

Título: Conflicto religioso y sus repercusiones en la etnomedicina de los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas

Autores: [Jaime T. Page Pliego](#)

Título: [Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica](#) 2002: p273.

Tipo de documento: Artículo

Copyright: 2002 Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

## INTRODUCCIÓN

La variedad de prácticas que es posible observar entre los grupos mayas del estado de Chiapas y en particular entre los de Los Altos en torno al complejo salud/enfermedad/atención, claramente responde al impacto que, en el mediano plazo, han tenido los grandes cambios económicos, sociales, religiosos y culturales. El espectro resulta diverso y denso: en un extremo, tenemos el caso de los tzeltales de Cancuc quienes casi exclusivamente recurren a una medicina subsumida en una complejidad sobrenatural (Ver Pitarch, 1996); en el otro, los que consideran como única posibilidad de atención a la biomedicina, como se observa en muchos de los grupos de conversos al protestantismo. Dentro de este rango podemos encontrar gran número de combinaciones cuyas características dependerán, en mayor o menor medida, del grado y tipo de elementos de la sociedad dominante, sobre todo de orden ideológico, que los grupos étnicos han ido incorporando, resignificados, a las dinámicas sociales en que se inscriben, que ha llevado a unos, a sustentar sus prácticas sobre bases indocoloniales pero con la incorporación mínima o vasta de elementos no sólo de la biomedicina sino, también, de otras medicinas; mientras que a otros, a realizar prácticas sustentadas en un diagnóstico basado en los saberes de la biomedicina, pero centradas en la terapéutica herbolaria, como en la actualidad se puede observar entre los tzeltales de Oxchuc.

Así, este trabajo pretende resaltar, desde la perspectiva etnomédica la relevancia del impacto que sobre el sistema etnomédico de los tzotziles de Chamula y pedranos de Chenalhó (1) ha tenido el devenir histórico y, en particular, el conflicto religioso sostenido entre las sectas y denominaciones cristianas y de éstas con el tradicionalismo Chamula y pedrano, que, como se verá, ha tenido mayor peso que las condiciones de orden económico y político.

Los datos etnográficos para la elaboración del presente trabajo, provienen, por un lado, de historias de vida laboral proporcionada por trece jpoxtavanej (los que ayudan a curar) maya-tzotziles, cuatro nativos del municipio de Chamula y nueve del municipio de Chenalhó, quienes, sobre la base de una guía de entrevista, proporcionaron datos sobre la visión del mundo que sustenta sus formas de vida; características de los procesos que fueron parte de su formación e iniciación y conforman su trabajo; descripción de las enfermedades que previenen y tratan; así como, las estrategias de prevención y tratamiento de que se valen para ayudar a las personas a mantenerse sanas o curarse. Por otro lado, de los datos que he ido recabando sobre el particular a lo largo de 22 años de trabajo para tzotziles y tzeltales.

En el orden temático del documento, primero se presenta un esbozo histórico de los municipios de Chamula y Chenalhó; enseguida, se hace referencia al devenir y conflictos derivados del proselitismo y acción religiosa realizada por diferentes sectas y denominaciones cristianas, así como por la Iglesia católica. Una vez delimitado el contexto se aborda el papel que tiene la etnomedicina en los procesos relacionados con la organización sociopolítica, la cosmovisión como determinante de los procesos de salud-enfermedad-atención, para terminar delimitando las transfiguraciones étnicas que en el mediano plazo se han suscitado en el plano ideológico y su concreción en el sistema etnomédico.

## CHAMULA Y CHENALHÓ: CONTEXTOS DIFERENTES

El pueblo Chamula se constituyó como una modalidad colonial que generó estructuras de control social encaminadas a reproducir formas de explotación en los ámbitos del tributo y de la reserva de mano de obra estacional (García de León 1985: 124). Debido a ello a sus habitantes les fue posible mantener cierta autonomía en sus formas de organización social religiosa y de gobierno, lo que hasta la fecha se ha caracterizado por el predominio de lo religioso sobre lo civil, determinando, por ello, las formas de control social y económico.

En la década de 1930, durante el gobierno de Lázaro Cárdenas se concreta el ideario indigenista, delineado por don Manuel Gamio. En 1935 en la región de los Altos de Chiapas se fundan el Departamento de Acción Social, Cultural y de Protección al Indígena y, en 1936 el Sindicato de Trabajadores Indígenas (Favre, 1973: 74), organismos que surgen a consecuencia de una negociación entre el gobierno del estado y los grandes productores de la costa, a fin de que, por un lado, se asegurara la provisión de mano de obra que cíclicamente se requería en aquellas regiones y, por otra, proteger a los trabajadores quienes antes de dicha presencia institucional eran sistemáticamente despojados de buena parte de sus salarios por los enganchadores (Ibidem: 75). Aunado a lo anterior, también se tenía como objetivos introducir la educación formal y sustituir a las autoridades ladinas que controlaban los municipios por jóvenes indígenas bilingües y alfabetizados (Robledo, 1987: 69-70), quienes gradualmente fincaron cacicazgos que aún persisten.

Los grupos de caciques que aquí nos ocupan, son el de los "Tuxumes", que es como entre la gente del pueblo se designa al grupo que controla el municipio de Chamula, conformado por Salvador López Tuxum al frente, Juan Gómez Oso y Salvador Sánchez Gómez, y el de los promotores bilingües de Chenalhó, que más que centrarse en un grupo en particular, a través de los maestros bilingües ha constituido un bastión del Partido Revolucionario Institucional.

Volviendo a Chamula, los excesos en el ejercicio del poder en que han incurrido los Tuxumes, han acarreado al grupo caciquil varias crisis internas, que han tenido como resultado división social y varias expulsiones de población. La expulsión más importante se suscitó a principios de los setenta a consecuencia de la desaparición, dos años antes, de un incipiente líder opositor, Salvador López Tzetjol. En torno a este hecho el descontento se aglutinó en un movimiento popular en el que participaron diversos sectores: maestros, comerciantes, productores, católicos ligados a la diócesis de San Cristóbal y Adventistas del Séptimo Día, quienes se organizaron en una coalición para contender por la presidencia

municipal con el profesor Mariano Gómez como candidato, logrando instalarlo en el cabildo para el período de 1971 a 1973.

La presencia de la oposición durante un trienio en la Presidencia Municipal, permitió el libre accionar de varios agentes religiosos: por el lado del protestantismo el Instituto Lingüístico de Verano y el Adventismo del Séptimo Día, introducido, este último, por el Chamula Domingo López Ángel, (Robledo, 1987: 89) y, de otro, la acción diocesana de la Iglesia católica, todos ellos logrando avances importantes en el logro de sus objetivos.

Para el siguiente período municipal, los "Tuxumes", con el apoyo del gobierno del estado, retornan el poder violentamente y endurecen los mecanismos de control económico, político y religioso sustentando el control social en un aparente tradicionalismo febril, manifiesto en una intolerancia tajante a todo aquello que representara diferencias o bien, amenazara su poder, dando en el discurso y en la práctica, preeminencia a lo religioso sobre lo civil, con la consecuente sanción de cualquier disidencia como una desviación religiosa. Asimismo, utilizando esto como pantalla para imponer las condiciones del mercado y establecer un control monopólico sobre el transporte y los productos de mayor circulación y beneficio económico como: maíz, Coca cola, Pepsi cola, cerveza, pox y chicha, estos últimos, dos tipos diferentes de aguardiente.

