Religión y economía en el consumo ritual de aguardiente entre oxchuqueros, chamulas y pedranos de Chiapas

Jaime Tomás Page Pliego
Proimmse-iia-Unam

Introducción

Como han resumido Menéndez (1991: 13) y De la Fuente (1991: 175), el consumo descontrolado de alcohol tiene entre otras consecuencias: el acortamiento significativo de la vida; concretándose, en el plano de la patología individual corporal, a través de cirrosis hepática y emaciación, y en el psíquico, crisis de *delirium tremens*.

Asimismo, es bien sabido que en el ámbito socioeconómico el consumo desmedido y descontrolado de alcohol se constituye como un factor fundamental de desorganización (pérdida de días laborables, dilapidación del ingreso, miseria, accidentes, violencia intra y extrafamiliar, violaciones y homicidios), por lo mismo, es y ha sido un problema socioeconómico y de salud pública relevante en México.

Por otro lado, se ha resaltado la importancia del aguardiente como bebida sagrada y mediador social en la ritualidad religiosa, discusión que ha lindado entre lo socialmente necesario y si ello incurre en algún tipo de patología.

Tanto para los Altos de Chiapas, como el país, esta temática ha sido abordada por diferentes autores, de los que destaca el importante y exhaustivo trabajo realizado por Eduardo Menéndez y su equipo (1978, 1981, 1987, 1991), además de autores tanto nacionales como extranjeros: Eber (1995); Azkinasy (1979); De Walt (1979); Köhler (1975); Babow (1974); Siverts (1973); Fromm y Maccoby (1967); Cancian (1965); Favre (1964); Laughlin (1962); Pozas (1957); De la Fuente (1954); Viqueira y Palerm (1954); Bunzel 1940 y Núñez (1939).

Economía, política y religión en el consumo de *pox*

Economía y Política

En los Altos de Chiapas, desde la Colonia hasta hace algunas décadas, la venta y estímulo para el consumo de aguardiente por parte de los grupos dominantes hacia los grupos originarios, entre otros mecanismos, destacó como una de las actividades de exacción en que estos basaron su economía, constituyéndose como uno de los punta-

les para el endeudamiento, el acaparamiento de la producción y el "enganchamiento" de trabajadores destinados a las fincas (véanse: Bunzel, 1991: 203-204; Wasserstrom, 1983: 35-36; Eber, 1995: 19-20).

En este sentido, Bunzel señala que de las posesiones de los españoles, la única por la que los originarios tenían inclinación, era por el alcohol, por cuya obtención llegaban voluntariamente a contraer deudas y se vendían como esclavos, incluso arrastrando a ellos a sus familiares.

La avidez por la ingestión de alcohol, inducida y lograda por los colonizadores sobre la población sometida, constituyó uno de los puntuales para su dominio y, en términos económicos y prácticos inmediatos, consistió en aprovechar la embriaguez de los hombres para reclutarlos y comprometerlos en distintas actividades de la producción, entre las que destacó atarlos al trabajo en las fincas mediante deudas generadas por medio del consumo excesivo de aguardiente. Cabe aquí señalar la consideración de que en dicha dinámica ambas partes, es decir enganchadores y trabajadores, participaban concientemente en dicha transacción. Es decir que el potencial trabajador no caía precisamente en una trampa, ya que la población estaba consciente del empleo de dichos métodos; sino más bien, que ya sobre la decisión de contratarse para las fincas, "aprovechaba" la oportunidad para embriagarse, a sabiendas de que al hacerlo, su sino estaba claramente trazado.

Bunzel (1991: 204) señala, que antes de que se aboliera el sistema que facultaba al gobierno para contratar fuerza de trabajo indígena, era usual que durante las fiestas, las autoridades municipales apresaran a toda aquella persona con capacidad para trabajar que fuera encontrada en estado de ebriedad, imponiéndoseles cuantiosas multas por borrachera, mismas que eran pagadas por los "enganchadores" (contratistas de las fincas), quedando endeudado el multado, monto que pagaban las víctimas mediante trabajo. Por cada persona que era "contratada" de esta manera, los empleados gubernamentales, específicamente los secretarios ladinos de las presidencias municipales, recibían un bono.

Por otro lado, señala, que en las fincas el consumo de alcohol era fomentado por los finqueros y sus administradores, con objeto de evitar que los jornaleros cancelaran sus deudas y de esta manera mantenerlos atados al trabajo.

También señala (*Ibid.*: 236), que el clero contribuyó de manera importante a reforzar el consumo de alcohol por parte de la población indígena "por el procedimiento de estimular las fiestas y abstenerse de predicar sobriedad o de emplear su influencia intemporal, [...]. (Entre los chamulas se decía que cuando había algún cura residente, él también solía vender aguardiente de manera ilegal)".

En algunas cabeceras municipales habitadas por población maya y ladina, durante los días de mercado o fiesta, cuando los hombres se resistían a contratarse, los en-

ganchadores no sólo esperaban sino que inducían a los hombres a la ebriedad y ya inconscientes se les confinaba en habitaciones donde se les colocaba algún dinero en el bolso. Cuando las víctimas despertaban se les informaba que voluntariamente se habían contratado para trabajar en las fincas, prueba de lo cual era el dinero que portaban. Lo que constituía el pago por adelantado del trabajo que desempeñarían en tierra caliente, del cual supuestamente se había descontado la mayor parte, arguyendo un consumo desmedido de *pox* el día anterior (Holland, 1963: 44-45;).

Los hechos antes mencionados prevalecieron hasta bien entrado el segundo tercio del siglo veinte, lo que ha sido principalmente atribuido a la arrasante resistencia que sectores de la burguesía agraria del estado esgrimieron en oposición a leyes y decretos emitidos por la federación. De éstos destacan: el "Decreto de ley de obreros o liberación de mozos", emitido en 1914, que abolía la servidumbre por deudas, decretaba la desaparición de la "tienda de raya", e incluso establecía un salario mínimo (Favre, 1973: 86).

