

RELATOS DE MUERTE EN LA TRADICIÓN CH'OL DE CALAKMUL¹. EL TEXTO CÓDIGO COMO MECANISMO ORGANIZADOR DE LA MEMORIA COLECTIVA

Gabriela Eugenia Rodríguez Ceja

Estudiante de doctorado

IIA-UNAM

La muerte es un tema al que generalmente resulta complicado aproximarse, por un lado porque no suele ser temporalmente oportuno como para que uno pueda atestiguarlo etnográficamente, por otro por las emociones tan fuertes que suscita. Sin embargo, durante mis estancias en el ejido El Carmen II, ubicado en Calakmul, Campeche, escuché narraciones generadas espontáneamente en las que se daba cuenta de los eventos relacionados con la muerte de algunos miembros de la comunidad, sucesos que habían acaecido tal vez muy cercanamente o incluso años atrás. Gradualmente me fui dando cuenta de que no se trataba de hechos aislados, puesto que diferentes personas y en distintos contextos contaban historias semejantes sobre sucesos relativos al fallecimiento de hombres y mujeres, a pesar de que no siempre existían relaciones de parentesco con aquellos a quienes se estaban refiriendo en los relatos. Esta situación llamó mi atención, ya que no se trataba de un conocimiento exclusivo de cierto grupo, sino que parecía ser algo conocido por todos y hacia lo cual existía la necesidad de rememorarlos.

Las narraciones a que hago referencia en este texto conforman totalidades de sentido, pues en ellas son descritos los acontecimientos que rodearon la muerte de las personas en el ejido siguiendo la lógica simbólica ch'ol respecto de la relación vida-muerte, la cual se ve atravesada generalmente por la enfermedad y por la intervención de diversos seres que actúan desde diversos ámbitos. Es por ello que los relatos incorporan los eventos que pueden explicar este tránsito, desde cómo se fue gestando la enfermedad y la evolución de la misma, o cuáles fueron los eventos que sucedieron en

¹ Los ch'oles a los que me refiero en este texto habitan el municipio de Calakmul, Campeche desde hace 4 décadas aproximadamente, pues migraron del norte del estado de Chiapas, de los municipios de Tila y Salto de Agua, debido a que la tierra disponible para el cultivo era insuficiente, ocasionando graves episodios de violencia. Con el paso del tiempo cientos de familias se trasladaron a Calakmul, colonizaron su territorio selvático y lograron reproducir muchos aspectos de su cultura chiapaneca en el nuevo espacio. El ejido El Carmen II es tan solo uno de los núcleos de población ch'ol establecido en el último cuadro de Campeche, colindante con los países de Guatemala y Belice.

torno de la situación crítica que desencadenó el deceso de la persona, esto es, las diferentes etapas en la interpretación de los signos que son indicadores de un conflicto que vulnera a una persona, tanto su cuerpo (unión entre *baketal* y *bätial*²) como su alma (*ch'ujlel*), proceso que será discutido más adelante. Es importante precisar que es posible encontrar ciertas variantes del relato entre diferentes narradores, generándose en consecuencia distintas versiones del mismo evento. Considero que la reproducción de estos relatos contribuye de manera relevante a la elaboración colectiva del tema de la muerte, lo cual redundará en la construcción de cierta memoria compartida por la comunidad en relación con ese mismo tema, en la medida en que trata de eventos que no están destinados a ser olvidados, así como tampoco las personas que los padecieron.

Para analizar esto he decidido retomar la propuesta de Iuri Lotman sobre una semiótica de la cultura, expresada en su libro *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto* (1996) y *La semiosfera III. Semiótica de las artes y de la cultura* (2000), especialmente en lo que respecta a un concepto que es planteado como eslabón intermedio entre el lenguaje y los textos, me refiero al texto-código, el cual tiene cabida dentro de las culturas mitológicas, orientadas hacia la expresión. Con esto último Lotman, se refiere a que el mundo es presentado ante las personas como un texto compuesto por signos de diverso orden donde el contenido se encuentra condicionado de antemano y es menester conocer el código para asignarle un sentido, es decir, para correlacionar lo que manifiestan los signos con el contenido de dicho mensaje (Lotman, 2000: 177), trabajo que realiza precisamente el texto-código en la medida en que funciona como intermediario.