Por lo que toca a Chenalhó, cuyo devenir tuvo como base la propiedad de la tierra, en sus formas de gobierno, lo civil subsume a lo religioso. Aunque también durante los setenta fue manifiesta la efervescencia en los órdenes de lo político y lo religioso, esto no significó un riesgo considerable para quienes detentaban el poder, por lo que los acontecimientos siguieron un derrotero diferente al de Chamula. Los eventos de mayor importancia, se centraron principalmente en el trabajo realizado por partidos políticos y organizaciones campesinas. La movilización religiosa fue de importancia secundaria, pero de ésta lo que más ocupó al aparato estatal fue, por un lado, la acción religioso-política realizada en el municipio por la Iglesia católica, ya que muchos de sus adeptos participaban en partidos de oposición y organizaciones campesinas independientes y, por otro, el avance del protestantismo, encabezado por presbiterianos y mormones.

Como medida para contener el trabajo religioso, sobre todo de los católicos, los promotores bilingües en el poder, con el apoyo de los gobiernos estatal y federal, retomaron los planteamientos del discurso gubernamental sobre la pluriculturalidad y política social que durante el gobierno de López Portillo se enmarcó en el ideario de COPLAMAR, instituyendo la revitalización de la tradición a través de reforzar el seguimiento de la costumbre y la práctica de la religión de los antepasados, a su vez, en el discurso y en los hechos se manejó la pertenencia al PRI como un elemento del "costumbre" (Garza, 1999: 75).

Para el caso de Chenalhó el tradicionalismo religioso no denotó en 10 referente al control social debido a tres factores: primero, que el grupo de maestros bilingües en el poder estaba más bien ligado a las estructuras de la sociedad nacional; segundo, que por lo mismo, el tradicionalismo religioso no les era necesario como mecanismo de control social y, tercero, que en el nivel de la finca y el municipio todo conflicto era abordado sobre la base de la "aplicación de las leyes". Motivos por los que la conflictividad religiosa no puso en

entredicho el poder, no se valió de expulsiones ni de estrategias violentas dirigidas a los grupos religiosos, lo que permitió que esta problemática se dirimiera en el ámbito legal, es decir, en el marco constitucional del derecho a la libertad de credo, lo que ha permitido que en Chenalhó la coexistencia entre los adeptos a las distintas denominaciones y sectas cristianas sea casi pacífica.

## LO RELIGIOSO

Lo que en principio interesa como factor inductor de cambios en el corto plazo, en la etnomedicina practicada en Chamula y Chenalhó, es el devenir y dinámica derivados de la evangelización protestante y la acción diocesana de la Iglesia Católica.

La evangelización protestante en Chiapas da comienzo en 1938 con acciones del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) dependiente de la Iglesia Bautista del Sur, de Norteamérica. La primera misión estuvo encabezada por William Bentley y tuvo lugar en Yaconquintelé, cerca de Yajalón en el norte del estado (Pus y Wasserstrom, 1979: 87). La acción del ILV, dio pie a que otros grupos religiosos norteamericanos e ingleses iniciaran su labor proselitista entre los grupos indígenas del estado de Chiapas.

A fines de la década de 1940 el trabajo del ILV se extiende hacia el municipio de Oxchuc fundándose una congregación en Corralito; poco después, instalan misiones en la zona tzotzil la que no logran impactar mayormente en dos décadas de trabajo a causa de los férreos mecanismos de control social ya señalados, que incluían rechazo y persecución al proselitismo religioso. (Robledo, 1987: 148-150)

Por otro lado, la acción diocesana de la Iglesia Católica fue, también, decisiva en los acontecimientos que nos interesan de la Región de los Altos de Chiapas, tanto por su incidencia entre mayas y zoques como por las reacciones que provocaron en sectores políticos y religiosos.

La acción diocesana instaurada desde la década de 1960 se inscribe en el marco de "la Nueva Iglesia católica" que tiene su base conceptual en la "Teología de la Liberación" u opción de la "Iglesia por los pobres" que "[...] toma partido en la conflictividad social al lado de los oprimidos." (Centro de Estudios Ecuménicos, 1987: 104). Las estrategias y cuerpo teórico se concretaron en la "II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano", que se realizó en Medellín, Colombia en 1968. La Nueva Iglesia basa la acción diocesana en lo que fue denominado "Comunidades Eclesiales de Base (CEB)" (Concha Malo, 1986: 233), encabezadas por catequistas indígenas especialmente formados para realizar visitas evangelizadoras en las que coordinan lecturas de la Biblia y a partir de éstas generan y moderan discusiones con base en su aplicación en la problemática de la vida cotidiana. (Page 1996: 168)

Las acciones realizadas por la diócesis entre mayas y zoques han impactado en diversos grados, mismos que van desde la aceptación de los preceptos por todo un conglomerado, con cambios sociales radicales, como sucedió en Simojovel (2), Margaritas, Cañadas de Ocosingo, norte de Chenalhó, San Andrés y Palenque, entre otros; hasta reacciones de total

rechazo y rompimiento con la Institución como el que se suscitó con el municipio de Chamula.

Como ya se señaló, durante la década de 1970 en los municipios de Chamula y Chenalhó el acontecer sociopolítico se suscitó de tal modo que dio oportunidad a los diferentes grupos religiosos de accionar libremente, logrando un avance considerable en la captación de feligreses; tan sólo el ILV de 20 familias Chamulas que había logrado reclutar hasta 1968, pasó a casi 80 en 1972, y a más de 800 en 1976 (Robledo, 1987: 155).

Para el caso de Chenalhó, en 1985, Pérez Enríquez (1994: 165) registró la siguiente distribución: Tradicionalistas 51%; Católicos eclesiásticos 15%; Presbiterianos 15%; Adventistas 4%, otras denominaciones y sectas 11% y 4% sin religión.

También, cabe señalar que el trabajo político-pastoral desarrollado por la diócesis de San Cristóbal, no sólo en Chenalhó sino en varias regiones del estado de Chiapas denotó, sobre todo, por el impacto que tuvo sobre la lucha campesina. La alarma que este hecho causó en los altos círculos del poder imperial se tradujo a principios de la década de los ochenta en la conformación de una estrategia dirigida contra la Teología de la Liberación, que fue articulada en el Informe Rockefeller y los documentos Santa Fe I (Le Document de Santa Fe I, Dial Difussion de l'information Sur l'Amérique Latine. Paris, 1992. Citado por Pérez Enríquez (1994: 3) y Santa Fe II.

En el documento Santa Fe I, además de hacerse recomendaciones de orden económico, también se propusieron políticas de orden cultural encaminadas principalmente a evitar la penetración y avance de "ideologías comunistas" (Ibidem: 7).

El documento Santa Fe II destacó la importancia de combatir la tendencia "gramsciano teológica" enfatizando que uno de los principales enemigos de los intereses norteamericanos era el clero progresista, adscrito a la Teología de la Liberación, del estado de Chiapas (Ibidem: 8). Como señala esta autora, lo planteado en dichos documentos claramente se inscribe en las estrategias de guerra de baja intensidad, sobre el particular nos dice:

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

Por lo mismo, el mal de la guerra de baja intensidad, si bien no en las mismas dimensiones que tuvo después de 1994, afecta a la región desde mucho antes del conflicto neozapatista.