Por otro lado, las autoridades estatales no acataron la disposición plasmada en la Constitución de 1917 que expresamente proscribía la ingerencia del Estado en la contratación y control de la mano de obra destinada a las fincas. Más bien se estimulaban dichas actividades a través de ladinos que fungían como secretarios en ayuntamientos de municipios originarios, quienes más que cumplir con el nombramiento que les facultaba, lo hacían como tutores de los gobiernos municipales encabezados por originarios. Sobre los secretarios de los cabildos, Rus nos dice:

> "Estos eran funcionarios ladinos (es decir, no indígenas) asignados desde la aldea hispanohablante más cercana quienes fungían como tutores de los gobiernos locales de los municipios originarios, manteniendo sus registros civiles, cobrando impuestos sobre contratos de trabajo y asesorándolos en materia de legislación mexicana. De manera informal, pero cargada de consecuencias, también vendían bebidas alcohólicas y servían de intermediarios a los enganchadores o contratistas que organizaban cuadrillas de trabajadores indígenas para las plantaciones. No solamente otorgaban adelantos salariales en nombre de los contratistas –a menudo bajo la forma de bebidas alcohólicas u otros bienes vendidos a crédito–, sino que aprovechaban sus posiciones para seguir la pista de aquellos trabajadores de las comunidades que volvían a sus hogares antes de haber cancelado sus deudas. Si bien los secretarios de la décadas de 1920 y 1930 tal vez no tenían la misma autoridad legal que los jefes políticos prerrevolucionarios para perseguir y detener a aquellos fugitivos, sí tenían para todos los fines prácticos, la misma facultad para subordinarlos haciendo que, en adelante, se les negaran contratos de trabajo y otros créditos indispensables para su subsistencia". (Rus: 1995: 254-255).

Debido a las circunstancias antes señaladas, la federación tomó cartas en el asunto, al respecto el mismo autor señala:

> "[...] la Comisión Federal del Trabajo daba a conocer la condición de 'virtual esclavitud' de los trabajadores indígenas chiapanecos, en que argüía, que toda vez que el gobierno conservador del estado había demostrado ser incapaz de aplicar los códigos laborales en Chiapas, el gobierno federal tenía la obligación de organizar la fuerza laboral indígena y asumir esta función." (*Ibid.*, 257-258)

Así, en 1935 y específicamente para los Altos de Chiapas, el gobierno federal encabezado por el Gral. Lázaro Cárdenas y secundado por el Gobernador del estado Efraín Gutiérrez, se crean, por un lado, el Departamento de Acción Social, Cultural y de Protección al Indígena (DASCPI), con el señor Erasto Urbina al frente. Por otro, como resultado de una negociación entre el gobierno del estado y los grandes productores de la costa, un año después se crea el Sindicato de Trabajadores Indígenas.

A través de estas instancias fue posible, disminuir considerablemente, que no erradicar, el abuso sistemático de que había sido víctima la población originaria, tratándose de proteger, garantir los derechos de los trabajadores que se contrataban y asegurar la provisión de la mano de obra que cíclicamente se requería en las tierras bajas. Lográndose con ello, hasta cierto punto, el objetivo primordial y urgente de frenar los abusos de finqueros y sus asociados sin afectar considerablemente las formas de acumulación de la burguesía agraria del estado.

Como parte de la estrategia encaminada a quebrantar la estructura económico-política, desde la DASCPI se instrumentaron otros proyectos, de no menor importancia, como la introducción de la educación formal a la población indígena y la sustitución de los secretarios ladinos con jóvenes autóctonos bilingües y alfabetizados (Robledo, 1987: 69-70; Eber, 1995: 30). Esto dio origen, como reportó Rus (1995: 251), a lo que se denominó "la Segunda Revolución", "La Verdadera", "la Revolución de los Indios". Estas acciones se llevaron a cabo desde 1936 hasta los primeros años de la década de 1940 e impactaron de manera diferente en cada uno de los municipios que en este trabajo nos ocupan.

El punto relativo a la sustitución de autoridades ladinas por jóvenes autóctonos, resulta de particular importancia en el devenir de los pueblos originarios durante la segunda mitad del siglo XX, quienes para su instalación en las instancias de poder contaron con el apoyo político, institucional y económico del gobierno del estado, además de importantes sectores de la sociedad dominante. Lo que entre otras cosas, coadyuvó a la conformación de nuevos cacicazgos encabezados por éstos agentes y que aún en la actualidad mantienen el poder político, religioso y económico en la región.

Cacicazgos ya de orden familiar como en Chamula (Robledo, 1987: 69-70), ya sectoriales, específicamente grupos "selectos" del gremio de profesores bilingües, como son los casos, primero de Chenalhó y mucho más tarde de Oxchuc.

La DASCPI, logró tal poder, que pasando por encima de una ley emitida en 1930 que prohibía la venta de bebidas alcohólicas en el estado —situando Bautista (2002: 29) estos acontecimientos en 1937, mientras que Wasserstrom (1983: 177) y Eber (1995: 30) en 1942— por intercesión principalmente de las autoridades de Chamula, se extendieron licencias de distribución y venta de aguardiente a los nuevos líderes originarios y a las autoridades religiosas, a estos últimos bajo el pretexto de que pudieran solventar los onerosos gastos que los cargos implicaban. Dicho permiso sólo facultaba la venta en ocasión del ceremonial religioso. El argumento central fue que la ingestión de aguardiente era fundamental en la celebración de rituales y ceremonias religiosas (Rus, 1995: 262 y 264-265; Bautista, 2002: 32) y, como también afirma Wasserstrom (*op. cit.*), el permiso otorgado a las autoridades religiosas operaba a manera de compensación por la pérdida de poder que implicó la llegada de los jóvenes funcionarios civiles.

Durante la década de 1940 cuando se suscita un vaivén de sucesiones entre liberales y conservadores, se observa un estira y afloja respecto a la protección de los derechos de los jornaleros originarios. En este sentido, cuando los conservadores chiapanecos accedieron al poder, de inmediato soslayaron la política del estado dirigida a los grupos originarios, lo que entre otras cosas se manifestó en la disolución del Sindicato de Trabajadores Indígenas, desentendiéndose de la labor de protección de los derechos laborales de los jornaleros agrícolas de temporal, a lo que Rus denominó como "divorcio entre el gobierno del estado y las comunidades indígenas" (Rus, 1995: 266).

Hacia 1949, se suscita otro hecho de importancia para nuestro tema, que ha sido denominado "la Guerra del *Pox*". En dicho año, el gobierno del estado emitió una ley mediante la que se retiraba el permiso de venta de *pox* a oficiales de gobierno y autoridades religiosas. Iniciativa que tenía la clara intención de reforzar los monopolios aguardenteros detentados por los Señores Hernán Pedrero y Gilberto Morales Abarca.

A dicha iniciativa los jóvenes escribas de Chamula, Mitontic, San Andrés y Chenalhó respondieron a través de la resistencia organizada, realizando, entre otras, las siguientes acciones: instalación de garitas en las que se exigía pago de peaje e impuesto a los productos que los ladinos transportaban hacia las comunidades habitadas por población originaria; boicot de productos hacia el mercado de San Cristóbal, y la regulación de la producción clandestina de *pox*. Los jóvenes caciques basaron la defensa de sus intereses económicos en argumentos de orden religioso.