Lo que subyace en las narraciones de las que trato en este trabajo es precisamente la correlación entre los elementos antes mencionados en torno al tema de la muerte, ya que para los ch'oles este evento es el resultado de una concatenación de acontecimientos que fueron apareciendo en el transcurso de la vida cotidiana, que pudieron haber sido evidentes o tal vez ocultos, y que son interpretados como signos de un contenido latente que cristaliza con el deceso de un individuo.

Para los habitantes de El Carmen II la muerte puede ser consecuencia de un proceso en el cual se inmiscuyen agencias que pueden ser animales, personas con diversos estatus ontológicos, u otro tipo de seres existentes, como se podrá apreciar a lo largo del texto, los cuales pueden tener o no la intención de dañar a la persona; estos seres realizan acciones que si no son contrarrestadas a tiempo por las personas involucradas y particularmente por los especialistas producen inevitablemente el deceso de las víctimas; debido a esto, una parte importante de la energía que despliegan los ch'oles en su

² No existe en ch'ol una palabra para denominar cuerpo, se refieren por una parte a los huesos de la persona —*baketal*— y por otra a la carne —*bätial*—.

vida cotidiana se encuentra enfocada en la detección e interpretación de los signos que muestran el accionar de dichas agencias así como sus intenciones, y precisamente esto es lo que queda registrado en las narraciones de las que pretendo dar cuenta.

En particular, el texto código consiste en un dispositivo que puede actuar tanto desde el consciente de la cultura en forma de un modelo ideal que se manifiesta como tal, como desde el inconsciente, donde no tiene una expresión directa, sino que se realiza en forma de numerosas variantes de un texto estable. En sí mismo constituye un sintagma, pues dentro de sus límites está contenida una totalidad de sentido con principio y fin, aunque cada uno de los signos que lo conforman puede presentarse en forma de paradigma, ya que es posible hallar una correspondencia entre sus elementos y los de otras variantes narrativas, ya se trate del mismo evento o de uno paralelo –como las variantes y similitudes que se pueden encontrar en las diferentes versiones de los relatos que se refieren a la muerte de una misma persona o de diferentes personas, en este caso-. Por otra parte, “forma un texto dotado de todos los rasgos distintivos de la realidad textual, aunque no esté revelado en ninguna parte y sólo exista, sin que se tenga conciencia de él, en la cabeza de un recitador de cuentos fantásticos folclóricos, de un improvisador popular, organizando la memoria de éste y dictándole los límites de la variación posible del texto” (Lotman, 1996: 95).

Siguiendo estas argumentaciones, considero que los relatos sobre la muerte funcionan como textos-código que organizan la memoria colectiva y garantizan la transmisión de sus contenidos entre la gente de la comunidad, pues incorporan los eventos y sus respectivas interpretaciones conocidos por todos los integrantes del cuerpo social, sobre las circunstancias en que se fue gestando la muerte de una persona, les confieren un orden y las dotan de sentido conclusivo en la medida en que forman parte de un texto coherente. Esta característica de los relatos permite dar fin a la especulación que pudo existir antes de la muerte, cuando apenas se manifestaban ciertos eventos que eran interpretados como signos del accionar de seres que pudieron estar produciendo daño a alguna persona. A través de la lectura de dichos signos la gente pretendía acceder al contenido oculto en ellos con la clara intención de ganar la carrera a la muerte que posiblemente le estaba predestinada a alguien, si es que lograban actuar a tiempo para evitarla.

En las variantes de los relatos queda inscrita la búsqueda por descifrar de qué manera actuaron las entidades que intervinieron en el deceso de la persona, sus intenciones y los medios a través de los cuales produjeron el daño, lo cual es sumamente relevante para la sobrevivencia de la comunidad, de ahí la importancia de las narraciones. A continuación describiré cómo funciona la lógica simbólica ch'ol en torno de este tema con el fin de comprender más a fondo el sentido de los relatos.

