De hecho, las parteras de Kaua siguen a la mujer durante todo el embarazo. Ellas empiezan su relación con la embarazada desde la primera visita, la cual ocurre generalmente cuando la mujer se da cuenta de un retraso excesivo de su menstruación. La elección de una partera depende en buena medida de la fama que ésta ha adquirido a lo largo de los años. En general prefieren a las parteras más ancianas: la experiencia es sinónimo de capacidad y de sabiduría. Si la mujer

¹⁴ Algunas parteras utilizan ampollitas de oxitocina que compran en las farmacias.

292 | es primeriza, es la suegra o la madre quien aconseja una buena partera, mientras que la mujer ya madre decide por su cuenta según las experiencias pasadas. También el asunto económico puede influir en la elección de una partera: hay parteras que cobran más y parteras que cobran mucho menos; en cambio, la lejanía no parece constituir un factor importante: conocimos a muchas mujeres que llegaban de otros pueblos para visitar a su partera en Kaua.¹⁵ La confirmación del embarazo es competencia de la partera; ella entiende si la mujer está embarazada palpando el vientre y buscando la “bolita” que indica el bebé. Sólo después las mujeres visitan el centro de salud. Hoy en día son las parteras mismas las que aconsejan a la embarazada que vaya al centro de salud para que le den vitaminas, la pesen etc.

Como veremos más adelante, la sobada representa una de las prácticas más importantes de la partera en la atención pre y posnatal. Durante las sobadas (que duran como media entre treinta y cincuenta minutos), partera y mujer conversan sobre el parto y el embarazo. La mujer cuenta a su terapeuta los hechos más importantes de su vida reproductiva (número de hijos, abortos, planificación, enfermedades) y la partera empieza a dar consejos e indicaciones para que el embarazo siga bien.

Estas sugerencias se refieren a cuidados en el comportamiento y en la comida, aunque la futura madre no cambia mucho sus costumbres cotidianas. El alto número de partos, la necesidad de trabajar en casa, el cuidado de los otros hijos no dejan a la mujer descansar mucho durante su embarazo, una condición que se considera algo normal y que no impide las tareas diarias. La evaluación positiva del trabajo femenino (“una buena mujer es la que sabe trabajar” las somete a muchos esfuerzos durante los momentos más delicados de su vida reproductiva.¹⁶ En Kaua se cree, por ejemplo, que si la mujer descansa demasiado en su hamaca durante el embarazo, su niño crecerá flojo y en el momento del parto el proceso de expulsión será mucho más tardado. Y es que también durante el parto la mujer tiene que trabajar: puja para dar a luz.

Por otra parte, existe una serie de cuidados, transmitidos sobre todo durante las sobadas, que la mujer tiene que observar para preservar su salud y la del niño. Hoy en día estos conocimientos parecen bastante diferentes (no obstante, muchas ideas siguen siendo compartidas por la mayoría de las mujeres), sobre todo por los cambios introducidos por el sistema médico nacional.

¹⁵ Por lo menos dos parteras de Kaua, doña Anita y su nuera doña Sofía, reciben visitas de la ciudad de Cancún, situada a más de 150 km.

¹⁶ Véanse también los estudios de Daltabuit, 1993; Langer, Tolber, 1996.

Muchos cuidados se refieren a la alimentación de la embarazada. Parece que el cuidado en la alimentación ha sufrido mucho por los cambios y, según las parteras, hoy las mujeres casi no se cuidan. En general la embarazada no debe comer alimentos fríos o frescos,¹⁷ como naranjas agrias, limones, aguacates o papayas, ni tomar agua fría o refrescos; hoy en día muchas jóvenes comen de todo, y las mismas parteras recomiendan comer “todo lo que uno quiere”, lo mismo que les dicen los doctores en los cursos de capacitación o en el centro de salud.

Parece que otros cuidados ofrecen más resistencia, sobre todo porque son menos conocidos, comprendidos o manejados por los capacitadores. Entre éstos destaca el cuidado frente a un eclipse. El temor a estos fenómenos de sol o luna es muy fuerte entre las mujeres de Kaua. Cuando se produce alguno, las embarazadas no deben salir de sus casas. Además, no deben rascarse la piel de su cuerpo o de su cara, porque de lo contrario el bebé nacerá con una mancha en el mismo lugar donde la mujer se ha tocado. Tampoco deben agarrarla otras personas. En la lengua maya se utiliza la expresión *chi'bal luna* o *chi' bal k'iin*:¹⁸ el “mordisco” de la luna o del sol. Si el eclipse es de luna la mancha será negra, si es de sol será roja. Los habitantes de Kaua piensan que la mancha corresponde a la sombra del sol o de la luna que se apoya sobre el cuerpo de la mujer. Así nos comentó doña Sofía, partera:

¿El eclipse? Marcan el cuerpo, marcan donde uno agarra la sombra de la luna y se queda negro en el cuerpo. Donde uno agarra la sombra de la luna y después agarra el cuerpo se mancha de negro uno. Por esto cuando la luna está así, dicen que muerde la luna: *chi' bal luna*, así dicen, que está mordiendo, *chi'ibal luna* la llaman. En este momento uno no tiene que agarrarte porque si no, queda negro. Una señora que vive por allá, así le pasó, creo que agarró la cara de su mamá y se quedó así la señora, con una mancha de color negro en la cara, y con mucho pelo. Nació así. Hay otra que alguien agarró su garganta, pero creo que esta vez había eclipse de sol porque se quedó rojo. Porque de la luna queda negro; del sol, rojo.

Las embarazadas tienen también que cuidarse de las amenazas de aborto. Hay diferente motivos que pueden provocarlo: el más común es cuando la mujer

¹⁷ Como en otras culturas, también entre los mayas hay una dicotomía entre elementos naturales, estados, alimentos, cosas etc. percibidos como “calientes” y “fríos”, cualidad que no está relacionada de manera estrecha con su temperatura “real”. Para las diferentes perspectivas teóricas véanse, entre otros, Foster, 1953, 1987; López Austin, 1996; Cardona, 1985; Signorini, 1989.

¹⁸ Para la ortografía maya utilizamos el *Diccionario Maya Popular* (Academia de la lengua Maya de Yucatán, 2003). Véase también el óptimo *Diccionario Maya-Cordemex* (Barrera Vázquez, 1980).

294 | tiene ganas de comer o tomar algo y no lo consigue. El cuidado consiste en buscar enseguida el objeto de deseo y satisfacer su antojo. Algunas parteras dicen que a veces la mujer calma su antojo tomando un vaso de agua tibia. Sin embargo, hay otras cosas que pueden provocar el aborto: una caída, un susto o espanto, y levantar cosas pesadas. Así nos comentó una partera de Kaua:

Sí, lo llaman *espanto* cuando uno se asusta, y puede abortar. Me pasó con un hijo. Entre el quinto y el sexto, se me murió un niño mientras estaba de tres meses. Me espanté y se me murió. Y luego cuando estaba entre el sexto y el séptimo hijo me pasó que me invitaron a la milpa para comer, para tomar y yo no tenía gana y no fui. Tenía ocho meses de embarazo. Y cuando nació el bebé, nació muerto y con su boquita abierta, porque yo no quise ir. También mi nuera cuando esperaba su bebé quería comer yuca con miel, y no la encontró, no la comió. Y cuando nació su bebé nació con la boquita abierta y hasta ahorita que vive, cuando duerme, siempre está con su boquita abierta.