Hacia 1954 termina la "guerra del *pox*" con un desenlace a favor de los jóvenes alcaldes, quienes además de lograr preservar y aun mejorar su condición de distribuidores

y vendedores de aguardiente sumaron a su control otros productos como el refresco, se consolidaron como transportistas, consolidaron sus huestes de apoyo y reforzaron la condición de liderazgo en sus municipios, se ganaron el respeto de los ancianos y afinaron los mecanismos de control de sus respectivos pueblos (Wasserstrom *op. cit.*, citado por Eber, 1995: 31).

El aguardiente llegó a tener tal importancia entre las comunidades mayas de los Altos de Chiapas, que prácticamente circulaba como moneda. Con éste se compraban mercancías y se pagaba trabajo y deudas. Como ejemplo, y ampliamente documentado para la región, tenemos que a quienes tenían la labor de ayudar a sanar se les retribuía con *pox* y alimentos. Además, aparte del *pox* pagado, la familia debía aportar suficiente bebida y comida para la ceremonia, tanta que permitiera un consumo sin límite y la mayoría de las veces desmesurado, lo que obviamente dejaba endeudada a la familia del enfermo (Holland, 1978: 44-45: Posas, 1991: 194-195; De la Fuente, 1995: 177; Eber, 1995: 34; Page, 2005: 336).

Si bien, en municipios originarios como Chamula y Cancuc, donde la injerencia mestiza históricamente ha sido indirecta, la importancia del aguardiente como medio de enriquecimiento de la población mestiza intermediaria ha sido colateral, operando los caciques mayas como intermediarios de los grandes productores. En los municipios de Chamula Chenalhó y Oxchuc antes de las acciones llevadas a cabo por la DASCPI, los grupos de control social estuvieron encabezados por "jerarquías religiosas tradicionales" y después, como en Chamula, por caciques originarios formados en el seno de esta dependencia, o por el gremio de maestros bilingües, como en el resto de los Altos, quienes han reproducido los esquemas de expoliación de la sociedad mestiza para la satisfacción de sus propios intereses (al respecto ver los trabajos de Jan Rus sobre Chamula).

El caso más conocido y comentado es el de Chamula controlado por la familia López Tuxum, quienes, como resultado de la expoliación de su pueblo, en la actualidad, además de extensas propiedades productivas fuera de dicho municipio, poseen gran número de transportes tanto de carga como de pasajeros, controlan, además, las diferentes cooperativas de transporte; tienen la exclusiva en la distribución de refrescos embotellados y cerveza y controlan la producción y distribución de aguardiente (*pox*).

En todos estos procesos vemos la persistencia de la conveniencia por parte de quienes han basado su economía en la exacción de los pueblos originarios, de mantener a esta población ligada a estructuras que la mantengan en el atraso y la ignorancia, respecto al resto de la sociedad, lo que les ha permitido facilitar su alienación y explotación.

RELIGIÓN

Otro elemento de particular importancia para el tema que nos ocupa y que será tratado para cada municipio es el relacionado con la diversidad religiosa. Sobre ésta hay que precisar que en México el auge de las actividades de distintas asociaciones religiosas obedece a varias coyunturas:

Por un lado, la necesidad que en su momento tuvo el gobierno federal de instrumentar una ofensiva religiosa tendiente a diluir el poder social y religioso que detentaba la derecha clerical del país que a finales de la década de 1920 había conformado el amplio movimiento Cristero que combatió contra el gobierno de Plutarco Elías Calles y que aún durante la presidencia de Lázaro Cárdenas constituía una amenaza más real que latente (Garza, 1999:142-145).

Por otro, que la erradicación de las religiones tradicionales de los grupos originarios de México constituía una de las metas principales de la política indigenista, y se consideró que la incidencia de las asociaciones religiosas podía fungir como un pilar fundamental para quebrantar dichas creencias. Lo que haría aún más fácil su desaparición e integración a la cultura mexicana (Aguirre Beltrán, 1986: 39; Garza, *op. cit.*).

LAS PARTICULARIDADES

OXCHUC

Se piensa que la población ladina, inició su asentamiento en Oxchuc a principios del siglo XX (Harman, 1990: 17; Bautista, 2002: 19). La inmigración no fue ni masiva, ni provino de San Cristóbal, sino que sucedió en forma gradual, principalmente familias provenientes de Huixtán y San Andrés Larráinzar. Ya para la década de 1940, no sin problemas, los ladinos estaban en posesión de todos los terrenos del Centro Ceremonial (Bautista, 2002: 74). Según refieren Moguel y Parra (1998: 72-73) la ocupación del espacio fue centrífuga, es decir, partió del centro ceremonial donde establecieron actividad comercial de exacción, para gradualmente, sobre la base del endeudamiento y consecuente "cobro", es decir mediante el despojo, irse apoderando de grandes extensiones de tierra, creando ranchos y fincas de manera ilícita, dado que las 33 883 hectáreas que integran el municipio estaban integradas en una "sola unidad comunal ejecutada" (Moguel y Parra, 1998: 72-73).

Las actividades de exacción sobre las que los ladinos basaron su economía consistieron desde un principio, como era de esperar: en la venta de aguardiente adulterado y diferentes enseres; acaparamiento de la producción y su reventa a precios elevados; además se introdujeron a fondo, en sociedad con importantes contratistas asentados en San Cristóbal de Las Casas, en el "enganchamiento" de trabajadores destinados a la fincas.

Fueron principalmente dos los factores que intervinieron para que aun después de instrumentada la política social cardenista de protección al indígena en 1936, los ladinos habitantes de Oxchuc hayan tenido la posibilidad de continuar las prácticas de exacción económica durante casi dos décadas más, es decir hasta la década de 1950. En este caso, debido a que a los funcionarios de la DASCPI les resultaba sumamente difícil concretar los objetivos antes delineados, por dos razones: debido al aislamiento geográfico de Oxchuc —falta de carreteras y lo escabroso de la orografía— y las dificultades derivadas del poder político y económico que habían alcanzado los ladinos del municipio —tanto era así, que todavía en 1942 todos los miembros del Cabildo, a excepción del Presidente Municipal, eran ladinos— (Siverts, 1969: 174).

Sobre el particular y como ejemplo de la dilación en la aplicación de la leyes federales y estatales a que se hizo referencia más arriba, Villa Rojas (1990: 84) en apuntes vertidos en su diario de campo sobre los tseltales de Yochib, que data de 1945, reportó la presencia de un ladino, el señor Tránsito Burguete, como secretario de la presidencia municipal de Oxchuc. Entre las actividades que el señor Burguete llevaba a cabo, destacan para el punto aquí abordado, que, además de resguardar el monopolio aguardentero, se apropiaba las recaudaciones provenientes del pago de multas y recibía tres pesos de comisión por cada oxchuquero que lograba enganchar para trabajar en las fincas, lo cual evidentemente lograba, como en muchos otros lugares, aprovechándose de los tseltales ebrios. El dominio que el señor Burguete ejercía era tal que se narran hechos como el de que ordenaba capturar tseltales para obligarlos, sin percibir ningún pago, ya para llevar correo a San Cristóbal o bien trasladar enfermos en andas, además de otras formas de humillación y explotación (Bautista, 2002: 29).