Bajo esta directriz y una derrama monetaria considerable proveniente del vecino país, se produce una contraofensiva feroz por parte de la mayoría de denominaciones y sectas protestantes (Ibidera: 12); que a su vez, se tradujo en el incremento del trabajo de la Diócesis, logrando como se señaló más arriba, fuertes bastiones en el municipio de Chenalhó, sobre todo la parte norte de éste, que incluye Yabteclum, Acteal y Polhó, región de la que provienen las trágicamente famosas "Abejas".

A reserva de diferencias y diferendos entre las distintas denominaciones y sectas cristianas, se puede identificar un patrón común en cuanto a la forma de tratar lo correspondiente a la religión tradicional y, en particular, la etnomedicina:

En primer término, tenemos lo correspondiente a la crítica y descalificación del politeísmo, que, en lo que toca a la Iglesia católica no fue manifiesto sino hasta la década de 1970, en que de su presencia informal pero de extensa práctica entre sus feligreses, se proclama el monoteísmo como el postulado central de la "Nueva Iglesia Católica"; es decir, se retorna el concepto de la unicidad de Dios, rechazándose la adoración de imágenes y estatuas de vírgenes y santos y, por tanto, el politeísmo. Postulado que, como se refiere en otro trabajo, fue motivo de amplia y tensa discusión, principalmente con ancianos y j'poxtavanej (los que ayudan a curar) de las comunidades. Lo que se constata en el siguiente testimonio, recabado en el municipio de Simojovel:

"Entonces, y aquí a los viejitos ya no les gustó y menos a los j'iloletic, los catequistas dijeron que hay un solo Dios. A lo que los j'iloletic muy enojados replicaron: --Hay muchos dioses, si hasta nos hablan en la caja--. También dijeron: --Esos catequistas no son católicos, son sabáticos o del Séptimo Día, pues todos sabemos que los católicos adoran todas las imágenes. --Así que la gente se empezó a retirar." (Page, 1996: 244)

Por lo que toca a protestantes, es bien conocida su advocación monoteísta y crítica pertinaz al politeísmo, por lo que al respecto no obra mayor comentario.

En segundo lugar, destaca la satanización, que todas las sectas y denominaciones protestantes dirigieron a la totalidad del panteón de deidades, es decir vírgenes, santos y anjel, estos últimos más bien advocaciones prehispánicas, así como las que dirige la iglesia católica a algunas de estas últimas, en el sentido de atribuirles condición demoníaca.

Como tercer punto está el ataque directo a la etnomedicina, caracterizándola como generadora de conflicto social y símil o comparsa de la brujería, al respecto, también en Simojovel se documentó la siguiente opinión proveniente de una reunión durante la introducción de la Nueva Iglesia católica:

"--Lo dice en la Biblia muy clarito. Óiganlo, lo vamos a predicar y van a ver que lo que estamos diciendo es cierto. Los j'loletic (los que pueden ver) causan mucho problema, porque si alguien enferma o muere tienen que buscar quien puso el daño, y es que ellos creen que hay muchos dañeros.

Pero Dios no dijo que haya j'ilol, ni que haya borrachera.

Entonces, cuando el enfermo se entera de quien le puso el daño, borracho va a buscar a quien supone su enemigo a su casa. Pero ahí está difícil que lo mate.

Ahí precisamente está el problema, y en eso es en lo que ya no vamos a creer porque Dios dijo que no hay otro poderoso más que Él.

Por eso, les decimos que eso lo vayan dejando poco a poquito y cuando lo vengán a ver, ya lo habrán olvidado." (Ibidem)

Finalmente, en el plano de las prácticas, el ataque pertinaz al consumo ritual del alcohol y al alcoholismo en general, que aunado al favorecimiento por parte de quienes controlan la venta de todo tipo de bebidas en la región (refresco, cerveza, alcohol), se han logrado, como se verá más adelante casi su erradicación en el consumo ritual.

## PAPEL DE LA ETNOMEDICINA EN LA ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA

Por otro lado, aunque no es un factor que parezca determinar las formas que adopta el sistema etnomédico tzotzil, vale la pena señalar que en definitiva lo que delimita las modalidades que adquiere la etnomedicina en el plano sociopolítico y, de manera conjunta, como coadyuvante en los mecanismos de control social, por su estrecha correspondencia con la religión tradicional, depende del plano en que ésta se posicione como dominante o subordinada en el aparato de gobierno.

Así, tenemos, que en el caso de Chamula, donde el tradicionalismo religioso tiene mayor peso que las instancias civiles respecto al control sociopolítico, se ha documentado: primero, la institución de las prácticas médicas que tienen por costumbre desde sus antepasados como única opción de atención, corriendo el riesgo, quien osa recurrir en primera instancia a otro tipo de alternativa médica y en ocasiones simplemente a considerar otra, a ser expulsado del municipio.

Por otro lado, en Chenalhó, donde el tradicionalismo religioso y lo religioso en general no incide con la misma importancia que lo civil en el control sociopolítico, la etnomedicina constituye sólo una de las tantas opciones de atención a las que es posible acceder, estando la población en posibilidad de acudir libremente con quien considere puede ayudarle a resolver sus dolencias sin que le amenace mayor sanción social.

## LA COSMOVISIÓN COMO DETERMINANTE DE LOS PROCESOS DE SALUD-ENFERMEDAD-ATENCIÓN

Como se esbozó, dado el rol diferencial que la etnomedicina tiene en el plano sociopolítico, uno esperaría encontrar diferencias consustanciales y específicas en cuanto a los sistemas ideológicos que dan sustento al sistema etnomédico y la práctica del mismo.

Se esperaría encontrar, entre chamulas, una medicina más cercana a lo que se reportó en los años sesenta y setenta para el municipio e, incluso, la radicalización de algunos de sus preceptos como resultado del posicionamiento de rechazo a toda religión y los conflictos

derivados de ello. Mientras que para Chenalhó, todo lo contrario, cambios vastos, en el afán de adaptarse a una situación histórica que exige cambios importantes en aras de no perecer.

Sin embargo, hay que destacar, que a pesar de las diferencias existentes en cuanto a la organización sociopolítica y religiosa, así como de las formas de insertarse en la producción que se presentan entre chamulas y chenalheros, podemos hablar, para ambos municipios, de una sola etnomedicina, de homogeneidad en los conceptos y las prácticas, así como de un ritmo semejante respecto a las "transfiguraciones étnicas" (3) relativas al proceso salud-enfermedad-atención. Observaciones asimismo aplicables a las diferentes generaciones de jpoxtavanej (los que ayudan a curar) de ambos municipios.

Creo que dicha homogeneidad, sin lugar a dudas, se debe, por un lado, a que la estructuración ideológica del mundo a que se atienen los tzotziles, además de ser minuciosa en sus posibilidades y sentidos, ha sido coherente en las transfiguraciones acaecidas a lo largo de los siglos de dominio, sin caer en ambigüedades y claramente situando los diferentes elementos que la componen en correspondencia dialéctica con la dinámica social, más general, que los ha subsumido.

Por ello el concepto de cosmovisión deviene como eje en el análisis, ya que nos ubica en el ámbito que nos interesa explorar y nos permite articular otros conceptos importantes para su abordaje.

Entiendo cosmovisión, junto con López Austin, como:

"[...] un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo que se integra como un conjunto estructurado y relativamente coherente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender racionalmente el universo." (López Austin, 1994: 13).

La cosmovisión constituye pues, "[...] el macrosistema conceptual que engloba todos los demás sistemas, los ordena y los ubica." Asimismo: "[...] pone en primer plano y generaliza algunos de los principios básicos pertenecientes a uno o varios sistemas y extiende el valor de las taxonomías." (Ibidem: 58).