En cuanto a la enfermedad, antes que nada es pertinente mencionar que existen diversas maneras de producirla, siempre existe un agente que la produce aunque no siempre actúe de manera intencional, es decir, es posible que ciertos actos se realicen sin la intención o el deseo de producir la enfermedad aunque al final así suceda. Es posible factible inducir alguna enfermedad en un recién nacido —persona o animal— cuando un animal —perro o caballo particularmente— o una persona con exceso de calor en su cuerpo lo mira, transmitiéndola a través de la vista o el calor, ‘secando’ al pequeño y produciéndole la muerte —a veces rápidamente y otras de forma lenta— si no se actúa a tiempo. Se trata de perros o caballos que acaban de llegar de la milpa, de personas que recientemente tuvieron relaciones sexuales, de quienes se encuentran en estado de ebriedad y de mujeres embarazadas. Uno de los procedimientos posibles consiste en bañar al enfermo para retirarle el calor. También es posible enfermarse cuando se es visto teniendo relaciones sexuales, sólo que en este caso la acción ocurre más lentamente y la persona puede tardar mucho tiempo en mostrar los síntomas. Una persona puede enfermarse por las preocupaciones producidas por disgustos propios o de los padres —cólico de pensal—, las cuales se transmiten a través de un aire —frío— que se introduce en el cuerpo de la persona; esto produce que el enfermo deje de comer, se quede pensativo mucho tiempo, se sienta triste y sin ganas de nada.

Sobre las enfermedades producidas intencionalmente, se consideran dos tipos de entidades involucradas principalmente: la primera se refiere a los *yum* o dueños, y el segundo a los *xiba'* o brujos. Los *yum* son entidades que habitan en la totalidad del mundo *ch'ol* y son los dueños de éste, ya que —como dicen los *ch'oles*— “todo en el mundo está vivo, tiene nombre y dueño”; se trata del dueño de la tierra o *yum lum*, el dueño del agua o *yum ja'*, el dueño de la cueva o *yum ch'en* y el dueño del monte o *yum matyel*. Ellos actúan presuntamente cuando consideran que alguien ha transgredido un límite en lo relativo al uso de los recursos de los que son amos dañando a quien así ha hecho, esto sucede cuando no se ha pedido permiso o cuando consideran que alguien se ha excedido en el usufructo de los bienes que les son permitidos disfrutar, ya que los hombres no son dueños, sólo los *yum* lo son. En particular, los relatos mencionan que los *yum* han manifestado su poder cuando el uso del agua que procede de la tierra ha generado enfrentamientos entre las personas, con lo cual los dueños decidieron restringir el recurso.

En otra ocasión alguien usó indebidamente las piedras procedentes de una ruina arqueológica para la construcción de su casa, debido a ello alguno de los habitantes del nuevo recinto enfermó. Por lo general los accidentes en la milpa o en la montaña son interpretados como acciones de los dueños, ya se trate de caídas o golpes provocados por palos que caen y lesionan, además de problemas durante la cacería donde las presas escapan por el ladrido de perros invisibles o donde el cazador hierra con-

tinuamente sus tiros. Para evitar caer en esta situación las personas requieren periódicamente ‘meter una promesa’, *otsan nichim*, es decir, prender una vela frente al altar en compañía de un especialista ritual, ya sea un *tatuch* —anciano—, o un —*xwujtijel*— curandero, quien a través de sus rezos se comunica con los *yum*, negocia el permiso para adentrarse en sus territorios a través del intercambio que se realiza por medio de la ofrenda y del rezo con el fin de hacer uso de los recursos en beneficio de quien los solicita. Sin embargo hay gente que lo olvida o lo pasa por alto, por lo cual puede llegar a sufrir graves consecuencias.