Además, las parteras conocen diferentes remedios para evitar las amenazas de aborto:¹⁹

Si no encuentra lo que desea comer, la señora debe tomar agua de coco, hoja de toronja, una hoja de ruda, de chile y miel. Y si tiene poca sangre, esta medicina se la da. Así he curado seis personas de las amenazas de aborto. Pero sólo si tiene poca sangre, si ya tiene mucha sangre no puedo (Doña Evangelina).

Mi mamá la cura también con la cáscara de huevo. La lava bien bien, según para ella lo de la india, gallina india, lo lava bien, todo bien lavadito y agarra ella, lo muele, así en este molino así, todo lo muele. Después lava la que está moliendo, cuele todo, forma ella una pastita así, que se llama según ella polio de huevo, *polio he'*, les decimos en maya, con eso se controla el aborto también. Vende así los pedacitos ella, ella lo prepara. No le pone nada de condimento y se lo das a la paciente después de almorzar [*sic*] (Doña Lupe).

Ahorita no tiene tiempo que pasó a mi hermana. Con agua de coco le lavaron la cadena de oro, se lava y con esta agua de coco, y después se le da de tomar un poco de esta agua en la que se lavó. Así se quita el sangrado, se para el sangrado. Y para ocho días no la puede poner al cuello [*sic*] (Doña Juanita).

¹⁹ Sobre el uso de las plantas medicinales en Yucatán, véanse Balam Pereira, 1991, y Appel Kunow, 2003.

La mujer en puerperio también debe seguir algunos cuidados alimenticios y de comportamiento. Su cuerpo está débil y descompuesto por el esfuerzo del parto y necesita arreglarlo mediante una serie de sobadas. Según las parteras, en los ocho días siguientes al alumbramiento, la nueva madre no debe levantarse de su hamaca, ni salir de su casa. Debe protegerse, además, del aire y de los malos vientos, de ahí que la misma partera, su propia madre o la suegra, según el caso, se aseguren de que no haya corrientes de aire en el lado de la casa donde ella está; por eso a veces ponen ropa vieja o papeles entre los palitos o los huecos de la casa. Otra costumbre es que la recién parida no puede poner debajo de la hamaca sus pies, para que el aire no salga a través de éstos y entre en su cuerpo; por la misma razón, tampoco debe estar cerca de otra señora que está barriendo y está levantando y moviendo el aire. Sin embargo, sabemos que hoy en día, no todas las mujeres se quedan en casa y a veces se levantan ya después del tercer día.

La idea de que existen vientos malos que pueden poner enfermas a las personas es muy fuerte entre los mayas yucatecos y está bien documentada en los trabajos etnográficos.²⁰ Hay diferentes clases de vientos que traen diferentes enfermedades, curadas por los *jmeen* o los yerbateros. Entre los numerosos vientos encontramos los vientos de la lluvia (*ik ha o ik'il ha*), que pueden dañar a la parturienta hasta el término de la cuarentena. Cuando el cielo está nublado, las recién paridas no deben salir de sus casas porque estos vientos son muy peligrosos y si la mujer se moja puede enfermarse. Nadie sabe de dónde vienen (dicen que de lejos, de las cuevas o de las grutas), pero traen una peligrosa enfermedad conocida en lengua maya con el nombre de *x'holon al*, y traducida en español con el término de "sobreparto". Todas las mujeres entrevistadas comparten la idea de que los vientos de la lluvia traen esta enfermedad. Incluso la enfermera del centro de salud, doña Wilma, afirma que es cierto, y muchas veces defendió este conocimiento frente al doctor.²¹ Entre los signos y síntomas del sobreparto encontramos el dolor de cabeza, el vómito, la falta de apetito, la diarrea, la fiebre, la caída del pelo, la flojera y, según una partera, también las manchas rojas en el cuerpo, parecidas a las picaduras de insectos.

En general, las parteras no curan el sobreparto y la mujer tiene que buscar un yerbatero y es que, según las mujeres de Kaua, el sobreparto es una enfermedad

²⁰ Véanse, entre otros, Redfileld y Villa Rojas, 1962.

²¹ Dos veces estábamos presentes en el centro de salud mientras el doctor Renato hablaba de esta enfermedad como de septicemia y doña Wilma le explicaba que el sobreparto es otra enfermedad que "no es de los doctores" y que sólo los yerbateros la curan.

296 | muy peligrosa y si la mujer no se cura puede morir. Es convicción común que los doctores no pueden curar el sobreparto, ni lo conocen. “No es de los doctores” es la respuesta más común que las mujeres dan cuando se les pregunta quiénes curan esta enfermedad. Los yerbateros o los *jmeen*, en cambio, la curan utilizando baños calientes y medicinas de hierbas. Los vientos de la lluvia pueden también secar la leche de la madre y producir una diarrea de color verdoso o azulado al niño que la toma.

Hemos tratado sólo algunos de los numerosos cuidados transmitidos por las parteras de Kaua a las mujeres, con el propósito de analizar ese proceso dinámico de elaboración y reelaboración de los conocimientos locales sobre la salud reproductiva, el cuerpo femenino y el embarazo. Además de los consejos, una de las prácticas más importantes efectuadas por las parteras es sobar a la mujer.

LA SOBADA: UNA PRÁCTICA ANTIGUA FRENTE A LOS CAMBIOS

Las sobadas y sus funciones son fundamentales para comprender las trayectorias de salud femenina y las relaciones que las mujeres mantienen con el sistema médico hegemónico.²² *Sobar* es una de las cosas más importantes que la partera tiene que hacer durante el embarazo. Con este término no entendemos un masaje cualquiera, sino una manipulación particular del cuerpo que requiere de un largo aprendizaje y un conocimiento profundo de la utilización de las manos para poder efectuarse.

Sobar es también la práctica más difícil que una joven partera tiene que aprender. Si bien muchas parteras, mujeres, hombres, suegras y madres saben dar masajes a los miembros de su familia o a sus vecinos cuando no se sienten bien,²³ sin duda solamente algunas personas pueden sobar, es decir, dar una masaje particular que componga algo que ya “no está en su lugar”.

Para comprender la importancia de esta técnica terapéutica, es necesario primero comprender la imagen del cuerpo que poseen los mayas yucatecos. Hemos analizado diferentes estudios etnológicos y etnohistóricos (a pesar de que no hemos encontrado muchas investigaciones sobre la ideología del cuerpo), empezando por los trabajos de Villa Rojas (1980, 1981) y Villa Rojas y Redfield (1962), y llegando hasta las investigaciones más recientes (Güémez Pineda, 2000).

²² Sobre este tema, véase también Quattrocchi, 2007.

²³ Sobre la importancia de la automedicación, véase Menéndez, 1990.

Para los mayas yucatecos el cuerpo se presenta como un sistema relacionado en el cual cada órgano interno tiene su propio lugar. Este orden es fundamental para la buena salud de la persona. Por otro lado, esos componentes son percibidos por la población como móviles y son susceptibles, por diferentes motivos (por ejemplo un esfuerzo o por una caída), de salirse de su lugar y requerir que vuelvan a colocarse en la posición correcta. Como dijo una partera de Kaua: “todo lo que está dentro del cuerpo se mueve, todo se mueve por dentro”. Por eso, la necesidad de arreglar los órganos descompuestos es fundamental. Y entonces surge la pregunta: ¿Qué significa “posición correcta”? ¿Cuál es el principio para estabilizar este orden interno?