Por otro lado tenemos, la inevitable interlocución suscitada entre los diferentes actores sociales en los encuentros cotidianos; además de iglesias, mercados y fiestas donde coinciden chamulas y pedranos; así como en la comunicación que tiene lugar entre familiares adeptos a distintas religiones. Interlocución que, por otro lado, en un periodo de tres o cuatro décadas ha producido transfiguraciones en las diferentes cosmovisiones y no sólo de la tradicional y consecuentemente de las prácticas a que dan lugar.

Entre los tzotziles, quienes están más directamente involucrados en los procesos de construcción ideológica y transfiguración étnica, por el rol que juegan en las relaciones sociales y por ser los agentes privilegiados en la comunicación sobrenatural al mantener un contacto estrecho con deidades secundarias o primarias son los j'iloletic (los que pueden ver), además de algunas personas con posición importante en el estamento religioso. Es



mediante el mecanismo de la revelación onírica a través del cual las deidades hablan, por lo mismo constituye la vía privilegiada por el colectivo para dar cauce a posibles transfiguraciones étnicas, siendo el campo médico uno de los primeros ámbitos donde éste y la creación cultural, se expresan.

Entre los tzotziles, es a través de los sueños de los j'iloletic que se accede a Yan Vinajel-Yan Balamil (Otro Cielo-Otra Tierra), donde se convalidan la cosmovisión y la realidad; en éste, se gestan los procesos de transfiguración étnica.

Para los tzotziles que nos ocupan, el tiempo dedicado a dormir, no representa sólo un espacio para el descanso y la reconstitución energética, una ruptura entre la realidad material y el ámbito onírico. Los tzotziles tradicionalistas de Chamula y Chenalhó consideran el tiempo del dormir y sobre todo del soñar, como una extensión de la realidad; el tiempo de la conexión entre la conciencia, residente en el cuerpo humano y las entidades anímicas, y de éstos con las deidades. Por lo mismo, el ámbito onírico es intenso. En éste, las entidades anímicas se desprenden de la seguridad o atadura que representa el cuerpo, para dar paso a una faceta intensa de la vida en la que actúan e interactúan con otras entidades anímicas, en un juego de andanzas y viajes, de múltiples tropiezos y riesgos para la vida; pero también, de cauce a las pasiones y comunicación con sus deidades. (4)

Para la construcción del concepto de sueño o, en términos más específicos, del plano onírico, se precisa de un enfoque que permita la aprehensión de dicho fenómeno con todas sus connotaciones; para ello, es preciso tomar en consideración, en el abordaje que se hace desde la antropología, tanto los fundamentos fisiológicos y psicológicos, como la determinación cultural. (5)

Freud (2001: 70), artífice y fundador del psicoanálisis, quien fuera el primero en delinear una técnica para la interpretación y análisis clínico de los sueños, reconoce que éstos se dan en total concordancia con "la concepción del universo" y señala:

"El simbolismo onírico va mucho más allá de los sueños, no pertenece a ellos como cosa propia, sino que domina de igual manera la representación en las fábulas, mitos y leyendas, en los chistes y en el folclore, permitiéndonos descubrir las relaciones íntimas del sueño con estas producciones. Más debemos tener en cuenta que no constituye un producto de la elaboración del sueño, sino es una peculiaridad --probablemente de nuestro pensamiento inconsciente-- que proporciona a dicha elaboración el material para la condensación, el desplazamiento y la dramatización." (Ibidem: 64-65.)

Por otro lado, haciendo referencia a los autores que abordan el plano onírico como un componente dinámico de la cultura y medio para la relación entre la divinidad y la humanidad, y en un intento por explicar la liga psicofisiológica y cultural, parto, junto con Roger Bastide (1972: 52) por considerar que, por un lado, los sueños constituyen:

"[...] las diversas explicaciones que se dan los hombres sobre sus respectivos mundos 'oníricos.' y, por otro, "[...] siendo el sueño un fenómeno de la naturaleza (determinado por leyes fisiológicas y psicológicas que conocemos cada vez mejor) se transforma, en el homo sapiens, en fenómeno de <<cultura>>". (Ibidem: 55)

Entonces, el sueño se sitúa como punto de enlace entre el individuo y el entorno sociocultural, "[...], dado que pertenece a un mismo tiempo a la naturaleza, subsumido a la fisiología del sistema nervioso central" (Ibidem: 61.) (6), por lo mismo, ligado a las reacciones focales o globales que tiene el organismo ante los diferentes estímulos; pero antes que eso, determinado por la cultura, puesto que las imágenes que lo constituyen y su significación dependen directamente del inconsciente impregnado por las representaciones y creencias asimiladas tras el proceso formativo y educativo que les dan su sentido.

Por otro lado, desde la perspectiva de la determinación cultural de los sueños, es de interés la relación entre la noción de mito y sueño, porque, tal como ejemplifica Deveraux para los Mohave (Deveraux, <<Réves pathogènes dans les sociétés non-occidentales>>, en G. Deveraux, *essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970. Citado por Bastide, 1972: 53), también entre los tzotziles uno de los mecanismos a través de los que se recrean y actualizan los mitos, son los sueños; así como también a través de éstos, se incorporan nuevos elementos a la cultura del grupo. En este sentido, Bastide (Ibidem: 51) señala, y es aplicable al presente caso, que el sueño, es productor de nuevos rasgos culturales, donde el creador de estos elementos no es precisamente el soñante sino los antepasados o las deidades quienes por su intermedio prolongan, perfeccionan y adaptan los mitos a situaciones nuevas, es decir, a través del sueño se revelan, como afirma Jung, "la voz y el mensaje divino" (Jung, 1988: 38) y se crean tanto las transfiguraciones en los saberes y prácticas como en las instituciones sociales.

Mediante el mecanismo señalado se conforma, a nivel colectivo, un conjunto de relatos cuya fuente serían los sueños. Complejo que por formar parte de una realidad determinada, "[...] sigue el curso de la historia, fabrica historia, y al mismo tiempo es el reflejo de lo trascendental, la palabra explicitada de los muertos y los dioses." (Bastide, 1972: 59)

Y que Galinier resume señalando que:

"Las leyes del sueño [...] radican en una cosmología general que utiliza las categorías a priori del espacio y del tiempo. Por eso los sueños revisten necesariamente un carácter estereotipado; están almacenados en la memoria colectiva y "brotan" de manera repentina a través de la experiencia de un sujeto dado, al cual no "pertenecen". El que exista una "clave de los sueños" da la medida de este saber colectivo, que utiliza experiencias individuales para hacerlas explícitas de inmediato. Así, a cada enunciado del sueño corresponde necesariamente una predicción, ya que su contenido es inmediatamente socializado: no pertenece a ningún sujeto en particular. La "clave de los sueños" es interna al mismo saber colectivo, como la expresión de una categoría princeps, interna a la razón cultural." (Galinier, 2001: 478)

Un punto más a resaltar de lo propuesto por Bastide, es la continuidad que hay del mito al sueño y viceversa es decir, "[...] que las imágenes de los sueños son proporcionadas por los mitos [...] y de que los mitos, a su vez, se complican, al tiempo que proliferan, con los nuevos elementos que suman a los antiguos y que son provistos por las revelaciones oníricas." (Bastide, 1972: 60)

El sueño, entonces, constituye el elemento del vivir que es central, tanto en la dinámica que se suscita en torno a los sistemas médicos, como en la transfiguración étnica de que es objeto la cultura tzotzil en general.