El segundo agente del daño es el *xiba'* —brujo—, es decir, personas que tienen *wáy*, nagual o animal compañero, entidad en la que se pueden llegar a transformar especialmente durante las noches con el fin de hacer maldad a las personas. En principio se sospecha que los curanderos cuentan con esta entidad anímica, por ello tienen un carácter ambivalente pues pueden curar a las personas pero también tienen el poder para hacerles mal. Por otro lado, se sabe que existen personas ocultas que son *xiba'* que se dedican a hacer daño sin que la gente sospeche de ellas o sin que se tenga la certeza de su accionar, pues no han mostrado públicamente la existencia de sus poderes. Sin embargo, la gente sabe que quienes no tienen *wáy* y desean hacer maldad a algún enemigo —su *contra*— deben acudir con un brujo quien los ayuda a dañar al objeto de sus odios y envidias, es por ello que los curanderos son frecuentemente acusados de haber actuado para materializar el daño que otra persona deseaba hacerle a un tercero. Este punto es, por lo general, el último eslabón en la cadena, ya que para culpar a alguien por mal echado es menester haber recorrido cierto camino en la interpretación de signos que fueron apareciendo consecutivamente, primero en una hermenéutica realizada dentro del núcleo familiar y después a través de algún curandero quien también implementa rituales curativos y proporciona medicina al enfermo.

Hasta el momento considero que los elementos que operan en el diagnóstico de los daños producidos intencionalmente, son los siguientes.

1) El conflicto en las relaciones interpersonales. Debido a que el espacio social en que se llevan a cabo todos los intercambios es tan reducido, constantemente se producen roces entre las personas, pues hay intereses encontrados que chocan en la disputa por los limitados recursos económicos y simbólicos disponibles; esta situación provoca que la sospecha se encuentre suspendida de forma permanente entre los miembros de la comunidad, pues nunca se sabe con exactitud quién ha sido el causante del daño ya que se ignora hasta dónde son capaces de llegar las personas luego de que se ha tenido algún problema con ellas. Existen dos posibilidades. La primera se refiere a cuando surgen conflictos evidentes entre dos personas —y por ende, entre dos familias—, con lo cual los enemigos se dan abiertamente la cara llegando incluso

a amenazarse, mostrando frente a toda la comunidad que existe un enfrentamiento y hasta dónde podrían ser capaces de llegar los involucrados. Cuando alguien amenaza con dañar a otro es porque tiene el poder para cumplirlo, dicen ellos. La segunda situación se refiere a la posibilidad de tener enemigos ocultos, agazapados, que no muestran su corazón, de tal forma que la víctima ignora las intenciones de ese otro dispuesto a dañarlo en cualquier momento.

Por otra parte, el chisme es un arma muy poderosa que siempre está presente en los conflictos relacionados con la enfermedad dándole a ésta un carácter de ambigüedad, ya que todas las personas cuentan con enemigos con quienes han tenido enfrentamientos claros, mientras también hay otras que sólo han hecho comentarios sutilmente y mal intencionados, ya sea directamente a los interesados o por medio de chismes comunicados a través de otros, lo cual plantea un panorama lleno de actores con múltiples intenciones generalmente ocultas, en una polifonía interminable. Todo esto es retomado cuando un malestar se hace manifiesto en algún miembro de la familia, pues en ese contexto sus integrantes recuperan los conflictos en los que se han involucrado con diversas personas, ya sea a nivel de rumor o de amenaza directa, formulando diversas hipótesis.

2) Los sueños. Bajo ciertos contenidos, la gente considera que es posible ser dañada a través de los sueños, ya que el *ch'ujlel* —alma— de la persona vivencia lo que sucede durante ellos y padece directamente las consecuencias, manifestándose éstas en el cuerpo y en ocasiones en el estado de ánimo cuando se recupera el estado de vigilia. No todos los sueños son considerados relevantes para estos fines; sin embargo, existen algunos motivos clave que indican la cercanía de intencionalidad de daño. En particular soñar que se es perseguido, que se interviene en una pelea, ser golpeado, mordido o ser víctima de una caída; aunado a esto, quien ejecuta las acciones en el sueño suele ser algún animal negro o una culebra, lo cual implica por lo general la intervención de un *xiba'* que está actuando contra la persona esperando debilitarla y producir finalmente su muerte. Existe una conexión implícita entre lo que le sucede al *ch'ujlel* durante el sueño y lo que pasa con el cuerpo de la persona, ya que es posible que al despertar éste manifieste las huellas de lo que sufrió el *ch'ujlel* durante la noche, es decir, muestra los moretones, el cansancio y el dolor producido por los golpes en la misma parte del cuerpo en que ocurrió durante el sueño, o que manifieste el daño con algún malestar psíquico, como sentimiento de tristeza, desasosiego o abulia; sin embargo, también existe la posibilidad de un efecto retardado con lo cual las asociaciones por contigüidad temporal no siempre son las definitivas.