Según Villa Rojas, los mayas contemporáneos todavía conservan un buen número de ideas que definen la estructura de su organismo como una réplica de la estructura cósmica (así como aparece en los códigos y fuentes coloniales), es decir, un espacio dividido en cuatro sectores correspondientes a los puntos cardinales, más un punto central rector de todo el sistema:

Los antiguos mayas concebían el plano terrestre como un inmenso cuadrado, distribuido en cuatro grandes sectores que se extendían en torno a un punto central que constituía el sector clave de su universo: el ideograma de esta concepción está contenido en las páginas 75-76 del Códice Tro-Cortesiano. Cada cuadrante contiene el glifo del punto cardinal al que corresponde: el Sur a la izquierda, el Norte a la derecha, el Oeste arriba, el Este abajo. También aparecen en cada sector los dioses que le corresponden, así como los árboles y las aves que lo simbolizan. En la parte central, que es la más importante, aparece la ceiba sagrada o el árbol de la vida, y a su sombra la pareja primigenia creadora de todo lo que existe. Cada uno de estos cinco sectores tenía un color diferente: rojo el de Oriente, blanco el del Norte, negro el de Occidente, amarillo el del Sur y verde el del Centro. (Villa Rojas, 1989)²⁴

En la réplica del cosmos en la estructura del cuerpo humano se considera que todos los órganos internos mantienen un orden preciso con relación al ombligo, el punto central donde se ubica un órgano especial llamado *ti'pté* (Villa Rojas 1980, 1981). Con referencia a esta idea, según el investigador, se reconocen cuatro sectores o rumbos en el abdomen: la zona del hipogastrio, a la que llaman *chun u nak*²⁵ (tronco o base del estómago), la parte superior o epigastrio llamada *u uich*

²⁴ Sobre la cosmología maya véase también De La Garza, 1998.

²⁵ La grafía es de Villa Rojas.

298 | *puckzical* (frente al corazón), y el *hay nak* (los lados). El *ti'pté* —continúa Villa Rojas— sirve de punto de referencia de todo el sistema, y su función básica es normalizar la actividad de las diferentes partes del organismo.²⁶

Sin embargo, como afirma Güémez Pineda, “los conocimientos en torno al cuerpo (...) ya no son los mismos de hoy, y la ubicación y la delimitación de las partes del cuerpo humano entre los mayas yucatecos ha sufrido algunas variaciones a través del tiempo, entre las que debe subrayarse la influencia occidental” (Güémez Pineda, 2000: 314). También parece importante reflexionar profundamente sobre la influencia de las ideas y de las representaciones del cuerpo que llegaron al Nuevo Mundo durante el periodo colonial, especialmente porque muchos estudios llevados a cabo en el área mediterránea (por ejemplo en Italia, España, Portugal, Francia),²⁷ muestran ideas similares sobre la movilidad de los órganos internos del cuerpo, así como sobre el cuerpo femenino en sí. Quizás, entonces, estas ideas tengan un origen geográfico común o quizás nazcan de una preocupación universal por colocar frente a frente el desorden individual y/o social.

No tenemos la posibilidad en este trabajo de profundizar sobre los diferentes puntos de vista, ni pretendemos apoyar unos u otros, pero sí queremos esbozar la complejidad de la cuestión y la posibilidad de la existencia de diferentes perspectivas. Lo que nos llama la atención en este momento es que, sea cual fuere del origen de esta idea de movilidad, la necesidad de componer los órganos parece ser de gran importancia en las ideas sobre el cuerpo de muchas culturas, entre ellas la de los mayas yucatecos contemporáneos.

Componer los órganos resultaría fundamental para la salud de las personas y, como veremos ahora, para componerlos se necesita sobarlas. Precisamente son las mujeres quienes más se someten a las sobadas a lo largo de su vida, porque esta práctica tiene un papel muy importante en la salud reproductiva y en el conocimiento que ellas tienen de su cuerpo, sobre todo durante el embarazo, el parto y el puerperio. Si pensamos en cuántas veces se someten las mujeres a las sobadas durante su vida reproductiva, nos daremos cuenta de la importancia de este momento, ya que no sólo se realiza como recurso terapéutico, sino también como espacio de interacción e intercambio entre mujeres.²⁸ Durante las sobadas las

²⁶ La correspondencia centro-ombbligo está presente también en la cosmovisión de otros grupos maya, como entre los tzotziles de Gossen (1979), que piensan ocupar el centro u ombbligo del mundo. Véase también el trabajo de Schele, Freidel, Parker, 2001.

²⁷ Véanse, entre otros, Pitirè, 1986; Lis Quibén, 1980; Charuty, 1994; Pizza, 1998.

²⁸ Sobre la sobada como espacio de interacción femenina, véanse Jordan, 1984, y Good, 1995.

mujeres (parteras y no) pueden comparar, ampliar y reelaborar los conocimientos con respecto a su cuerpo; conocer nuevas prácticas (por ejemplo sobre planificación familiar), aprender a protegerse de los peligros y de las enfermedades que pueden afectarla a ella misma o al bebé, entre otros, es decir, durante esta práctica manejan un tiempo y un espacio propio en donde los hombres no pueden entrar.

DIFERENTES CLASES DE SOBADAS

Hay muchas clases de sobadas, según el órgano interno que hay que componer, así como remedios (oraciones, medicinas y medicamentos) para curar una enfermedad o un malestar. Las diferentes clases de sobadas que hemos encontrado en el municipio de Kaua son las siguientes:²⁹

- Sobada para componer el *ti'pté*.
- Sobada para componer el bebé durante el embarazo.
- Sobadas durante el puerperio.
- Sobada para curar el pasmo.
- Sobada para componer el útero (fallo de matriz).
- Sobada después de un aborto espontáneo.
- Sobada para componer otros órganos (barriga, intestino, tendones).
- Sobada para curar el empacho al niño.

Sobar es, entonces, una práctica terapéutica muy utilizada que a veces se une a los medicamentos que ofrece el sistema nacional de salud cuando éstos se han demostrado ineficaces. De entre las diferentes clases de sobadas, hemos decidido centrarnos en este trabajo en las que reciben las mujeres durante el embarazo porque nos introducen en la compleja relación entre el saber médico y el saber local en materia de salud reproductiva. No hablaremos en este ensayo de las sobadas realizadas a los hombres o a los niños (sobada para el *ti'pté* o para otros órganos).

Sobada para componer al niño

Según las parteras de Kaua, cuando la mujer embarazada trabaja mucho, se cae o hace muchos esfuerzos físicos, el bebé se descompone, es decir, se mueve en

²⁹ A pesar de la importancia de la sobada en la terapéutica maya, hay pocos estudios que han profundizado sobre el tema. Entre éstos, véase Cooper, 1993, sobre el trabajo de un sobador de Cenotillo, Yucatán.

300 | el vientre de la madre y se pone con su cabecita “arriba” o “de lado”, es decir, pierde la posición correcta para nacer. Al segundo o tercer meses de embarazo las parteras empiezan a sobar a la embarazada para averiguar la posición del bebé, ya que aunque es normal que se mueva durante el embarazo, parece que esta fuerte movilidad está relacionada no solamente con la observación del cuerpo y con las informaciones sobre fisiología del parto recibida por las parteras durante los cursos de capacitación, sino con la idea general (válida, como hemos visto, para todos los órganos internos) de la continua movilidad de los órganos y de las partes del cuerpo.

Para recibir la sobada, la mujer se acuesta en el suelo y la partera se pone de lado en un banquillo. Como agente lubricante, la partera utiliza aceite para bebé que compra en las farmacias y empieza detectando la posición del producto y de la cabecita. La sobada dura entre 40 y 50 minutos. Por lo general, la sesión incluye también un masaje en las piernas, espalda, brazos y cabeza. Las mujeres entrevistadas afirman que se sienten muy bien y muy relajadas después de una sobada.