En el mismo sentido, entre los factores de la estructura ideológica de la religión "tradicionalista" (7) que da coherencia a la cosmovisión tzotzil y a las posibles transfiguraciones en el imaginario y, consecuentemente, a ritos y prácticas, están el mito de creación y la noción de persona.

En este sentido, interesa la connotación que en las personas adquieren las nociones de mito y religión --en su carácter de estructuras que constituyen el núcleo central del sistema etnomédico tzotzil--, ya que, como sostiene Meslin (1978: 234), haciendo eco al planteamiento de Ernst Cassirer, el mito es promotor de una gran cantidad de significaciones que a su vez dan lugar a diversas emociones y sentimientos que ellas mismas despiertan (8); en este caso, la significación que provee de ciertas características a las diferentes nosologías que variarán en función de las causas que les dan origen o que agravan los padecimientos, así como en los mecanismos para conservar y restituir la salud; que, por otro lado, inciden, en combinación con factores de diverso orden, en los procesos de formación, iniciación y de trabajo de los practicantes de la etnomedicina tzotzil.

En este sentido, la incorporación y significación que da lugar a las representaciones y creencias míticas, religiosas y mágicas, inmersas en el inconsciente colectivo, necesariamente son adquiridas durante el proceso educativo formal e informal a que se sujeta a los individuos, que por su importancia ideológica, concomitantemente se traduce en respuestas afectivas y somáticas, así como en acciones, todas culturalmente construidas.

Considero que el mito que, además de constituir el "núcleo duro" (López Austin, 1994: 11), básico en la ideología de los tzotziles, orienta y ordena el campo médico en particular; está referido a que la humanidad fue creada con el único propósito de nutrir y sostener a las deidades celestiales, Riox (9).

Como en el mito se expone, en tanto la humanidad se avoque al cumplimiento de este mandato primordial, su estancia en la tierra no corre riesgo, pero tan pronto se deja de ofrendar, la amenaza se hace manifiesta: en el caso de los individuos, a través de el infortunio, la enfermedad y hasta la muerte; en el nivel comunitario tzotzil, mediante desastres naturales y epidemias y la amenaza de exterminio total que pesa sobre la humanidad, cuestión a que aluden, los informantes, analógicamente a partir de la narración de dos exterminios acaecidos en un pasado remoto en algunas versiones, y tres en otras. Mito que si bien se encuentra presente en toda Mesoamérica (10), para el caso de los tzotziles tiene su sustento más cercano en la zona maya-quiche, al respecto el Popol Vuh nos dice:

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

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

--¡A probar otra vez! Ya se acercan el amanecer y la aurora; ¡hagamos al que nos sustentará y alimentará! ¿Cómo haremos para ser invocados, para ser recordados sobre la tierra? Ya hemos probado con nuestras primeras obras, nuestras primeras criaturas; pero no se pudo lograr que fuésemos alabados y venerados por ellos. Probemos ahora a hacer unos seres obedientes, respetuosos, que nos sustenten y alimenten. Así dijeron." (Popol Vuh 1961: 27)

Tomando como base el mandato primigenio, es que Riox organizó no sólo el espacio en la tierra, sino el de los diferentes estratos o niveles entre Cielo y Tierra, ubicando en sitios clave --montañas, cuevas, ojos de agua, ermitas, iglesias-- a las diferentes deidades secundarias encargadas de: promover e inculcar el mandato primigenio las vías para cumplirlo; vigilar y coercer para su cumplimiento; y ayudar a la humanidad a restaurar su patrimonio y su salud, todo ello hasta donde sea necesario, en aras de lograr el cumplimiento del mandato primordial de adoración, para la provisión del nutrimento a Riox y que ello sea con constancia y eficiencia.

Llama la atención la clara distinción que hacen los tzotziles entre los órdenes de deidades secundarias prehispánicas y deidades secundarias provenientes del panteón católico, distinción que tiene su base en el tipo de lugares que habitan, así como en el tipo de responsabilidades que a cada cual atañen. Las deidades prehispánicas, no consideradas como tales por los tzotziles, aunque en la actualidad tienen formas angélicas o antropomorfas, habitan exclusivamente lugares de poder ubicados en el entorno natural, de donde, consideran, provienen las fuentes naturales y de producción para la subsistencia, como los cerros, donde nacen las nubes que llevan el agua a los sembradíos y guardan en su interior los corrales donde se protege a los vayijelil; las cuevas, donde se guarda el germen vegetal y animal, así como las calamidades que afectan la producción y a las personas, y los ojos de agua, que proveen del preciado líquido para la sobrevivencia, pero que también son asiento de riesgos. Las deidades que habitan estos espacios administran convenientemente recursos y plagas en relación directa con el cumplimiento o no del mandato.

Las deidades provenientes del panteón católico, por otro lado, invariablemente residen en iglesias o ermitas y en algunas ocasiones, como sería el caso de las cajas parlantes, en altares domésticos; son intermediarios entre los humanos y las deidades celestiales.

Además, para reforzar el cumplimiento del mandato, previendo, Riox, la fragilidad humana en cuanto a la constancia que precisa dicha tarea si no es por obra de ejercer una constante coerción, dota a sus hijos de diversas clases de entidades anímicas, que como pueden empoderar pueden debilitar y obliga a las personas a cuidados constantes que finalmente resultan en el cumplimiento del mandato primordial, ya que el descuido da como resultado exponer a los diferentes componentes de la persona a innumerables riesgos, que pueden traducirse en enfermedad o muerte.

La noción de persona deviene, pues, como un aspecto central, y en el campo médico constituye la categoría que delimita las estructuras simbólicas que definen el campo y las prácticas a que da lugar." (Page, 2001: 26). Las entidades anímicas, son interdependientes,

referido no sólo al lazo sobrenatural que los lleva a conformar la persona, sino también a las relaciones que se establecen entre unas y otras, llevando a que la persona tzotzil experimente este complejo como una unidad." (Ibid.: 30). Así, "en su realidad, la persona tzotzil, cuya identidad está ligada al tradicionalismo, se vive no sólo como cuerpo, sino como una multiplicidad de cuerpos, animales y almas; ligados Mediante C'al (11) (calor), que no sólo designa la energía vital de la persona, sino también al lazo sobrenatural que mantiene unido el cuerpo con sus entidades anímicas y a éstas entre sí. (Ibid.: 31).

La mayoría de las entidades anímicas se moviliza e interactúa preferentemente durante la noche, lo que ocasionalmente es percibido a nivel subconsciente a través de los sueños (Ibid: 27).