Hacia 1943, como en su momento señaló Villa Rojas (1990: 40), en Oxchuc se hace evidente un notorio proceso de desintegración social, sobre el que se aduce como causal, que las formas de control social estaban fincadas en el terror, específicamente generadas a través del *ak'chamel* (mal echado, muerte echada) que era ejercido la cúpula gerentocrática, es decir autoridades religiosas y cabezas de los linajes.

Entre otros, algunos de los signos más evidentes del deterioro señalado lo marca el hecho de que no había persona que se atreviera a aceptar cargos en la jerarquía religiosa, específicamente el de *K'atinab*, para el que se requería personas con probados poderes sobrenaturales, hecho que Favre (1973: 249-250) remite hasta 1900. Como sea, la causa principal, fue que la mayoría de quienes habían aceptado este cargo fueron asesinados. Se acusaba a las autoridades de abuso de poder y uso del *ak'chamel* (mal echado) del que se valían para controlar y atemorizar a la población. Otra razón que Harman (1990: 28-29) aduce, es que por lo menos a partir de 1930, los asesinatos tenían como móvil la rebelión de los jóvenes contra el orden establecido.

Al proceso de deterioro de la organización socio-religiosa, que en mi opinión constituye la puntilla, se suma el trabajo proselitista iniciado en Oxchuc en 1944 por la Iglesia Presbiteriana, bajo los auspicios del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) (García Méndez 2004: 307; Rus y Wasserstrom, 1979: 87). Lo que en el lapso de aproximadamente 6 años, es decir hacia 1950, se constituyó como puntal, al menos en lo que respecta al presbiterianismo, para lograr en los siguientes años la conversión de la mitad de la población del municipio (Bautista, 2002: 47; Harman, 1990: 79). Lo que, en relación con nuestra tema, constituyó un fuerte golpe a la economía ladina del municipio, por efecto de que la compra de aguardiente disminuyó considerablemente, toda vez que estaba proscrito por dicha asociación religiosa (Siverts, 1969: 175; Bautista, 2002: 66).

Sobre el particular, Siverts (1969: 175), señaló:

> La actividad misionera, desde 1944 más o menos, consiguió que cerca de la mitad de la población de la tribu en Oxchuc se convirtiera al protestantismo o se identificara con la iglesia presbiteriana de Corralito (el 15 de enero de 1950 se instituyó formalmente la primera feligresía con 420 miembros casi todos de Oxchuc. En noviembre de 1953 había cerca de 100 feligresías locales con un total de 2 675 miembros, de los cuales 373 fueron bautizados y 1000 estaban en la lista de candidatos. La feligresía más grande se encuentra en Corralito, que también representa el centro para todos los indígenas tseltales protestantes).

Por otro lado, con objeto de reforzar la política indigenista, iniciada por la DASCPI, el estado mexicano, a través de la Secretaría de Educación Pública y del recientemente creado Instituto Nacional Indigenista (INI), dio apoyo en materia de salud a la misión presbiteriana de Corralito (Bautista, 2002: 47).

También en 1950, alarmada la jerarquía eclesiástica de la Iglesia católica ante el éxito inusitado logrado por los presbiterianos instituyó una estrategia que le permitió allegarse, a su vez, un cúmulo considerable de feligreses.

Como es fácil de entender, situó su base en el templo de Santo Tomás, extendiéndose al igual que los no católicos mediante la construcción de capillas en los lugares más remotos (Harman, 1990: 70). La estrategia de reconquista de la población tseltal, se cimenta en la formación de jóvenes originarios como catequistas, ministros, prediáconos y diáconos cuya misión sería la de difundir los evangelios, desde la perspectiva católica. (Siverts, 1969: 27; Harman, 1990: 33; Viqueira, 1995: 233; Bautista, 2002: 50). Estrategia que si bien les proporcionó posiciones importantes en el municipio, no tuvo el éxito de sus competidores.

Debido a la masiva conversión, el control social ejercido a través de la brujería fue gradualmente dejado de lado, toda vez que al alejarse de la tradición, los conversos, aparentemente quedaban a salvo de éste. Y no es, como bien plantea Fernández Liria (1995), que la amenaza que subyace en lo tradicional desaparezca al cambiar de adscripción religiosa, sino que el poder que representa la nueva adscripción pone en la mayoría de los casos a los adherentes a resguardo, salvándoles de la acción perniciosa de los *labetik* que detentan los ancianos y gente de poder. Esto constituye sobrada razón para optar por la nueva adscripción religiosa, establecer distancia sobre todo de los aspectos ligados al constante temor de ser afectados por *ac'chamel* en que la población vivía.[1] En este sentido, Richard Adams y Arthur Rubel (1967: 354. Citado por Harman 1990: 65) opinaron que la "[...] la brujería cede ante otros tipos de sanción cuando estas se hacen accesibles".

Aunado a lo anterior, hay que considerar el hecho de que la renuncia al consumo de alcohol y la obligación de "invitar" a los líderes de linaje, ambos hechos generadores de altas erogaciones monetarias, repercutió en una mejora de las condiciones de vida de los conversos, pero también en el descontento por parte del Consejo Tribal y de los líderes de los distintos linajes, ya que esto no sólo apuntaba a restarles poder, sino que se sentían amenazados de perderlo totalmente.

Al respecto Viqueira puntualiza:

> "[...]mucho se ha escrito sobre la influencia positiva o negativa de las iglesias –católica y protestantes– en las comunidades indígenas. Sin embargo casi nadie se ha interrogado sobre las razones de su éxito. Sin duda la conversión a alguna de las iglesias permite a los indígenas evitar el consumo inmoderado de alcoholes –generalmente de fabricación local, de pésima calidad y altamente tóxicos–, escapar a los gastos excesivos de los cargos religiosos tradicionales y constituir grupos de ayuda mutua más pequeños y más sólidos basados en una fe religiosa compartida. Pero también es muy probable que los indígenas estén buscando a través de las iglesias, entablar una nueva relación más abierta y más recíproca con la sociedad ladina y nacional, al igual que lo hacen al acogerse a los programas de las organizaciones no gubernamentales, o militando en organizaciones campesinas y en partidos políticos". (Viqueira, 1995: 234)

[1] En otro trabajo (Page, 1996: 185), se señala la decisión que tomaron los habitantes de una comunidad en Simojovel, adscrita a la Nueva Iglesia católica, de expresamente prohibir el ejercicio y uso de la medicina tradicional, con objeto de quedar libres de la influencia del mal echado, sobre todo, en un momento en que se requería cohesión dentro la unión del grupo.