Esta práctica es fundamental para todas las mujeres, tanto para las que quieren dar a la luz con la partera como para las que quieren aliviarse en el hospital.

Sobadas después del parto

El trabajo de la partera continúa durante los cuarenta días siguientes al nacimiento del bebé. Según ellas, en este período el cuerpo de la mujer está “tierno”, “caliente”, “abierto” y “descompuesto”; entonces necesitan varias prácticas para que de nuevo sea “normal”. Sobre todo en los primeros ocho días, la mujer tiene que cuidarse, lo cual se traduce en recibir sobadas, evitar algunos alimentos “fríos” o pesados, evitar los “vientos de la lluvia” que traen el *x' holon al*, evitar levantar peso, etc. Lo más importante después del parto es sobar el cuerpo de la mujer para componer sus órganos, sobre todo subir la matriz que ha bajado por el esfuerzo de parir. Hay diferentes clases de sobadas después del parto:

- Sobada al día siguiente del parto: es suave para empezar a componer los órganos y relajar a la mujer. Es suave porque el útero todavía está inflamado. Se soban también los senos para que salga la leche.
- Sobada a los tres días después del parto: la partera empieza a componer el útero: pone a la mujer en el suelo y talla su barriga hasta encontrar el útero, que ha bajado durante el parto. Esta sobada dura 30 minutos; la partera

masajea también las piernas, la cadera y los brazos de la mujer para relajar todo su cuerpo.

- Sobada a los ocho días: es muy importante que se llama en lengua maya *k'aax yoot'*, donde *k'aax* significa "amarrar" y *yoot'* "sobada". La partera utiliza un trapo o su chal para amarrar el cuerpo de la mujer que está sentada en la hamaca o en un banquillo. La partera empieza desde la cabeza de la mujer, envuelve el chal y aprieta fuerte durante algunos minutos. Después sigue en la espalda, los pechos, la cadera, las piernas y en los pies. Todo el cuerpo tiene que ser amarrado, apretado y cerrado. Las parteras dicen que necesitan hacerlo muy fuerte, y entonces a veces las ayudan el esposo o la suegra de la paciente.
- Sobada a los cuarenta días: se llama *nojoch yoot'*, o "gran sobada", y es la última. Sirve para componer definitivamente el cuerpo de la mujer y es más vigorosa de las otras. También, marca el término de la cuarentena, es decir, para entonces la mujer ya está fuera de peligro y puede empezar otra vez en su vida normal. La última sobada parece menos importante que las otras, y no todas las mujeres deciden recibirla.

Sobada para curar el pasmo

Según las mujeres de Kaua, el pasmo es la frialdad en la sangre (*síis u k'i'ike*[1]): la sangre de la mujer empasmada está fría y ella no puede quedarse embarazada, aunque tenga su menstruación. El pasmo es una enfermedad peligrosa que causa también dolor de cabeza y dolor debajo del vientre y se cura con medicinas calientes y sobadas. Las mujeres de Kaua piensan que si la mujer está emposmada es porque no se cuidó durante su menstruación. Cuidarse en ese contexto significa seguir algunas prohibiciones alimenticias, y atender a sus propiedades de calor (*chooc*) y frío (*síis*). Según las mujeres de Kaua (sobre todo las más ancianas), durante su regla, la mujer no debe tomar cosas consideradas frías o heladas (a pesar, insistimos, de que esto no tenga relación directa con su temperatura real) como limones, naranjas o refrescos; el baño debe hacerse con agua tibia y por ningún motivo debe lavar la ropa con agua fría. Esto significa que su sangre caliente no tiene que entrar en contacto con nada frío que perjudique el equilibrio térmico de su cuerpo. Hoy en día algunas parteras empiezan a dudar de estos peligros, ya que observan que las muchachas jóvenes toman de todo sin caer enfermas.

Para diagnosticar la enfermedad, la partera tiene que analizar la sangre menstrual de la mujer (a veces en un trapo y a veces sobre un cristal). Si la sangre es

302 | negra y tiene manchas, la mujer tiene pasmo; en cambio, el color rojo vivo indica salud y fortaleza. Para curar el pasmo las parteras que conocen las hierbas preparan una medicina caliente que la mujer toma al terminar su sangrado. Cada partera tiene su receta: en Kaua, doña Anita utiliza 19 plantas y sus pacientes tienen que tomar la medicina tres veces al día, durante 15 días; a la siguiente regla se analiza la sangre otra vez. Doña Soco, otra partera, utiliza cinco hierbas. Ambas soban a la mujer.

En general, se piensa que los doctores no saben curar el pasmo, lo que significa otra superioridad técnica de la partera en la comunidad. Por otro lado, las parteras hablan de otra clase de enfermedad (anemia) o de la naturaleza, que impiden que la mujer se quede embarazada. Éstas sí necesitan los conocimientos de los médicos.

Sobada para componer la matriz

Las mujeres no pueden tener hijos cuando tienen el “fallo de matriz” o útero descompuesto, lo cual significa que este órgano no está colocado en buena posición para recibir el semen del hombre. En efecto, la matriz, como otros órganos internos, puede descomponerse y quedarse fuera de su lugar. Según las parteras, los doctores desconocen este “fallo de matriz” y, por tanto, la mujer no necesita ir a la clínica para curarse; en cambio, las mejores parteras pueden curarlo con una sobada particular y, a veces, con una medicina caliente. Para componer la matriz la mujer se pone en el suelo como para otras sobadas, pero la partera coloca debajo de su cadera un trapo para que la matriz pueda subir. Si la matriz está baja, la partera soba a la mujer desde abajo para arriba. La matriz puede estar también girada, o de lado, o hacia arriba.

Sobada después de un aborto

Entre los temores de las mujeres embarazadas están las amenazas de aborto, causadas por varios motivos, entre estos la falta de satisfacción de un antojo, como señalamos anteriormente. En este caso, la mujer que tiene ganas de comer o de tomar algo tiene que conseguir el objeto de su deseo porque, de lo contrario, podría tener amenaza de aborto o incluso llegar a perder al bebé. La familia o el esposo también tienen que preocuparse de detalles como el hecho de que si una embarazada visita una casa donde hay personas que están comiendo, ellos tienen que invitarla a la mesa, porque se cree que hasta el olor de la comida puede dejar

a la mujer insatisfecha y provocarle amenazas de aborto.³⁰ La sobada después de un aborto se recibe a los ocho días y lo más importante es que la partera suba y reubique bien la matriz que según las parteras se ha caído o bajado durante el aborto mismo.

En general, entonces, a través de la práctica de la sobada podemos hablar de la percepción por parte de las mujeres de una “manipulación del cuerpo” diferente efectuada en los hospitales o en las casas de las parteras. Esa idea influye en cómo las mujeres embarazadas perciben los diferentes recursos de salud reproductiva, en lo que piensan sobre su salud reproductiva y en lo que eligen para su cuerpo:

- Las mujeres que quieren dar a la luz con una partera piensan que si recurren cada mes a la partera para componer el niño, en el momento del parto el bebé estará en la mejor de las posiciones; el parto será normal y no necesitarán ir al hospital. Por tanto, evitarán la cesárea que, según ellas, la mayoría de los médicos practica;
- Las mujeres que quieren aliviarse en el hospital piensan que componer el niño cada mes es fundamental para tener un parto “normal” (vaginal) y con menor dolor. También para ellas las sobadas previenen la cesárea;
- En ambos casos (parto en el hospital y parto en casa) la sobada mensual ayuda a la mujer: el niño saldrá más rápido y con menos dolores;
- La sobada mensual evita que la placenta se pegue al cuerpo de la mujer y no salga a la hora del parto;
- La sobada mensual evita que la placenta salga con retraso;
- La sobada mensual previene las amenazas de aborto.