3) La presencia de ciertos objetos, animales o seres bajo condiciones y contextos específicos. Los brujos y los dueños siempre utilizan algún medio u objeto como vehículo para hacer maldad, como es el caso del sueño; sin embargo, cuando el daño

se realiza durante la vigilia, es posible encontrar en algunas ocasiones sus rastros, aunque en otras se dan por supuestos; dependiendo del animal, objeto o ser de que se trate y del contexto en que se encuentre, se le asociará con distintos malestares físicos o psíquicos. Se sabe que el mal se puede transmitir a través de la ingesta de comida o de bebida preparada especialmente; también tirando alguna sustancia en el solar de la persona, en su milpa o en el camino que transita diariamente, por lo que el destinatario lo toca o lo pisa adquiriendo las propiedades malélicas; puede ser a través de algún objeto que pertenezca a la persona y que le es sustraído, especialmente la ropa, la que es enterrada en el cementerio en representación de quien se espera dañar.

Por otra parte, la presencia de algunos animales indica la cercanía de un brujo que está trabajando para hacer maldad a alguien de la casa; tal es el caso tanto de los búhos como de las culebras venenosas, que al ser encontrados en el camino son considerados inmediatamente malignos. Se piensa que los búhos que son ‘de verdad’ viven adentro del monte, por lo cual no aparecen en el camino de las personas y mucho menos en los solares; cuando esto sucede se interpreta como una señal de que no son búhos ‘verdaderos’, sino que posiblemente se trata del *wáy* de algún brujo o fue ‘hecho’ —dotado de vida— por éste con el fin exclusivo de dañar, pues los búhos traen los malos sueños que a su vez traen las enfermedades, por lo cual siempre se intenta matarlos, y quienes lo han logrado dicen que no les han encontrado sangre ni órganos internos. Lo mismo sucede con las culebras, pues se piensa que los brujos tienen el poder de crear seres con forma de culebra con el fin exclusivo de dañar a la persona, o que los *yum* pueden provocar que una de *sus* culebras, uno de los seres que habita en su reino, dañe a una persona determinada mordidiéndola.

También los animales negros³ que aparecen durante la noche rondando los solares, que son desconocidos o actúan de forma extraña pueden ser considerados *wáy*, o emisarios que traen enfermedad. Asimismo la imposibilidad de atrapar animales cuando se va de cacería implica la intervención de un *yum* que por alguna razón está impidiendo que el cazador realice su cometido. Los animales antes mencionados tienen un estatus ambiguo en la especie animal, pues no se sabe qué son en realidad, si animales verdaderos, *wáy* de alguien o encarnación pasajera producida por un brujo con el fin de hacer maldad.

Por otro lado, es posible ser dañado cuando se tienen encuentros con seres de status no bien definido, como los muertos, la calavera, alguna sombra, el *ñek* o negrito⁴, el *ch'ix wiñik* —hombre con espinas—, el *wuluk ok* —pies al revés— o la mala mujer —

³ Como perros, gallos, puercos o pavos; aunque existe un ser especial, el *tientsuñ* que es un animal híbrido, más grande que el perro o el puerco, negro, con pezuñas y cuerpo de chivo.

⁴ Aparece de noche, tiene piel negra, come los senos de las mujeres, las viola y las mata.

ajal—, los cuales aparecen generalmente fuera del territorio donde se asienta el núcleo de población, es decir, en el camino hacia las milpas o en el monte. Algunas narraciones indican que los muertos pueden aparecer durante el sueño para comunicar algo importante, o en vigilia durante la fiesta de muertos —*k'in sanctio*—, que comienza el 31 de octubre y finaliza aproximadamente el 4 de noviembre. Está determinado que la gente no puede salir al monte a trabajar durante la fiesta sino que debe permanecer dentro del poblado, y de no respetar la fiesta es posible que encuentre en su camino el *ch'ujel* de algún muerto, lo cual conduce rápidamente a la muerte.