Asimismo, durante la misma década de 1950, destaca en la dinámica municipal de Oxchuc, que bajo la presidencia del señor Sebastián López Chic, y ya con el apoyo del Instituto Nacional Indigenista, se logra, al igual que en muchos otros municipios la sustitución de los secretarios municipales ladinos, por originarios alfabetizados y bilingües, hecho que no resultó fácil (Siverts, 1969: 174). En 1955 un numeroso grupo de tseltales se posicionó en las inmediaciones del centro ceremonial para tomar la cabecera y expulsar a los ladinos, movilización que, se dice, fue abortada debido a un fuerte aguacero que duró toda la noche. (Bautista, 2002: 56-57).

Ambos hechos hacen evidente, por un lado, la pérdida de poder político que sufrieron los ladinos, al concretarse: primero, el cambio del secretario ladino del ayuntamiento por tseltales, instrumentado con el apoyo de la autoridad, a diferencia de otros tiempos en que ellos eran los que recibían dichos apoyos indistintamente de las circunstancias; segundo, que los tseltales ya no mostraban temor hacia los ladinos, antes bien, su deseo manifiesto de que salieran del municipio, como eventualmente sucedió más tarde.

El resquebrajamiento de la organización social que descansaba sobre la base del control ladino y del Consejo Tribal se acentuó a finales de la década de 1960 ante el posicionamiento de los maestros bilingües formados por el INI —quienes, como ya se señaló, habían sido seleccionados, algunos, entre los "muchachos de Erasto" y otros por destacar como líderes en sus comunidades— y en situación económica y política ventajosa por sus relaciones ante el estado, en posibilidad de disputar en el plano de lo político.

Así, los nuevos maestros bilingües predispuestos para intermediar entre dos culturas, así como liderar, gradualmente se convirtieron en representantes de las comunidades donde asentaban las escuelas a las que estaban asignados y eventualmente en autoridades. Su intermediación llegó a tener tal importancia que llegaron a constituirse por sobre el secretario municipal como enlace entre la población y las autoridades constitucionales del estado y la federación (Pineda, 1995: 279 y 290).

Finalmente, en 1965, los maestros bilingües se posesionan del control político del municipio al ser favorecidos para detentar la presidencia municipal (Moguel y Parra, 1998: 78-79; Pineda, 1995: 290). Asimismo, imbuidos por la ideología indigenista, promovieron la invasión de las fincas propiedad de los ladinos, suscitándose la primera en la finca *Kistolja* en 1967. (Moguel y Parra, 1998: 79).

Para el periodo de 1983-1985 la presidencia municipal fue ocupada por el profesor Domingo Sántiz López, presbiteriano, quien resaltó: por lograr un fuerte liderazgo en el municipio, por definir la acción política a partir de lo religioso y por prohibir la venta de alcohol y su consumo, lo que asestó uno de los golpes definitivos a los pocos ladinos que aún habitaban Oxchuc, llevando, con ello, a muchos de ellos a la quiebra. (Bautista,

2002: 61), quienes como única salida optaron por abandonar el municipio vendiendo sus propiedades a los maestros tseltales (Viqueira, 1995: 225-226; Bautista, 2002: 73).

Chamula y Chenalhó

De los casos de Chamula y Chenalhó, se presentan datos esenciales, dado que más arriba para el caso de Chamula se ha hecho hincapié en los jóvenes ligados a DASCPI, en tanto que lo concerniente a Chenalhó y el magisterio se detalló en el caso de Oxchuc.

En Chamula, como ya se señaló, el cacicazgo que se conformó y aún prevalece, quedó en manos de Salvador López Tuxum, Juan Gómez Oso y Salvador Sánchez Gómez, el primero muy allegado a Erasto Urbina a lo largo de su ejercicio en la DASCPI y el Sindicato de Trabajadores Indígenas (Robledo, 1987: 70-81).

En 1938, después de una cruenta lucha por hacerse del poder, Salvador López Tuxum, (para mayor detalle ver Page, 2005) fue nombrado como escribano, posición desde la que empezó a construir su cacicazgo. A través de la gestión administrativa realizada, ganó buen prestigio ante el Gobierno de Chiapas y la Federación, lo que más tarde lo llevó a ser nombrado Secretario General del Sindicato de Trabajadores Indígenas, donde se relacionó con Gómez Oso y Sánchez Gómez con quienes conformó su grupo (Page, 2005: 48).

Con este precedente y el prestigio logrado al salir avante en la ya mencionada "guerra del *Pox*", el grupo de López Tuxum gradualmente fue desplazando a los ancianos monolingües de las instancias de poder político y administrativo de Chamula reemplazándolas con sus allegados, ya que como se señala en otro trabajo:

> Con el poder civil y religioso en sus manos, López Tuxum aseguró ser el único intermediario tanto para asuntos de orden sociopolítico como económico con el mundo ladino. Su visión comercial, poco a poco llevó al grupo a constituirse en el principal acaparador de la producción del municipio, ser el distribuidor de los productos con mayor demanda, establecerse como usurero y constituirse prácticamente como dueño de la mayor parte de la cooperativa de transportes que fue fundada con apoyo del Instituto Nacional Indigenista, previas gestiones del grupo ante la institución.
>
> En la actualidad, además de extensas propiedades productivas fuera del municipio de Chamula, la familia López Tuxum posee gran número de transportes tanto de carga como de pasajeros; concomitantemente, controla las diferentes cooperativas de transporte; tiene la exclusiva en la distribución de refrescos embotellados y cerveza, y controla la producción y distribución de aguardiente (*pox*) en el municipio (Page, 2005: 48-49).

Si bien la jerarquía de ancianos que detentaba el poder en Chamula, fue gradualmente desplazada o cooptada por los *Tuxumetic*, el poder religioso no se vio desplazado como en los municipios gobernados por maestros. Por el contrario, las instancias religiosas continuaron como puntal de la estructura organizativa, esto hizo de la dinámica religiosa un hecho inédito en los Altos de Chiapas.

El control religioso vigente en Chamula constituyó la base ideologíca a través de la cual se logró bloquear durante más de dos décadas el avance del trabajo proselitista tanto de católicos como protestantes. En 1965 fue expulsado un grupo de monjas Clarisas del municipio. En 1966 las huestes de los Tuxumetic destruyeron un templo en el poblado de la Candelaria. Y en 1969 se suscita el rompimiento de las autoridades de Chamula con la Diócesis de san Cristóbal de Las Casas.

Por lo que toca al protestantismo, hasta 1968 sólo habían logrado la conversión de 20 familias (Robledo, 1987: 81-87).