En las entrevistas realizadas, parece que las sobadas prácticamente se oponen a las prácticas desarrolladas en los hospitales (cesárea, episiotomía, entre otras). La afirmación más común entre las mujeres y las parteras que hablan de la importancia de la sobada es la siguiente: “la sobada evita la cesárea”. Esto significa que las embarazadas piensan que si se cuidan durante este tiempo visitando cada mes una especialista tradicional para que la soben, la posibilidad de un parto sin intervención quirúrgica será mayor. Además, según muchas parteras que a través de esta afirmación defienden su papel y sus conocimientos en la comunidad, el parto natural está asegurado.

³⁰ También hay remedios caseros para evitar las amenazas de aborto: por ejemplo, lavar el brazo del metate y darle agua a la mujer para que la tome.

Como hemos visto, la sobada durante el embarazo es una medida preventiva para los numerosos peligros que pueden afectar a la mujer o al niño: las sobadas componen al bebé, evitan el aborto y también que se pegue la placenta a la matriz a la hora del parto y evitan la cesárea. Esta última afirmación —“las sobadas evitan la cesárea” — es la más importante. ¿Cuál es la razón que dan las parteras de Kaua para asegurar que la sobada evita la cesárea? ¿Por qué esta afirmación está tan difundida entre las mujeres de la comunidad?

En las conversaciones entre las parteras y las mujeres de Kaua³¹ las palabras “picar” y “cortar” aparecen constantemente. “Picar” significa, en términos bio-médicos, realizar la episiotomía, y “cortar” se refiere a la efectuar la incisión de la cesárea. Las dos prácticas se refieren a un contexto medicalizado del parto. Sobre todo la “cortada” constituye uno de los temores más grandes de las mujeres que viven en Kaua respecto al parto en los hospitales. Por otro lado, la relación de estas prácticas con el sistema médico institucional permite una de las mayores reivindicaciones de las parteras respecto a la salvaguardia y a la superioridad técnica de su trabajo, durante el cual ellas “no cortan ni pican”. Éstas son prácticas que los médicos no conocen ni aprueban; por eso las parteras que las manejan demuestran su superioridad técnica frente a las técnicas y herramientas de los médicos, a la vez que fortalecen y legitiman su papel frente a sus pacientes.

Según el pensamiento de la mayoría de las mujeres de Kaua, dar a la luz en el hospital significa casi seguramente someterse a una operación. El alto porcentaje de cesáreas en los hospitales yucatecos y nacionales se demuestra, de hecho, gracias a las estadísticas oficiales.³²

El temor es, entonces, real, y la práctica de cortar o no cortar a una mujer constituye hoy en día, el terreno ambiguo donde se enfrentan los diferentes conocimientos médicos sobre salud reproductiva.

Rara vez hemos encontrado para otras prácticas una oposición tan fuerte. Muchas veces hay una coexistencia entre las diferentes opciones: por ejemplo, durante el embarazo las mujeres se mueven en diversos ámbitos (la partera soba a la mujer, pero ésta también visita el centro de salud) y las mismas parteras

³¹ Léase también el trabajo de Marcia Good (1994, 1995) sobre las parteras de Mérida.

³² Por ejemplo, dos de los hospitales públicos de Mérida muestran un porcentaje de parto por cesárea muy elevado: en el O’Horan al 38.8% de las mujeres atendidas en 1991 se les realizó una cesárea, y en 1992 este tipo de casos alcanzó el 43.1%. En el hospital de IMSS, en 1992, el 32.5% de los partos fueron por intervención quirúrgica y, al año siguiente, el porcentaje se elevó al 39.9% (Good, 1995).

evitan causar conflictos frente al saber de los doctores: son ellas mismas las que les aconsejan a las mujeres una visita al médico alópata. En el caso de la sobada, la oposición entre conocimientos locales y conocimientos médicos parece más dicotómica, al igual que a la hora del parto.

Este momento representa el acto final de una trayectoria de nueve meses durante los cuales la mujer no tiene que decidir entre una u otra de las opciones ofrecidas. No obstante, cuando se acerca el momento del parto, la coexistencia entre diferentes conocimientos (médicos-parteras) y la negociación entre ellos parece imposible. Ahora la necesidad de una elección entre las diferentes opciones vuelve radicales las diferentes posiciones y provoca, en ambos lados, un fortalecimiento de las diferentes convicciones y una defensa de los propios conocimientos. En palabras de las parteras, la hora del parto se convierte en la necesidad de una elección que la mujer (el esposo, la familia) tiene que hacer: debe optar entre la “cortada” y un parto “normal”, que sólo es posible con la ayuda de la partera.

Les preguntamos muchas veces a las parteras de Kaua si sabían algo de los partos naturales en los hospitales. Contestaron siempre que son realmente pocos los casos que conocen y que los doctores, aunque la mujer pueda parir normalmente, siempre tienen que picar. En sus palabras casi aparecía una complacencia al decir que los médicos alópatas “siempre tienen ganas de cortar”, aunque no fuera necesario. Así, por ejemplo, nos comentó doña Lupe, hija de la partera doña Soco, y aprendiz:

Con las parteras el parto es normal, hay sólo partos normales; en cambio, en el hospital te cortan y duele. Las parteras no hacen nada, no cortan, y uno sabe que se alivia bien. En el hospital también si se alivian normales tienes que cortar. El doctor corta también si la señora está bien, para que salga más rápido el bebé. ¡Aunque sea parto normal les da gana la picadura! No, no es sin nada, tienen que llevar su picadura. Aquí muchas, muchas prefieren las parteras. A eso le tienen miedo, sí. En cambio con nosotras no. Nosotras componemos el bebé, las visitamos todos los meses y si el bebé está descompuesto los componemos, una vez y otra vez. Tienen miedo que la corten. O a veces muere el niño y no lo muestran los doctores, no lo muestran, no sabes si lo dieron a otros. Así es.

En fin, parece que “cortar” o “no cortar” es prácticamente la frontera, real y simbólica, en la que los diferentes conocimientos acaban de comunicar y empiezan a enfrentarse. La “cortada”, según palabras de las mujeres de Kaua, es el punto de ruptura de la posible comunicación, o sea, el momento en el cual las

306 | reivindicaciones de ambos lados se vuelven más conflictivas y donde la apuesta es la supervivencia ideológica de las diferentes visiones del mundo.

PRISA, MIEDO Y DINERO. LAS IDEAS DE LAS PARTERAS SOBRE LA CESÁREA

Las parteras afirman que los doctores justifican las cesáreas con el hecho de que la mujer “es estrecha”, es decir, los huesos de su cadera no tienen la capacidad suficiente para abrirse y permitir el paso del niño durante el parto. En cambio, ellas dicen que muy raras veces en su vida han visto mujeres tan estrechas como para no permitir un parto natural, sobre todo si se trata de mujeres que ya han tenido hijos. Así comentó el asunto doña Anita, una de la más ancianas parteras de Kaua:

Estrecha es cuando el cuerpo es normal, pero el útero es pequeño, el huevecito también. Los doctores dicen que todas están así... En todos mis años tal vez me ha tocado una estrecha. ¡¿Será que en esta época Dios mande todas estrechas?! ¡No lo creo!