En otros relatos se describe que la *ajal* aparece en el camino de los hombres cuando van a la milpa, tiene la apariencia de la esposa o de la amante pero no es, e incita al hombre a tener relaciones sexuales con él, sólo que una vez que ha terminado el coito ella se transforma, le salen plumas en las axilas y cola de culebra, con lo que huye rápidamente; luego de eso el hombre sabe que está próxima su muerte si no llega pronto el auxilio, tiene que acudir con un curandero para que lo ayude, de lo contrario morirá hinchado y con la piel oscurecida. Un tercer motivo es el *wuluk ok*, quien aparecía con más frecuencia cuando los *ch'oles* estaban recién llegados a Calakmul. De camino hacia su milpa se llegaron a perder en algunas ocasiones pues seguían las pisadas invisibles y traviesas de este personaje, lo cual provocaba que la gente caminara en círculos y no encontrara el rumbo hacia el lugar de destino, temiendo fuertemente no llegar a salir de la montaña y perecer en ella. Para evitar estas situaciones es menester meter una promesa en la iglesia.

4) Otra posibilidad es atraer la enfermedad a través de actos no permitidos socialmente como el incesto, la prostitución o regalar a los hijos; en este caso la enfermedad es producida como un castigo y también es necesario hacer la promesa, sólo que resulta muy difícil liberarse del castigo pues la transgresión ha sido muy grave.

5) Malestar físico o psíquico. Éste es el elemento de toque en el proceso ya que muestra la materialización del daño del que se ha venido teniendo noticias; con esto me refiero a un deterioro importante en el estado de salud o a una alteración del estado de ánimo, que en el caso particular de los relatos conduce a la muerte de la persona.

En la medida en que se van acumulando elementos de estas cuatro categorías la gente comienza a cuestionar si no hará falta acudir con algún especialista. La presencia del curandero es el segundo gran elemento del proceso, pues su participación es determinante aunque siempre está caracterizada por la ambigüedad; en particular nadie me ha manifestado dudas sobre los poderes que tiene para curar, pero sí sobre los intereses que pueden estar rigiendo sus acciones, ya que siempre existe la sospecha de que quien supuestamente está ayudando a curar a una persona haya sido quien le infringió el daño que lo tiene al borde de la muerte. Cuando se trata de un enfermo grave es muy probable que los curanderos se nieguen a tratar al enfermo, lo cual desencadena las habladurías

de la gente pues se piensa que entre los curanderos se ponen de acuerdo negándose a curar cuando quieren que alguien muera. También es posible que entre especialistas se culpen unos a otros, lo cual constituye otra fuente de sospecha. De ninguna manera los curanderos salen bien parados cuando alguien muere, ya sea por que hayan hecho el intento de curarlo o por que se hayan negado, incluso en algunos casos han sido amenazados de muerte por los familiares de los fallecidos. Dependiendo de las condiciones en que se de la muerte de la persona es posible que los relatos incorporen la participación de los curanderos en alguno de los sentidos antes mencionados.

En la consulta con el curandero se realiza un análisis en retrospectiva de los elementos que fueron apareciendo en el transcurso de la vida cotidiana del enfermo y de la vida familiar, con el fin de identificar si se trata de una enfermedad producida intencionalmente por alguna entidad o si fue provocada sin intención de daño; en el caso de haber existido dicha intención, se pretende conocer los medios de que se valió dicha entidad, así como los motivos que tuvo, todo esto con el fin de implementar los remedios más adecuados a la situación. Para ello quien consulta menciona los elementos observados y el especialista realiza muchos cuestionamientos con la intención de identificar la enfermedad y los procedimientos que deberán ser implementados para inducir la cura. Cuando se trata de enfermos graves por lo general se identifican varias circunstancias como fuente del malestar, las cuales son tratadas en múltiples visitas al curandero.