Durante la década de 1970, el rechazo a los Tuxumetic por un amplio sector de la sociedad de Chamula genera una contienda política álgida y hasta violenta, cuyo desenlace a final de cuentas fue a favor de los Tuxumetic. La imposibilidad de canalizar por la vía política el descontento de la población, sienta las bases para derivar hacia la disidencia religiosa.

Por un lado, en las faldas del Tzontehuitz, se crean dos comunidades católicas: La Florecilla y Paraje Caridad. En cuanto al protestantismo, el índice de conversiones se incrementó significativamente, ya que para 1972 pasó de veinte a 80 familias y en 1976 eran más de 800, todas las cuales fueron violentamente expulsadas del municipio, lo que no se tradujo en impedimento para el crecimiento exponencial de los conversos, que no sólo lo hicieron hacia el presbiterianismo, sino también hacia el adventismo y pentecostalismo. (*Ibidem*). Y como señalo en otro trabajo:

> La crisis del poder caciquil de la década de 1970 denota, entonces, varios hechos que fueron determinantes en las características que adoptó la vida al interior del municipio. Por un lado, se afianza la relación gobierno-Tuxumetic, con el consecuente endurecimiento de los mecanismos de control económico político y religioso, que lleva a un febril tradicionalismo dentro del municipio y a la intolerancia tajante a todo aquello que represente diferencias o amenace al poder caciquil.
> En este sentido, la medicina chamula se reafirma como un mecanismo de control social [...]. (Page, 2005: 60)

Chenalhó

Hasta mediados de la década de 1930, la mayor parte de la población tsotsil de Chenalhó estaba sujeta al baldiaje (Garza 1999: 61). A finales de la década de 1930, fue nombrado como primer escribano el señor Manuel Arias Sojob, tsotsil bilingüe, alfabetizado y veterano de las fuerzas carrancistas, interesado en llevar la educación formal a su pueblo, lo cual logró, sentando el precedente para la instalación de los profesores bilingües, ligados al Partido Revolucionario Institucional (PRI), al frente del Cabildo Pedrano (Page, 2005: 51).

La creación de escuelas en los diferentes parajes, al igual que en Oxchuc, permitió que los promotores bilingües fungieran como intermediaros entre los poblados y las autoridades municipales, el gobierno del estado y la federación (Page, 2005: 52). El desplazamiento de la jerarquía religiosa no fue tan problemático como en Chamula, debido a que en Chenalhó, siempre tuvo preeminencia el poder civil sobre el religioso.

Por otro lado, había una clara distinción entre el tradicionalismo religioso y el catolicismo, contando este último permanentemente con un párroco que ocupó y ocupa la Iglesia principal del municipio, el templo dedicado a San Pedro Apóstol. A diferencia de Oxchuc, la labor católica fue bastante más intensa desde antes de la llegada del protestantismo, además de ligada a la Nueva Iglesia Católica. Eso y, digamos, una conflictividad que no amenazaba las estructuras de control social, a pesar de la labor realizada por distintas organizaciones populares de izquierda, operó como bastión para contener su avance.

La labor de la iglesia Presbiteriana inicia en Chenalhó en 1958 sin oposición significativa en términos de rechazo a su labor, pero con un avance lento en el logro de adeptos. En una encuesta realizada en 1985 por Pérez Enríquez (1994: 165) registró: 51% de Tradicionalistas; 15% de Católicos eclesiásticos; 15% Presbiterianos; 4% Adventistas y 4% sin religión. Cabe señalar que los tsotsiles de Chenalhó, se distinguen en cuanto a lo religioso como tradicionalistas, católicos o creyentes y protestantes o evangélicos (Arias, 1975: 12; Eber, 1995: 10; Rivera, 2001: 68; Page, 2005: 39).

Como se puede notar, existen importantes diferencias en lo que toca a la conformación y devenir de cada uno de los municipios que nos ocupan, lo que a su vez ha marcado las diferencias en lo que toca a los procesos sociales, económicos y religiosos.

Así, en Chamula, la institución religiosa tradicionalista se ubica por encima del poder civil y es determinante en las formas de control y solución de la problemática social. Municipio en el que en la actualidad el tradicionalismo es practicado por más de 80 % de la población, bajo la consideración de que, de algunos años a la fecha, algunas comunidades del municipio han optado por el protestantismo defendiendo su opción e impidiendo su expulsión.

En Chenalhó, la conflictividad sociorreligiosa ha sido mínima y lo que más bien se ha suscitado son procesos de búsqueda de consenso religioso, tendientes a la convivencia armónica entre los adeptos de las distintas iglesias y asociaciones, predominando todavía el tradicionalismo.

En Oxchuc, por otro lado, el porcentaje de la población que aún profesa el tradicionalismo es mínima, presentándose un claro predominio del protestantismo, seguido de cerca del catolicismo, con una práctica tradicionalista cada vez menor, y, como ha observado García Sosa (2005: 102), una tendencia a la participación conjunta en el devenir social y religioso, así como un temor latente generalizado hacia la acción de los *labetik* y el *ak'chamel*.

ECONOMÍA Y RELIGIÓN EN EL CONSUMO DE AGUARDIENTE

A partir de la dinámica hasta aquí presentada, plagada en las últimas tres décadas de enormes cambios sociales, religiosos y económicos, que particularmente han incidido de manera importante en la transformación, tanto en los índices de consumo de bebidas alcohólicas, como en las formas que adopta su ingestión.

Entre los cambios constatables, en el plano de la convivencia social informal se puede notar la incorporación de cerveza y el desplazamiento por ésta de bebidas de producción doméstica y disminución en el consumo de aguardiente.

En el plano de la ritualidad, a partir de la satanización de que ha sido objeto el uso de *pox* como bebida ritual se observó: primero, la sacralización[2] del refresco (bebidas endulzadas con saborizantes) como nutrimento divino y, con su incorporación, el consecuente desplazamiento del *pox* del plano de la divinidad celestial, para ser adjudicado como nutrimento del Diablo y sus huestes. Por otro lado, la incorporación del refresco como un elemento determinante en la dieta familiar. Temas en los que quiérase o no, se han imbricado coyunturas de orden económico y religioso, tales que han permitido dicha transición sin mayor problema.

EL *POX* Y LA *CHICHA*

El *pox* y la *chicha* son las bebidas embriagantes tradicionalmente utilizadas por los mayas de los Altos de Chiapas. Pozas (1991: 191) señaló que ambos términos, *pox* y *chicha*, a la que también se denomina *yakil'o*, *chil'o* o *chilpix*, tienen un doble significado, por un lado, remedio y, por otro, bebida embriagante.