Según las parteras, las motivaciones verdaderas del alto número de cesáreas en los hospitales yucatecos son otras. Primero, los médicos no tienen paciencia para esperar la “hora del parto”, o sea, el tiempo natural de salida del bebé.

Conocer y reconocer los tiempos del parto es uno de los recursos más importantes que las parteras creen que poseen, incluso mucho tiempo antes de la llegada de los doctores. Todas las especialistas entrevistadas, hablando de su aprendizaje, hacen hincapié en la importancia de aprender a reconocer, por medio de la palpación de su mano y la medida de sus dedos, el desarrollo del bebé durante el embarazo. En los días del parto, medir la dilatación del útero para prevenir la “hora del parto” es fundamental. A veces llegan a la casa de la parturienta mucho tiempo antes la hora de salida del bebé, o sea, cuando la familia, ante los primeros dolores de parto, las buscan. Ellas, después de haber controlado la dilatación de la mujer con sus dedos expertos, deciden quedarse o regresar a su casa para esperar el tiempo preciso.

La hora del parto es mucho más que un momento determinado; es un espacio temporal, dilatado y diferente en cada caso, en el cual muchas cosas suceden: se prepara el equipo para recibir al bebé, se habla a la parturienta explicándole lo que tiene que hacer para que todo salga bien, etc. Es un momento muy importante durante el cual la especialista ofrece su sostén intelectual y moral. Sin duda, todas ellas deben tener plena conciencia de su función emotiva y

psicológica al ayudar a la mujer, y afirman que ningún doctor, en ningún hospital, haría lo mismo que ellas. Es también un momento de solidaridad y complicidad entre las mujeres involucradas y al mismo tiempo un momento relacionado a la naturaleza de las cosas: “hay que esperar a que llegue la hora...” son palabras que se susurran con resignación y respetando los ritmos de la naturaleza.

A causa de este complejo significado de esperar la hora del parto (que no significa sólo esperar la dilatación orgánica), la falta de paciencia que se achaca a los médicos resulta muy negativa, según las parteras. De hecho, es la razón más importante en la que se basan para explicarles a ellas mismas y a sus pacientes el alto número de cesáreas en los hospitales yucatecos:

Aquí pura cesárea, pura cesárea. Es que para ellos es más rápido. No esperan. No quieren esperar la hora del parto... si es primeriza hasta 10, 12 horas uno tiene que esperar... en cambio con la cesárea es más rápido (Doña Anita, partera).

Allá cortan, no tienen paciencia. Hay pacientes que retrasan mucho, le dicen que no hay problemas y rápido le ponen un cuchillo en la barriga, no tienen paciencia. Por esto lo hacen. Por esto cortan (Doña Orfa, partera).

Los doctores pura cesárea, es más rápido la cesárea. Tienen miedo. A veces hay bebé que tiene las manos en su cabecita, pero si uno sabe, lo puede agarrar por la cabecita, la señora da afuera [sic] y se alivia rápido. Pero ellos no lo saben, no entienden cómo pueden salvar una señora. Después de tres minutos, si ven que no se alivian ya tienen miedo y hacen cesárea. Una vez tuve que discutir con un doctor. Él decía que no era parto normal, que tenía que cortar, yo decía que soy partera y sé cuál es mi trabajo. ¡Esto es un parto normal! Eran las siete... sí se va a aliviar normal la señora... tiene que esperar hasta las ocho porque es un parto normal. Y a las ocho normal dio a la luz la señora. El doctor decía que no, que era cesárea, pues no... Era un parto normal... y así se salvó la señora de la cesárea (Doña Juanita, partera).

Según las parteras, otro motivo que explica el alto número de cesáreas es la falta de experiencia de los jóvenes médicos, que no saben manejar los tiempos del parto y no soportan el dolor de la parturienta. De hecho, en los pueblos los doctores son estudiantes que están cumpliendo con su trabajo social anual, y también en los hospitales son muchos los practicantes que atienden a los pacientes:

Yo pienso que muchos doctores jóvenes son estudiantes que tienen miedo que la mujer se rompa, se abra demasiado y entonces cortan rápido. Pues, pero es normal

que la mujer se dilate para que nazca el bebé desde allí, es normal (Doña Lupe, aprendiz).

No quieren esperar, o como que son doctores de *paseos* [sic], porque aquí puros doctores de *paseo* hay, no quieren esperar o se asustan y prefieren cortar. En cambio mi mamá no. Aquí no tenemos mucha confianza con los doctores como son de *paseo*. En el hospital vienen, te dejan allí, a veces viene la enfermera a veces el doctor, pero no se queda, no atiende completo la mujer. No tienen en cuenta la paciente. No hacen un parto completo, vienen, se van y sólo cuando llega la hora regresan y rápido te cortan. En cambio con mi mamá es un parto completo. Allá no... te cortan, a veces pienso porque como hay muchos hijos, hay muchos trabajo y no tienen tiempo. Yo trabajé en un Seguro Social donde llegaba trabajo, casi 20 partos al día y imagínese en el hospital donde van todos lo que no tienen seguro, los más pobres podemos decir (Hijo de la partera doña Anita).

Otra razón, según las parteras, para explicar el alto número de cesáreas se relaciona con el aspecto económico: el parto cesáreo cuesta más que el parto normal, por esto los doctores prefieren ganar más en menor tiempo.³³ La retribución por el trabajo de los médicos es uno de los argumentos preferidos de las parteras de Kaua, sobre todo por parte de las que colaboran mayormente con el centro de salud y conocen el trabajo hospitalario. Las parteras siempre subrayan que aun siendo difícil su trabajo y ganando poco por hacerlo,³⁴ ellas ofrecen una atención completa durante el embarazo, el parto y el puerperio y no una atención momentánea (sólo durante el parto) como la de los doctores:

Nosotras somos parteras coordinadas con los doctores, pero sólo sabemos lo que sabemos, sólo somos parteras y no llega ninguna ayuda ni de los doctores ni del gobernador. Sólo nos dan cursos, pero después nosotras parteras empíricas³⁵ somos aquellas que visitamos la paciente y que hacemos el trabajo... y después van con los doctores que le atienden gratis... ¡pero los doctores tienen su sueldo! Nosotras al contrario no, no dan nada. (Doña Sofía)

³³ Según las parteras, el parto vaginal puede costar 1 500 pesos (sin seguro) y una cesárea hasta 2 500 o 3 000 pesos. Si la mujer o su esposo tienen seguro, el parto es gratis o casi gratis.

³⁴ Doña Sofía cobra 70 pesos por la sobada y 700 u 800 pesos por un parto; para ella no hay diferencia de costo si recibe un niño o una niña. Doña Anita cobra de 700 a 800 por un parto, 60 o 70 por una sobada; doña Evangelina cobra de 200 a 300 pesos por un parto (y cobra más si recibe a un niño) y 20 pesos por una sobada; doña Soco cobra 600, 700 pesos por un parto y 50 pesos por una sobada; doña Juanita cobra 20 pesos por una sobada y 200 por recibir al bebé.

³⁵ "Empírico" es un término utilizado en los cursos de capacitación.

Nosotras queremos trabajar, atender la gente del pueblo pero nadie hace nada para nosotras. El Presidente de la República no hace nada, ninguno hace nada. Somos pobres y hacemos la mayoría del trabajo que deben de hacer los doctores, lo hacemos nosotras. Como el hecho de la planificación familiar. Es un trabajo. Un día vino un supervisor de Mérida, hizo una reunión y dijo que tenemos que explicar la planificación al pueblo y que nos agradecerían por esto. ¿Pero quién ha visto nada? No nos dieron nada. Y esto es un trabajo que uno hace. Nosotras trabajamos mucho y hay un chiste: ellos sacan la carne y a nosotras [nos] quedan los huesos (Doña Sofía).