La noción de cuerpo se construye a partir de que en éste: reside el principio organizador de las relaciones sociales, "en tomo a éste, se definen los aspectos fundamentales de la cosmovisión" (Medina, 1999: 114), en él reside la conciencia y por consiguiente, la responsabilidad de la persona ante las deidades y la sociedad. Por ello, el cuerpo constituye el eje que aglutina, organiza y trata de controlar a las entidades con las que se conforma la persona tzotzil (Ibid: 31)

Sin embargo, el elemento más importante de la persona es el ch'ulel, es el soplo de Dios que infunde la vida, en él reside la inmortalidad. Por esto, del complejo persona d ch'ulel es la entidad que requiere de mayores cuidados. La vida, depende de su permanencia más o menos constante en el núcleo corporal, su ausencia primero debilita y finalmente lleva a la muerte. Constituye, según expresa Favre, 1973: 242), la fracción de C'al que corresponde a cada persona. Y podríamos pensar que en la actualidad la dicotomía Ch'ulel-C'al conserva dicha significación. Cuando se habla de Ch'ulel, "generalmente se hace referencia a una entidad, digamos sutilmente delimitada --por no decir físicamente-- , con voluntad propia y sobre todo capaz de separarse del cuerpo de la persona a la que pertenece." (Page, 2001: 33-34)

La tercera entidad anímica son los vayijelil, que pueden ser varios animales, hasta 13, con cuerpo y vida paralela a la del ser humano, ligados a la persona por C'al, lazo sobrenatural que los lleva a compartir un mismo destino, salud, enfermedad y muerte. Lo que pase a uno se reflejará en las contrapartes. El nexa entre el vayijelil y el cuerpo humano, se establece antes del nacimiento. (Page, 2001: 39-40)

Cuando ch'ulel y vayijelil extremadamente fuertes son parte de la persona, además de proporcionarle poder extremo en el plano sobrenatural, es probable que tenga la capacidad de transfigurarse en diferentes entidades y fenómenos, de poseer el don de quibal (nagual) (Page, 2001: 50).

La complejidad y diversidad que encontramos en la conformación actual de la persona tzotzil, nos ha llevado a la conformación de una tipología que incluye cuatro diferentes tipos: la persona débil y enfermiza, la persona normal, la persona completa y la persona con poderes extraordinarios (Page, 2002: 212), que lleva, por destino a que unas, más que otras, tengan que abocarse a un mayor esfuerzo en el cumplimiento del mandato original.

Las estructuras del mundo y de persona, constituyen pues el fundamento ideológico del campo médico entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó y son estos núcleos duros los que delinear las características que adquieren las transfiguraciones étnicas.

## TRANSFIGURACIONES ÉTNICAS

A partir de las circunstancias pormenorizadas, en que, como ya se señaló, han tenido gran influencia las posiciones de descalificación y satanización sostenidas por las diferentes sectas y denominaciones cristianas en tomo a la religión tradicional y a las prácticas etnomédicas, así como del análisis de la literatura etnomédica realizada desde la década de 1960 hasta finales de siglo xx, es posible identificar algunas de las transfiguraciones acaecidas en los sistemas ideológicos que determinan el campo médico de chamulas y pedranos, y su concreción en el plano de la práctica.

En mi opinión una de las transfiguraciones de mayor envergadura se suscitó recientemente en uno de los elementos más antiguos del núcleo duro presente en el complejo religioso mesoamericano, me refiero a la disolución del binomio bien/ mal como atributo y cualidad de la naturaleza divina, que destaca, por su importancia en la conformación de las características inherentes a los diferentes agentes implicados en los procesos de salud/enfermedad/atención, así como los roles que desempeñan dentro del campo médico y en lo social.

Todavía en la década de 1970 cualquier deidad tenía el poder de prodigar bien o mal; es decir, en posibilidad de ayudar-protector y castigar o de dañar, a finales de ésta se empieza a delinear la adscripción de las distintas deidades exclusivamente a uno de los polos del binomio bien/mal, lo que generó transfiguraciones en la estructura relativa a las deidades, tanto en su ubicación polar, como dentro de la geografía cosmológica.

En la recomposición de la divinidad, llama la atención, el hecho de que fuera del Diablo, todas las deidades primarias y secundarias provenientes del panteón católico quedaron adscritas al bien; mientras que el mal, reclutó sus huestes de entre los Anjel, deidades secundarias que residen en el entorno natural; es decir, entre aquellas que, independientemente de su apariencia actual, tienen un origen prehispánico.

Así, ante el incumplimiento del mandato primordial de nutrir a las deidades del bien, éstas ya no se ocupan de castigar a los humanos, sino que se limitan a retirar su protección, dejando libre el camino a las deidades del mal --el Diablo, los Anjel rojos y negros de cuevas, cerros y ojos de agua-- ávidas de libertad de acción para dañar y destruir a la humanidad con el objeto último de nutrirse de las almas de sus víctimas, para lo cual establecen una vigilancia constante sobre los hijos de Dios y aprovechan la primera oportunidad para hacerles maldades o destruirlos.

Lo antedicho, marca la clara distinción que hacen y que expresan los actuales tzotziles respecto al bien y el mal como elementos diferenciados; ambos, constantemente presentes en la vida cotidiana y en los distintos planos existenciales.

En el plano humano, la liga sobrenatural con el mal se establece, en primer término, en aquellos que habiendo nacido en lunes o miércoles no fueron debidamente protegidos mediante invocaciones y peticiones adecuadas; en segundo, mediante la envidia, previsible y constante productora de daño, generadora de enfermedades y estragos; concreción de la negatividad propia de la naturaleza humana que, por lo mismo, entre los tzotziles motiva medidas cotidianas de prevención y protección.

La disolución de la dicotomía bien-mal a su vez se tradujo en la reestructuración del sistema etnomédico:

En primer término, desapareció la dicotomía sanador-dañero depositada en un solo individuo para dar paso a la diferenciación que se concreta en la separación tajante que se establece entre el jpoxtavanej y eljac'chamel y entre sistema médico y de la brujería. En la actualidad, el jpoxtavanej, quien es hijo de Dios, se avoca exclusivamente a ayudar a curar a sus semejantes, dejando de serlo cuando accede a servir al mal, perdiendo, con ello, el poder y el conocimiento, ya que pasa a ser hijo del Diablo.

A consecuencia de lo anterior, los discursos de los distintos agentes etnomédicos y algunas prácticas fueron reestructurados, por ejemplo, en el discurso relativo al diagnóstico se vislumbran contenidos diferentes respecto a las formas de conservar la salud y del origen de las enfermedades, distinguiéndose en éstos, claramente cuales son las deidades primarias y secundarias que favorecen la salud a través de proteger a quienes cumplen con el mandato de adorar y nutrir a las deidades y, por otro lado, facilitan, desentendiéndose de la protección que pueden prodigar, que quienes se aplican al mal, puedan actuar.

Segundo, el rezo y la petición se redimensionan en cuanto a que un agente específico, sea el jpoxtavanex o el jac'chamel, se aboca en un solo sentido, dirigiéndose a deidades y entidades específicas: la función del primero, será, entonces, la de pedir protección, salud, ayudar a rescatar los ch'ulel perdidos, robados y/o vendidos, perdón por los pecados y ayudar a curar; mientras que la del otro, buscar apoderarse de las almas humanas infligiendo daño y destrucción. Con ello, desaparece la noción de castigo como una entidad aplicada por la deidad celestial como medida correctiva ante el incumplimiento de las actividades que conforman el mandato primigenio, ya no hay castigo, sólo descuido y victimización.

Por otro lado, en relación con las prácticas rituales concernientes al ritual curativo, podemos ver, por un lado, que en el altar se incorpora, se desincorpora y se dispone de algunos de sus elementos de manera distinta: destaca la presencia de refrescos, que pasan a ser una ofrenda para la divinidad celestial; la incorporación de huevos, para realizar limpiezas menores, cuando no se requiere del sacrificio de un ave; el desplazamiento del pox (aguardiente) hacia un lado del jpoxtavanej, desapareciendo del escenario de las ofrendas dirigidas a Riox.