Como mencioné al inicio de esta ponencia, la forma como son interpretados ciertos signos en torno de la enfermedad y de la muerte es lo que se retoma en los relatos de los que pretendo dar cuenta. A continuación describiré el contenido de una de las versiones. En ella se habla sobre Fernando, un hombre que iba con frecuencia a cazar al monte pues le gustaba mucho y era muy hábil, además de que conocía muy bien los senderos para no perderse; en varias ocasiones durante sus partidas de caza había encontrado algunas presas pero no había logrado darles muerte con sus balas. Un día fue a chiclear⁵ acompañado por otros tres hombres con quienes se internó muy adentro de la selva llegando hasta la reserva de Calakmul, a varios kilómetros de distancia; durante su camino encontraron una culebra nauyaca a la que este hombre dio muerte con un palo, dejándola tirada junto a una pequeña aguada. Prosiguieron su camino y luego de un rato una culebra atacó a Fernando desde un árbol, mordiénole el cuello y la cara; sus compañe-

⁵ Se refiere a la extracción de la resina del árbol de chicozapote, actividad realizada esporádicamente por los ch'oles calakmuleños en la actualidad, por aquéllos que saben cómo extraerla, conocen la montaña, desean tener otro ingreso económico y se aventuran durante varios días en la selva, generalmente en grupos reducidos. Por lo general cuando se internan en la selva cazan algún animal del cual se alimentan durante su estancia de trabajo.

ros acudieron a socorrerlo, mataron la serpiente y ayudaron al hombre a llegar hasta el pueblo más cercano, donde un transporte lo llevó a la ciudad más próxima; en el camino comió contrayerba, una planta muy amarga que se piensa que puede contrarrestar el veneno de las culebras. El señor murió en el camino, poco antes de llegar a Chetumal. El relato continúa diciendo que la culebra que provocó la muerte de Fernando era la misma que él había matado anteriormente, sólo que el dueño del monte —*yum Mattel*— la había curado para enviarla de nuevo con el fin de hacerle daño. Esta entidad —el dueño— ya había manifestado sus designios ante esta persona a través de las presas que ésta había sido incapaz de matar, pues ese hecho significaba la transgresión de cierto límite ya que había abusado de los recursos que el dueño podía ofrecerle, por lo cual debió haber metido su promesa para negociar de nuevo, pero no lo hizo. El narrador termina diciendo que en los lugares por donde pasaron los cazadores no hay culebras, por lo cual es un hecho que la nauyaca que encontraron había sido enviada especialmente por el dueño del monte con el fin de hacerle daño debido a las transgresiones que había realizado y dado que no había cumplido su promesa.

En otra versión, siguiendo los mismos acontecimientos, se concluye que la muerte fue provocada por un brujo quien creó a la culebra y la envió para hacerle maldad a Fernando. También se considera que se trataba de la misma nauyaca que él había matado pero revivió porque no era culebra ‘de verdad’ sino enviada por el brujo. El relato menciona que Fernando había tenido problemas con ciertas personas en el ejido, que eran sus enemigos, y que alguna de ellas lo había amenazado —proporcionando su nombre dentro de la narración—; asimismo había tenido algunos malos sueños, en uno lo perseguían unos perros negros pero lograba escapar, y en otro una culebra caía sobre su cuerpo, pero él despertaba angustiado.

Estimo que las diferentes versiones de este relato sirven para explorar las distintas posibilidades interpretativas, produciéndose relaciones de complementariedad entre ellas en la medida en que ambas alternativas son conservadas en la memoria puesto que son relatos que circulan entre la gente, lo cual impide que se pierdan sus contenidos en el olvido. Cada narrador opta por una sola versión y genera un relato con una sólida coherencia interna que elimina la ambigüedad que se produciría si se incorporaran todos los elementos-signo posibles, presentes en cualquier evento de esta naturaleza, con lo cual se genera una conclusión que evita dejar suspendida la duda sobre la muerte de las personas, lo que facilita la elaboración psíquica del evento. En todos los casos se produce un número limitado de versiones, las cuales son dictadas por la lógica interna de la cultura, puesto que sólo los textos con verosimilitud cultural pueden trascender en el tiempo. En este caso se trata de una elaboración compartida, ya que los acontecimientos están siempre a la vista de todos y sus interpretaciones también.