Pero las parteras, sobre todo las capacitadas, también reconocen los límites de su trabajo. Cuando el bebé no está en buena posición (“está sentado” o “atravesado”), las parteras no vacilan en llevar a su paciente al doctor. Un bebé o una paciente que muere son una experiencia humana y profesional muy desagradable para una partera, porque puede acarrearle una mala fama infinita. Por otro lado, también la necesidad de recurrir al doctor puede ser motivo de habladurías y de morbosa curiosidad sobre el hecho de por qué la partera no pudo atender a la mujer. En caso de emergencia, la partera evalúa no solamente el riesgo para la madre y el bebé, sino también su riesgo, o sea, el riesgo de perder credibilidad frente a la comunidad. A veces llevar a la paciente al doctor significa una pérdida de prestigio, pero otras veces puede significar lo contrario, o sea, la partera que se lleva bien con los doctores conquista la confianza de la gente que más recurre al sistema nacional de salud. La relación de las parteras con los doctores se presenta, entonces, como algo complejo, dinámico y diferente para cada partera y cada situación.

En este momento interesa resaltar que la cesárea no siempre es rechazada por las mujeres de Kaua, pero sí lo es cuando no se reconoce su necesidad, o sea, cuando la partera piensa que la paciente puede dar a luz de manera normal.

En este sentido, el parto en el hospital está ligado a la idea de emergencia: muchas mujeres van al hospital junto a su partera porque han tenido problemas durante su atención. De hecho, “la utilización del hospital solamente en caso de emergencia” es el mensaje que transmiten las parteras a sus pacientes, y así muchas mujeres de Kaua se relacionan con este lugar:

Otra vez me llamaron por una señora en Motoh, me fui para allá, me llevaron y si se alivió, dos niños tuve, gemelos. Se alivió el primer bebé y lo lavé, le puse su ropita, y bien se alivió y pues no me di cuenta que tenía que sobar la señora para ver dónde estaba su cabecita del otro niño. No pensé. Y estaba atravesado el niño, y entonces no pude. La llevamos con el doctor y se alivió muy rápido con el doctor, la cortó y salió bien el niño. Sí, porque ya cuando veo que no puedo rápido voy con el doctor.

Así estuvo con esa señora, y sí se alivió bien. Es bien así, uno conmigo y el otro con el doctor y le preguntamos al doctor: ¿cuánto cuesta? 1 800 pesos. Está bien, y se alivió, y después me dieron también a mí. (Doña Soco, partera).

CONCLUSIONES

Siguiendo con nuestra hipótesis inicial, podemos afirmar que hoy en Kaua hay una atención por parte de los médicos y de las parteras durante el embarazo. En efecto, casi todas las mujeres recurren al centro de salud para sus visitas mensuales y todas visitan a una partera para que la soben.

Sin duda, las parteras que ayudan a parir son menos en los últimos años (y quizás seguirán disminuyendo), pero lo que parece que no disminuye es su papel a la hora de cuidar a la mujer durante el embarazo y el puerperio. En nuestro trabajo de campo observamos que a excepción de las mujeres con cesárea, todas las mujeres de Kaua recién paridas (en el hospital o en casa) buscaban a la partera para las sobadas a los ocho o los 40 días; y todas se sometían a las sobada para componer al niño durante el embarazo. No encontramos ninguna mujer que rechazara la sobada o que la desconociera.

Sin embargo, casi no hay parteras jóvenes que quieren aprender el trabajo. Las razones son diferentes, como el miedo, el esfuerzo, la responsabilidad, el poco dinero que se gana y el trabajo difícil. Doña Anita, reconocida como una de las mejores parteras de Kaua, dice que se va perdiendo el trabajo “porque muchas mujeres hoy en día planifican o están ligadas”. Noemí, joven hija de la partera doña Soco y que ahora trabaja en el centro de salud como asistente del doctor, piensa lo mismo. No obstante, hasta hoy las parteras siguen activas en todo Yucatán, como hemos visto. Ellas mismas defienden su trabajo frente a los médicos y al saber de la medicina institucional.

Finalmente, lo que pudimos entender en nuestra estancia en Kaua es que las parteras han aprendido a manejar los nuevos conocimientos sobre salud reproductiva introducidos por los doctores y los capacitadores, de manera que no afecten a su trabajo y a su papel en la comunidad.

Para sobrevivir como trabajadoras han reelaborado sus conocimientos incluyendo los nuevos que han aprendido en los cursos de capacitación, y han dado énfasis a algunas de sus técnicas y prácticas manejándolas de tal forma que las ponen en ocasiones por encima de las de los médicos, por lo menos en su propia comunidad. El caso de las sobadas “que previenen la cesárea”, como ellas afirman con seguridad, es un claro ejemplo. En otras palabras, han manejado su saber,

más o menos conscientemente, hasta que no se produzca la confrontación entre ellas misma y los doctores, entre la casa y el hospital, entre la cama y la hamaca,³⁶ sino entre una “manipulación del cuerpo” diferente, donde cortar, ligar, picar se ponen frente (ahora sí) al sobar, componer, arreglar el cuerpo de la mujer sin utilizar otras cosas que sus propias manos. En ese sentido, según las mujeres de Kaua, son ellas, hasta hoy, las vencedoras.

311

³⁶ Como hemos visto, las diversas experiencias de las mujeres no permiten hablar de una oposición entre diferentes recursos.

312 | BIBLIOGRAFÍA

Anuario Estadístico de Yucatán 2001

2001 INEGI. México.

APPEL KUNOW, Marianna

2003 *Maya Medicine. Traditional Healing in Yucatan*. New México: University Press.

ARTSCHWAGER KAY, Margarita

1982 *Anthropology of Human Birth*. Philadelphia: F. A. Davis Company.

BALAM PEREIRA, Gilberto

1991 *Cosmogonía y uso actual de las plantas medicinales en Yucatán*. Mérida: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.

BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo

1980 *Diccionario Maya-Cordemex: Maya-Español, Español-Maya*. Mérida: Cordemex.

CAMPOS NAVARRO, Roberto (comp.)

1992 (1988) *La antropología médica en México*. México: Antologías Universitarias. Vol. II.

CARDONA, Giorgio Raimondo

1985 *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*. Roma: Laterza.

CHARUTY, Giordana

1987 *Le mal d'amour, l'Homme*, XXVII (3), 103: 45-72.

COOPER, Marie Lisa

1993 *The role of Massage Healing in Cenotillo*. Miami, Latin American Studies, University of Florida, M. A. Thesis.

COSMINSKY, Sheila

1982 "Knowledge and Body Concepts of Guatemalan Midwives", *Anthropology of Human Birth*, Artschwager Kay. Philadelphia: F.A. Davis Company, pp. 233-252.

DALTAUIT GODÁS, Magalí

1992 *Mujeres mayas. Trabajo, nutrición y fecundidad*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

DE LA GARZA, Mercedes

1998 *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. México: Editorial Paidós Mexicana.

Diario de Yucatán

1980 25 Febrero

Diccionario Maya Popular. Maya-Español, Español-Maya

2003 Academia de la Lengua Maya de Yucatán. Mérida: Compañía Editorial de la Península.

Estadísticas Vitales de los Municipios de Yucatán 2000

2000 México: INEGI.

FAVIER, Annelise

- 1984 "Parto y tradición", *Capitalismo y vida rural en Yucatán*. Mérida: Centro de Investigaciones Regionales "Dr. Hiedyo Noguchi", Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 245-252.