El desplazamiento del pox resulta de significancia especial por constituir uno de los puntos de mayor debate en el conflicto religioso, al grado que de haber constituido un elemento central en la ofrenda a las deidades celestiales y vehículo para el trance, pasó al polo opuesto, ubicándose como materia únicamente destinada a confundir a las deidades del mal,

específicamente el Diablo. Así, el pox es ahora esparcido desde la boca del j'ilol, hacia las plantas que adornan el altar, prohibiéndosele que lo ingiera. Paralelo a ello, vemos la incorporación del refresco al altar, supliendo al pox como ofrenda nutricia para las deidades, por sus olores y su sabor.

En el plano de lo colectivo es más que evidente la pérdida de poder social y de estatus de la etnomedicina y concomitante del jpoxtavanej, claramente se nota la pérdida del respeto casi místico y deferencia de que eran objeto en el pasado: anteriormente durante las fiestas se les agasajaba con comida, bebida y se les daban regalos; en la actualidad, reciben el mismo saludo que cualquier otro mortal y si alguien desea mostrar agradecimiento por haber recibido ayuda en la curación de algún familiar o en su persona, ésta se reduce al obsequio de una bebida o de unas cuantas monedas.

El último elemento a destacar, que en mi opinión tiene más que ver con las condiciones en que en la actualidad se insertan los tzotziles en la producción, son los cambios percibidos en las formas de remuneración que se hacen al jpoxtavanej por ayudar a sanar enfermos.

Hace tan sólo unas décadas, el mandato a que estaba sujeto el jpoxtavanej, expresamente le prohibía pedir algo a cambio por ayudar a sanar a los enfermos o, bien, cobrar, correspondía a la iniciativa de la familia de los enfermos hacer un regalo en alimentos o retribuir mediante mano vuelta.

En la actualidad, el mecanismo de recibir regalos en especie aún está en vigor, pero gradualmente va siendo sustituido por pago con dinero. Además, ahora se observa, cada vez con mayor frecuencia que los jpoxtavanej y algunos ancianos reciben a través de los sueños el permiso para recibir dinero e incluso cobrar dentro de cierto margen, ajustándose así a las circunstancias de intercambio que ahora rigen. Algunos son autorizados a recibir dinero con la mano derecha, algo impensable tan sólo hace algunos años, en que se pensaba que por la cualidad fría de éste, si era tocado por la mano derecha del j'ilol ésta se enfriaba y se perdía la capacidad de pulsar y con ello de escuchar la voz de la sangre.

Un último fenómeno a destacar se presenta en el ámbito onírico, que como ya se señaló, ahora como antes, sigue siendo el espacio privilegiado mediante el cual la divinidad muestra, comunica y otorga, coadyuvando con ello a la transfiguración de los mitos y de lo ideológico en general. Asimismo, a través de los sueños los candidatos a recibir el mandato para ayudar a sanar o bien para completar son llevados a Yan vinajel-Yan balamil (Otro Cielo-Otra Tierra) donde pueden observar y aprender las formas correctas de organizarse para la vida social y familiar o las innovaciones que sufren éstas o el entorno. En este sentido, es posible notar cómo en algunos de los estratos propios de la divinidad, se describen grandes fábricas, enormes edificios, autos y aviones:

"En el octavo [estrato] está un apóstol que es un maestro para la construcción de automóviles. Por eso, los coches son obra de Dios, no vienen de cualquier cosa, ni es idea de alguna persona; no, sino que son obra de Dios, porque por eso está su señal, su señalamiento en el espíritu. En ese estrato están construyendo muchos carros y para eso hay muchas personas. Por eso se tiene que mencionar en el rezo. También ahí se están construyendo alas de aviones. Eso lo vi



por medio de mi sueño.

También, llegué al doceavo, estaba medio oscuro, aunque dicen que por ahí no podemos pasar, a mí me llevaron. Ahí pude ver que tienen tractores y muchas máquinas que no sé ni cómo se llaman ni para qué sirven; son muy altas como también los señores que ahí están. El jefe es un alto, como gringo, con mucha barba. Eso vi en el doceavo escalón." (Notas de trabajo de campo, Historia de V. V.)

Las transfiguraciones étnicas apuntaladas en el plano ideológico, se concretan en prácticas sociales que apuntan, como objetivo último pero inconsciente, a distensionar la relación entre ideologías divergentes principalmente incidiendo sobre los puntos nodales de tensión social, lo que apunta hacia una convivencia en un ámbito de tolerancia, aunque sea mínima y relativa.

En ese sentido, y a manera de conclusión, es claro, como señala Marc Augé, que cultura es creación, "una cultura que se reproduce siendo idéntica a sí misma [...] es un cáncer sociológico, una condena a muerte, [...]Las culturas sólo continuaron viviendo al transformarse." (Augé 1998: 32-33)

La persistencia de culturas como entes particulares en los actuales ámbitos de la globalización --diversidad religiosa, embates de los medios, programas de educación formal, características del mercado, interacción con personas y grupos provenientes de todo el mundo, activismo político, ONG'S-- sólo es posible en el marco de un proceso de transfiguración étnica dinámico que tenga como base una interlocución intensa al interior y con "los otros". Como señala Augé (op. cit.), en la medida en que una cultura es "receptiva a las influencias exteriores" es una cultura viva, además de que permite la redimensión de la identidad y la redefinición de las alteridades.

## BIBLIOGRAFÍA

Augé, Marc, 1998, La guerra de los sueños. Editorial Gedisa, Barcelona.

Bartolomé, Miguel A.; Barabas, Alicia, 1996, La pluralidad en peligro.. INAH-INI, Colección Regiones de México. México.

Bastide, Roger, 1972, El sueño, el trance y la locura. Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina.

Centro de Estudios Ecuménicos, 1987, El compromiso político de las comunidades eclesiales de base. México, D. F. 23-25 de enero.

Braudel, Fernand, 1999, La historia y las ciencias sociales. Alianza Editorial, España.

Centro de Estudios Ecuménicos, 1987, El compromiso político de las comunidades eclesiales de base. México D. F. 23-25 de enero.

Concha Malo, Miguel, Gari, González, F. Salas. Jean Pierre Bastian, 1986, La participación de los cristianos en el proceso de liberación popular en México. Siglo XXI México.

Favre, Henri, 1973, Cambio y continuidad entre los mayas de México, Editorial Siglo XXI, México.

Freud, Sigmund, 2001, La interpretación de los sueños. Tomo 1, Alianza Editorial, España.

Galinier, Jacques, 2001, "Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales", en Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México. Coordinadores Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes -Fondo de Cultura Económica. Biblioteca Mexicana, Serie Historia y Antropología, México (pp. 453-484).

García de León, Antonio, 1985, Resistencia y Utopía. Ediciones Era, México.

Garza Caligaris, Anna María, 1999, El género entre normas en disputa: Pluralidad legal y género en San Pedro Chenalhó. Tesis para la obtención del grado de maestra en Antropología Social. Facultad de Ciencias Sociales / Universidad Autónoma de Chiapas, México.

Holland R., William, 1963, Medicina maya en Los Altos de Chiapas: Un estudio del cambio socio-cultural. Instituto Nacional Indigenista, México.

Jung, Carl G., 1988, Psicología y religión, Editorial Paidós, Buenos Aires, Barcelona. México.

López Austin, Alfredo, 1984, Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas. Universidad Nacional Autónoma de México. Serie Antropológica: 39. México.

--, 1992, Los mitos del tlacuache. Alianza Editorial, México.

--, 1993, Tamoanchan y Tlalocan., Fondo de cultura Económica, México.

--, 1991, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana." En Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México. Coordinadores Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica. Biblioteca Mexicana, Serie Historia y Antropología, México. (pp. 47-66).