[2] **Sacralizar.** (Del fr. *sacraliser*).**1.** tr. Atribuir carácter sagrado a lo que no lo tenía. *Real Academia Española © Todos los derechos reservados*

El mismo autor destacó que en las relaciones sociales cada brebaje ha tenido su función. En tanto que la *chicha* ha sido la bebida para la embriaguez, consumida preferentemente para mitigar la sed durante la socialización en los días de mercado o en reuniones informales, el *pox* se constituyó como la bebida ritual por excelencia e "[...] interviene como factor determinante en la renovación de los individuos de todas las instituciones, así como en el mantenimiento de éstas" (*Ibid.*). Caracterización que puede ser aplicada a Chamula y Oxchuc, en tanto que en Chenalhó, como señala Eber (1995: 15-16), ambas pueden ser utilizadas en el plano ritual.

Para la elaboración de la *chicha* hay varias recetas, en Chamula hasta hace un par de décadas, se elaboraba a partir "del corazón de un agave ya extinto y panela, los que se ponían a hervir y luego a fermentar, había una chicha dulce y una agria, la dulce era más suave y no tan embriagante, mientras que la otra embriagaba bastante rápido. La diferencia en la confección de una y otra dependía del tiempo de fermentación, que era más prolongado para la chicha agria. En la actualidad se elabora a base de panela o azúcar y jugo de frutas" (Comunicación personal de Antonio Gómez Gómez[3]). Bebida producida por la población maya a nivel doméstico y comercializada por las mujeres en los días de mercado o en sus casas (Eber, 1995).

El *pox* o aguardiente se elabora mediante el destilado, en alambiques, del jugo fermentado de caña de azúcar y resulta ser una bebida bastante más embriagante que la chicha. En Chamula sólo lo pueden vender quienes tienen o han tenido un cargo religioso, en tanto que la producción, como ya se señaló, está en manos del grupo gobernante o en fábricas propiedad de ladinos. Sin embargo, hay quienes producen *pox* a nivel muy rudimentario en alambiques domésticos.

Sobre la creación del *pox*, Eber (*Ibid.*) documento la siguiente narración en Chenalhó:

> Bueno, el *pox* tiene su historia. Es un poquito mala. De acuerdo a las historias que he escuchado, antes de que Jesucristo decidiera hacer la chicha sólo había agua. Eso no le gustaba así que hizo la chicha. Esa fue su idea. J. C. fue el que hizo la chicha así que le pertenece. Él fermentó el azúcar de caña e hizo la chicha. Eso fue todo lo que Cristo hizo. J. C. hizo un aparato que era movido por dos personas para extraer la miel de la caña de azúcar. Con eso elaboró bebidas para ponerlas en sus fiestas. Con lo que la gente se emborracha un poco.
> Luego, el Diablo tuvo otra idea. El Diablo pensó en cómo podría transformar la chicha para conquistar a nuestro padre. El Diablo convocó a sus demonios y transformaron la chicha en el vil ron. Salvo que el Diablo es más inteligente,

[3] Bibliotecario del PROIMMSE-IIA-UNAM.

construyó un aparato que es movido por dos caballos para extraer el suero de la caña de azúcar y con eso hizo el ron. Así fue como hizo el verdadero ron. Cuando lo hizo el Diablo se puso bien borracho.

Pero luego fue y retó a nuestro padre Jesucristo.

"Esa estuvo deprisa no es buena" dijo el Diablo. "Esta es mía; es mejor. La mía emborracha muy bien." Dijo.

"¿Será verdad?" Dijo nuestro Padre.

"Sí, es verdad. Pruébala." Dijo el diablo.

Nuestro Padre la bebió y se emborrachó.

Luego Jesucristo le dijo al Diablo, "Bueno, que está el ron".

Al final el Diablo engañó a nuestro Señor. Por eso el ron es del Diablo, de acuerdo con lo que hemos escuchado de nuestros ancestros.

Pero, luego a nuestro Padre no le convenció que el ron no estuviera bendecido. Por eso lo bendijo, pero no lo hizo con la mano derecha sino con la izquierda, porque no lo quería bendecir con todo su corazón. Ya había probado que el ron era un poquito malo. Pero aun así, lo bendijo. Así fue como nos dio el poder del ron.

Hilario Pérez Guzmán, respetable anciano Pedrano [traducción del autor].

Ritualidad y *pox* en el ámbito de la salud

Cabe señalar que aun y a pesar del extraordinario consumo de aguardiente, la sociedad maya-alteña ha distinguido claramente entre el consumo ritual o social de bebidas embriagantes, del consumo patológico por un uso excesivo y compulsivo de éstas, al que los tsotsiles de Chamula y Chenalhó denominan "*schamel pox*" (enfermedad del aguardiente). Sobre su origen, Page, (2005: 231) reportó que un apóstol, de quien no se mencionó nombre, "[...] dejó [a los hombres] la haraganería y el alcoholismo". Éste, antes de hacerse santo, se negó a trabajar, a mantenerse y por ello muchos hombres son así. Lo que confiere las características básicas del padecimiento referidas a la situación particular de personas que han dejado familia, comunidad y trabajo, viviendo de la mendicidad y gastando lo poco que obtienen en la compra de alcohol.

Una vez establecido que el *pox* es la bebida ritual, al respecto cabe decir que en el ámbito del tradicionalismo religioso, el *pox* ha resaltado como nutrimento de la deidad y la humanidad que participa en el rito está obligada a compartirlo so pena de no ser atendida la petición a que éste dio lugar y, en el peor de los casos, atraer castigo divino. Considero que este hecho ha marcado a estas sociedades en cuanto a la importancia de las bebidas embriagantes como elemento básico para la comunicación y transacción humana.

Eber (1995: 24) ha señalado que el *pox* deviene en el plano ritual en sustitución del sacrificio humano, que en realidad representaba el ofrecimiento de la sangre como nutrimento de la deidad, al respecto nos dice:

> Contemporary traditionalists in Highland Chiapas seem to have substituted rum for blood. When cargo holders drink rum during fiestas, when shamans drink it or sprinkle it on branches in curing, and when sick people drink a sanctified portion of rum and other ingredients, they avoid the sacrifice of human blood to which their ancestors were committed. Phrases Pedranos use to speak of rum drinking rituals demonstrate how they skillfully transferred their ancestors' ideas about the gods of nature and blood sacrifice, depicted on the lid of Pacal's tomb, to rum and the Christian symbol of Christ on the cross. (Eber 1995: 25)

En el pasado, tanto para la jerarquía religiosa, como para algunos cargos vitalicios como el de *jpoxtavanej* (el que ayuda a curar) el consumo de *pox* fue obligado en toda ceremonia.

No son pocos los intentos, por parte de los predestinados a los distintos cargos, que han intentado resistirse a recibir el mandato divino para evitar la constante embriaguez y sus destructivas consecuencias, o bien su aceptación sin cumplir a cabalidad esa parte.