FLORES TORRES, Jorge

- 1997 *Los mayas yucatecos y el control cultural: Etnotecnología, maya economía y pensamiento político de los pueblos centro-orientales de Yucatán*. México: Universidad Autónoma de Chapingo, Universidad Autónoma de Yucatán.

FOSTER, George

- 1953 "Relationships between Spanish and Spanish-American folk medicine", *Journal of American Folklore* LXVI, 66: 201-217.
- 1987 "On the Origin of Humoral Medicine in Latin America", *Medical Anthropology Quarterly*, n. s. 1, 41: 355-393.

GOOD, Marcia

- 1994 "The Midwife or the Knife: The Discourse of Childbirth by Cesarean in Merida, Yucatán", *Latinamericanist* 30 (1): 6-11. Miami: University of Florida.
- 1995 *Childbirth and Conversation in Mérida, Yucatán*. Florida: University of Florida.

GOSSEN, Gary

- 1979 *Los chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio en la tradición oral maya*. México: (1974) Instituto Nacional Indigenista.

GÜÉMEZ PINEDA, Miguel

- 1997 "De comadronas a promotoras de salud y planificación familiar: El proceso de incorporación de las parteras empíricas yucatecas al sistema institucional de salud", *Cambio cultural y resocialización en Yucatán*. Esteban Krotz (coord.). Mérida: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 117-147.
- 2000 "La concepción del cuerpo humano, la maternidad y el dolor entre mujeres mayas yucatecas", *Mesoamérica* 39: 305-332.

JORDAN, Brigitte

- 1984 *La nascita in quattro culture. Atteggiamenti e pratiche ostetriche a confronto*, I quaderni (1983) del nuovo stato n. 7. Milano: Emme Edizioni.
- 1989 "Cosmopolitan Obstetrics: Some Insights from the Training of Traditional Midwives", *Social Science and Medicine* 28 (9): 925-944.

KROTZ, Esteban (coord.)

- 1997 *Cambio cultural y resocialización en Yucatán*. Mérida: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.

LANGER, Ana y Mariana ROMERO

- 1996 "El embarazo el parto y el puerperio", *Mujer, sexualidad y salud reproductiva en México*. Ana Langer y Kathryn Tolber (eds.). México: Edamex, The Population Council, pp. 12-37.

- 314 | LANGER Ana y Kathryn TOLBER
 1996 *Mujer, sexualidad y salud reproductiva en México*. México: Edamex, The Population Council.
- LEÓN, María del Carmen, Mario Humberto Ruz y José ALEJOS GARCÍA
 1992 *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- LIS QUIBÉN, Víctor
 1980 *La medicina popular en Galicia*. Prólogo de Fermin Bouza Brey. Madrid: Akal.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
 (1996) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2 vol.
- LUPU, Alessandro
 1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas de la Sierra a través de las súplicas rituales*. México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes.
- MELLADO Virginia, Carlos ZOLLA y Xóchitl CASTAÑEDA
 1989 *La atención al embarazo y al parto en el medio rural mexicano*. México: CIESAS.
- MENÉNDEZ, Edoardo
 1981 *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*. México: Ediciones de la casa Chata.
 1990 *Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*. México: Ediciones de la Casa Chata.
- MODENA, María Eugenia
 1990 *Madres, médicos y curanderos: diferencia cultural e identidad ideológica*. México: Ediciones de la Casa Chata.
- PARRA, Pilar
 1991 "La mujer rural, las comadronas y el sistema mexicano de salud", *Estudios Demográficos y Urbanos* 6 (16): 69-88. México: El Colejo de México, pp. 69-88.
- PAUL, Lois
 1974 "The Mastery of Work and the Mistery of Sex in a Guatemalan Village", *Woman, Culture and Society*. Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (comps.). Standford California: Standford University Press, pp. 281-299.
- PITRÈ, Giuseppe
 1896 *Medicina popolare siciliana*. Torino-Palermo: Carlo Clauser.
- PIZZA, Giovanni
 1998 "Così siamo composte noi.... Figure della corporeità femminile in un'area appenninica della Campania", *Figure della corporeità in Europa. Etnosistemi*. Giovanni Pizza (ed.). Roma: CISU, pp. 73-93.

QUATTROCCHI, Patrizia

2000 "Quando il sangue diventa acqua. Tabù e interdizioni femminili tra i Lenca di La Campa (Honduras)", *Lares* n. 4: 675-693. Firenze: Olschki Editore.

2001 "Parteras gracias a Dios: il sistema di nascita lenca tra tradizione e modernità", *La Ricerca Folklorica*, n. 44: 127-138. Brescia: Grafo.

2007 "¿Qué es la sobada? Elementos para entender una práctica terapéutica en Yucatán", *Salud reproductiva e interculturalidad en el Yucatán de hoy*, Patrizia Quattrocchi y Miguel Güemez Pineda. México: UCS-CIR/UADY, CEPHCIS, INDEMAYA, CDI, A.R.E.A.S, Mérida, pp. 79-114.

RAMÍREZ CARRILLO, Luis

2001 *Mujeres de Yucatán y Mérida*. Mérida: Ayuntamiento de Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán.

REDFIELD, Robert y Alfonso VILLA ROJAS

1962 *Chan Kom. A Maya Village*. Chicago: The University of Chicago Press.
(1934)

ROSALDO ZIMBALIST, Michell y Louise LAMPHERE

1974 *Woman, Culture and Society*. Stanford California: Stanford University Press.

RUZ, Mario Humberto

1996 "El cuerpo: miradas etnológicas", *Para comprender la subjetividad: investigación cualitativa en la salud reproductiva y sexualidad*. Ivonne Szasz y Susana Lerner. México: El Colegio de México, pp. 89-136.

SZASZ, Ivonne y Susana LERNER

1996 *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, México: El Colegio de México.

SCHELE, Linda; David FREIDEL, y Joy PARKER

2001 *Maya Cosmos. Three Thousand Years of the Shaman's Path*. New York: Perennial.

SIGNORINI, Italo

1989 "Sobre algunos aspectos sincréticos de la medicina popular mexicana", *L'Uomo*, núm. 2: 125-144.

VILLA ROJAS, Alfonso

1980 "La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán", *Anales de Antropología* (vol. XVII): 31-46. México: UNAM.

1981 "Terapéutica tradicional y medicina moderna entre los mayas de Yucatán", *Anales de Antropología* (vol. XIII): 13-27. México: UNAM.

ZOLLA, Carlos *et al.*

1992 "Medicina tradicional y enfermedad", *La antropología médica en México*. Campos (1988) Navarro Roberto (comp.). México: Antologías Universitarias. Vol. II, pp. 71-104.

Mundos zoque y maya: miradas italianas

editado por el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, se terminó de imprimir el 20 de agosto de 2009, en los talleres de Formación Gráfica, S. A. de C. V., Matamoros 112, col. Raúl Romero, Nezahualcóyotl, Estado de México. La composición fue realizada por MARCOS A. GARCÍA YEH y NORMA B. CANO YEBRA en tipos Palatino Linotype de 10:14, 9:13 y 8:12 puntos. La edición estuvo al cuidado de DANIELA MALDONADO CANO y MARIO HUMBERTO RUZ. La portada fue compuesta por SAMUEL FLORES OSORIO basándose en el diseño de PATRICIA LUNA. El tiraje consta de 500 ejemplares impresos en papel cultural de 90 g.