Medina Hernández, Andrés, 1999, En las cuatro Esquinas / En el Centro. Etnografía de la Cosmovisión Mesoamericana. Tesis que presenta para optar por el grado de doctor en antropología. Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Meslin, Michel. 1978, Aproximación a una ciencia de las religiones. Ediciones Cristiandad. Madrid, España.

Page Pliego, Jaime Tomás, 1996, Religión y política en el consumo de prácticas médicas en una comunidad tzotzil (estudio de caso). Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas, México. Serie Monografías 6.

--, 2001 "Construcción de la noción de persona entre los tzotziles de San Juan Chamula y pedranos de Chenalhó, Chiapas." en Revista Pueblos y Fronteras núm. 1. PROIMMSE-IIA-UNAM. México. pp. 25-56.

--, 2002, Curandería tzotzil y procesos de formación iniciación y de trabajo de sus practicantes. Tesis que presenta para la obtención del grado de doctor Antropología Social. Facultad de filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Pérez Enríquez, María Isabel, 1994, Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de los Altos de Chiapas. Chenalhó, Larraínzar y Chamula. Editorial Claves Latinoamericanas México.

Pitarch Ramón, Pedro, 1996, Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales.. Fondo de Cultura Económica, México.

Popol Vuh: Antiguas historias del Quiché, 1961, Recinos, Adrián (traductor), Fondo de Cultura Económica. (1952). México

Robledo Hernández Gabriela Patricia, 1987, Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula. Tesis para obtener el título de Licenciada en Antropología social. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Rus, Jan, Wasserstrom, Robert, 1979, "Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México." Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México. México. No. 97.

Jaime T. Page Pliego

PROIMMSE-IIA-UNAM

(1) Se designa como pedranos a los tzotziles de San Pedro Chenalhó, que consideran seguir las costumbres de sus ancestros, toda vez que al interior de este municipio sus habitantes carecen de uniformidad cultural y religiosa, debido a que en la actualidad está habitado por un lado, por grupos de tzotziles que detentan diferentes religiones (tradicional, católica y protestantes) y costumbres; y, por otro, mestizos católicos y protestantes. En tanto que entre chamulas, que viven dentro del territorio del municipio, no se hace distinción, ya que se considera que la gran mayoría de sus habitantes participan de la misma cultura y religión.

(2) Para profundizar en el tema, véase Page, Ibid.

(3) Entendiendo "transfiguración étnica": "... como aspecto central de la aculturación. Darcy entiende la transfiguración como un proceso a través del cual las poblaciones nativas, confrontadas con las sociedades nacionales, tratan de mantenerse como entidades étnicas mediante sucesivas alteraciones internas tanto biológicas (mestizajes) como culturales, y en sus formas de relación con las sociedad envolvente. Es decir, que la transfiguración supone la existencia de cambios adaptativos que cambian la fisonomía cultural." (Bartolomé y Barabas, 1996: 28.) Importante categoría para el presente trabajo, toda vez que las repercusiones del conflicto religioso en la etnomedicina tzotzil son percibidas a través de éstas.

(4) Holland 1993: 164-165, reporta que para los tzotziles de San Andrés, el mundo de los sueños es central en su vida, en tanto que brinda presagios, espacio en que la persona tiene acceso a vivencias y sucesos a los que está sujeta el alma, o en que se experimenta el más íntimo contacto con el bien y el mal.

(5) En este sentido, Fabrega 1973: 7-8, nos dice: "Processes of many kinds no doubt underlie any occurrence of illness, and we must certainly include among them the physiological, the biochemical, and the sociopsychological. Evidently the "persuasion" associated with folk healing also has physiological and biochemical consequences for the individual, and both are adaptive and health-promoting. All processes of the human mind and body are clearly implicated during an illness episode, though the centrality and importance of each process may vary. We must assume that some illness episodes are associated with underlying biomedical changes of kinds that are relatively refractory to psychosocial influences. Episodes of this type, which will most likely not be resolved or "cured" by folk medical practitioners, who stand to lose if patients under their care die."

(6) Texto entre paréntesis, del autor.

(7) Los tzotziles usan el término tradicionalista para distinguirse de católicos, protestantes y musulmanes.

(8) En dicha cita, este autor señala: "[...] el mito pertenece, pues, a la esfera de la afectividad y de la voluntad, no a la de la inteligencia racional, en la medida en que implica un acto de participación del hombre, un acto de emoción y de voluntad" y más adelante, "[...] en el mito se encuentra por consiguiente concentradas gran número de significaciones y reunido gran número de ideas, casi telescópicas, que son intercambiables y promotoras de emociones que ellas mismas despiertan."

(9) La palabra tzotzil Riox, no designa a la deidad en primera persona, sino como la divinidad en su totalidad, según establece Gossen, quien señala: "Aunque RioU un préstamo tomado del castellano Dios, el significado del término tzotzil es mucho más general que el del vocablo castellano. RioU alude a todo un conjunto de fenómenos religiosos, que incluyen, Dios (sinónimo de Htotik, el Sol); santos individuales y sus imágenes; actos religiosos, [...]; gestos religiosos [...]; y quizás otros." (1980: 207-209)

(10) López Austro señala, que la confluencia de diversas sociedades, ubicadas entre el norte de México y Centroamérica, con distinto grado de desarrollo y con interacción en diferentes

ámbitos --económico, político, religioso y de dominación-subordinación-- dio como resultado la conformación de un: "[...] complejo religioso mesoamericano --y con él el mítico, el mágico, y, en términos más amplios, el de la cosmovisión-- como un conjunto estructurado de procesos sociales, creencias, prácticas, valores y representaciones que se van transformando a lo largo de los siglos." (López Austin 1992: 28) Cuya cohesión fue otorgada por el cultivo del maíz, el frijol, el chile y la calabaza (Ibidem: 51). Complejo, que estuvo matizado por una gran heterogeneidad entre las diversas sociedades que lo integraron y, por lo mismo, vínculos diversos y variables. Lo que lo hizo "[...] rico en expresiones regionales y locales". Por lo mismo, Mesoamérica no se caracterizó precisamente por la "[...] presencia de rasgos típicos", o "[...] por un promedio de constantes", su valor deriva "[...] de todo el complejo de relaciones, de sus combinaciones y pesos relativos y no de la mera relación dominante." (López Austin Medicina Náhuatl, p. 8.)

Según este autor, lo que dio cohesión y ha permitido la persistencia del complejo religioso mesoamericano, es un "núcleo unificador muy resistente al cambio" (López Austro, 1994: 13), más no "inmune a él" (López Austro 1991: 59) inscrito en lo que Braudel delineó como rutas de la larga duración histórica (Braudel, 1999: 94-95); que ha permitido que las relaciones que se han suscitado en el decurso histórico entre las sociedades participantes en dicho complejo, haya dado origen "[...] no sólo a semejanzas entre éstas, sino a diferencias e inhibiciones, producidas por las diferencias asimétricas." Es decir que los diferentes hechos y elementos cosmogónicos, así como el desarrollo de los diferentes campos no sucedieron, ni suceden, necesariamente en todas estas sociedades en forma paralela, con la misma duración, ni se han visto sujetos a los mismos procesos, ni a embates homogéneos provenientes de la sociedad nacional. Sin embargo, la estructura basamental ha persistido con tanta fuerza, que aún hoy después de más de quinientos años de coloniaje podemos encontrar entre los grupos indígenas cosmovisiones claramente diferenciadas de la sociedad nacional, aún cimentadas en el complejo religioso mesoamericano.

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