Es posible identificar este mismo patrón en otras narraciones sobre la muerte de otros individuos, donde cada narrador describe con absoluta certidumbre cierta concatenación de eventos basándose en la lógica que la cultura ofrece para su interpretación, lo cual lo lleva a generar una versión conclusiva. Si se toman en cuenta las diferentes versiones de un mismo evento, a nivel cultural podrían ser consideradas como las diferentes hipótesis que se generan de manera colectiva y que circulan constantemente, mientras que a nivel individual la gente no las considera como posibilidades de sentido sino como hechos consumados e indubitables, a pesar de que la persona que se encuentre junto haya tomado para sí alguna otra de las versiones.

Por otra parte, creo que a través de la elaboración de relatos es como los ch'oles en tanto sociedad ágrafa logran construir y transmitir la memoria de los acontecimientos relevantes en su sociedad, pues las narraciones organizan una enorme cantidad de datos que se producen en torno de la muerte de una persona, que pueden ser innumerables como consta en este texto. Debido a la abundancia de signos que se manifiestan constantemente en la vida cotidiana de las personas resulta relevante lograr organizarlos y crear con ellos algo que trascienda en el tiempo; evidentemente muchos de esos signos serán desechados y caerán en el olvido, sólo permanecerán aquéllos que se requieren para que tenga cabida el relato. Asimismo también considero que estos textos orales son generados a través de un mecanismo inconsciente que permite a la colectividad ordenar los contenidos bajo la lógica de la conservación de su propio sistema de pensamiento, confinándose dentro de los límites del mismo y reproduciendo las interpretaciones que les han procurado sentido desde hace muchos años.

Para finalizar, pienso que la relevancia de estas narraciones vistas como textos-código consiste en que transmiten elementos fundamentales de la cosmología ch'ol en forma de esquemas ordenadores de la experiencia que facilitan la transmisión de la misma, donde la enfermedad y la muerte son mostradas como producto de la acción de diferentes entidades que no suelen operar desde la óptica de lo evidente, sino que tienen que ser rastreadas tanto en sus intenciones como en los medios que utilizan para ser identificadas y contrarrestadas. En particular, cuando se ha llegado al punto de elaborar un relato sobre la muerte de una persona es porque se ha perdido la batalla y a través de la narración es posible dejar constancia de la lógica que imperó en el evento con el fin de que permanezcan elementos que permitan guiar a los vivos en su lucha cotidiana con las fuerzas, las presencias y las intenciones en que se encuentran inmersos durante su paso por el mundo, transmitiendo así la historia de la comunidad y los valores fundamentales que idealmente deben ser reproducidos con el fin de lograr la sobrevivencia individual y colectiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Lotman, Iuri (1996), “La semiótica de la cultura y el concepto de texto”, en Lotman, Iuri, *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 77-82.
- Lotman, Iuri (1996), “El texto y el poliglotismo de la cultura”, en Lotman, Iuri, *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 83-90.
- Lotman, Iuri (1996), “El texto en el texto”, en Lotman Iuri, *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 91-109.
- Lotman, Iuri (1996), “La memoria a la luz de la culturología”, en Lotman Iuri, *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 157-161.
- Lotman, Iuri y Uspenski, Boris (2000), “Mito, nombre y cultura”, en Lotman, Iuri, *La semiosfera III. Semiótica de las artes y de la cultura*, Edición de Desiderio Navarro, Frónesis, Cátedra Universitat de Valencia, pp. 143-167.
- Lotman, Iuri y Uspenski, Boris (2000), “Sobre el mecanismo semiótico de la cultura”, en Lotman, Iuri, *La semiosfera III. Semiótica de las artes y de la cultura*, Edición de Desiderio Navarro, Frónesis, Cátedra Universitat de Valencia, pp. 168-193.