Los argumentos que se han señalado en los intentos por rechazar el mandato divino, sobre todo por parte de *j'iloletic* tsotsiles y *pick'abaletik* tseltales (los que pueden ver-sentir), son por un lado, los que tienen que ver con la vida de sacrificio y sufrimiento caracterizada por constante desvelo, largas caminatas bajo la lluvia y el frío, largas jornadas de canto en posición de hincado, constantes ayunos, mínima convivencia con la familia, la imposibilidad de dedicarse a la producción de maíz, actividad vital para la subsistencia de la familia. Situación que no muchos están dispuestos a soportar. Pero más que nada el temor a los estragos físicos y emocionales que ocasiona la constante ingestión de *pox*.

Como muestra de esto, un botón. El caso del padre de uno de los *jpoxtavanej* colaboradores, que se negaba a aceptar el mandato quien señaló lo siguiente:

> "Como le dijo a su madre, él no quería ser *j'ilol*, porque había visto que su tío tomaba mucho *pox* y no tenía responsabilidad en su casa.
> Por causa de que no quería aceptar la promesa se enfermó y como castigo le salieron unos abscesos para que probará los dolores de la enfermedad y se viera obligado a aceptar la promesa que le estaban entregando.
> Se fue con un *j'ilol* para que lo curara, a quien le dijo que él nunca había soñado y que no sabía hacer nada, pero al pulsar al enfermo escucho-sintió cuantos

sueños había tenido y que la causa de la enfermedad era que había despreciado lo que le habían llegado a ofrecer.

También por medio de la pulsación el *j'ilol* supo cuales palabras había contestado mal. Entonces le dijo que si no quería aceptar entonces Dios, los Ángeles y los Apóstoles lo iban a seguir tratando mal, haciéndolo sufrir. Que si se quería aliviar tenía que aceptar ser *j'ilol* y pedir perdón a los que le llegaron a dar las plantas y los materiales, sólo de esta forma se podía curar.

Fue entonces que lo pensó mejor y le dijo al *j'ilol* que ya iba a aceptar, y que quería pedir perdón al Señor Jesucristo y los Apóstoles; para ello le pidió de favor que pidiera perdón por él a los santos, porque no sabía qué tenía que decir, no sabía cómo hablarles, no sabía cómo pedir perdón. El *j'ilol* le dijo que así como había pensado que no quería aceptar porque era una pérdida de tiempo, de esa misma forma tenía que decirlo, nadie más que él debía hacerlo y no otra persona, ya que esto era un asunto personal". (Page 2005: 313)

Lo antedicho nos deja ver cómo desde lo religioso, fundamentado y determinado por la cosmovisión particular del grupo el individuo se ve constreñido y obligado a cumplir con ciertas prácticas aun y a pesar de su voluntad. Es tal el conflicto que genera su incumplimiento que su forma particular de concebir y vivir el mundo lo lleva a enfermar e incluso a morir.

Y sólo, como a continuación se detalla, es a partir de actualizaciones[4] en la cosmovisión y lo religioso que esta situación se empieza a transformar. Lo cual se suscita a finales de la década de 1940 para Oxchuc y a partir de la de 1970 para Chamula y Chenalhó.

Aunque de manera diferente para cada uno de los municipios que nos ocupan, en conjunto las acciones de proselitismo religioso han impactado de manera importante y determinante los fundamentos ideológicos referentes a las formas de ver y de vivir en el mundo de la población maya y zoque de Chiapas, introduciendo visiones que traen aparejados modelos de vida delineados en el contexto global que, por ejemplo, para los procesos de salud-enfermedad-atención privilegian el uso y consumo de la biomedicina.

[4] Entendiendo "actualización" como la transformación de elementos de cosmovisión, que se suscita cuando, por una u otra razón se precisa la incorporación de otros provenientes, principalmente, del sistema ideológico dominante, incorporación que no sucede tácitamente sino resignificada de tal forma que si bien el significado del elemento se modifica lo hace respetando y generando coherencia en el sistema que lo acoge.
La actualización deriva de la dinámica existente entre agentes adscritos a sistemas ideológicos disímiles que interactúan en espacios interculturales en los que uno es hegemónico y otros subordinados y resistentes, a manera de mediación encaminada a producir ajustes entre formas distintas de ver y de vivir el mundo.

Como ya se señaló, las acciones de las asociaciones religiosas repercutieron en el corto plazo en el caso de Oxchuc. En los otros dos municipios el trabajo no rindió frutos ni tan rápido ni con tanta extensión, en éstos el impacto se produjo hasta tres décadas después (Robledo, *op. cit.*, p. 81-87). Generando, a su vez en Chamula, a diferencia de Oxchuc, impresionantes índices de violencia y de expulsión de población, lo que es constatable por la cantidad de población maya protestante y católica que se ha asentado en la periferia norte de San Cristóbal de Las Casas, así como la fundación de lo que ahora son enormes poblados como el de Betania, otros más a lo largo de la carretera que va de San Cristóbal a Teopisca y asentamientos en la selva del municipio de Margaritas.

El discurso de los distintos agentes religiosos se ha caracterizado por ser sectario, satanizador y descalificador concretamente de los aspectos que fundamentan la cosmovisión y las consecuentes prácticas indo-coloniales, lo que ha derivado en el plano social, no sólo en enfrentamientos físicos, sino también en tendencias conciliadoras, consensos y, concomitantemente, el ajuste de dichos fundamentos de cara a la necesidad de lograr armonía social: elasticidad fundamental requerida para la coexistencia. Cambios que por el lado de las formas religiosas indo-coloniales a su vez se han concretado en prácticas tendientes a diluir tensiones sociales.

Ejemplo de lo anterior es el caso del desplazamiento dentro del tradicionalismo religioso tsotsil de Chamula y Chenalhó del elemento dualidad bien-mal —crucial, en este caso, para entender los cambios en torno al consumo de aguardiente—. Binomio adjudicado en el pasado a deidades celestiales y secundarias que al ser severamente satanizado por los grupos religiosos arriba mencionados, en la actualidad se traduce en que cada deidad tiene una adscripción unívoca, o pertenece al lado del bien, a las huestes de la divinidad celestial, o del lado del mal a las huestes del Diablo. Por lo mismo, se constituye como un aspecto que ha tocado un elemento importante de los de la larga duración a los que hacen alusión Braudel (1999) y López Austin (1984) cuando se refiere al "Núcleo duro".

La actualización a partir del embate religioso ha dado como resultado cambios significativos en la estructura social que se concretan, en el caso de la etnomedicina de los tsotsiles de Chamula y Chenalhó, en una vocación claramente unilateral por parte de los practicantes de este sistema etnomédico. Aspecto también observado entre los *jpoxtawanej* de Oxchuc, en el sentido de que quien es hijo de Dios exclusivamente ayuda a recuperar la salud, a salvar los *ch'ulel-alma*, mientras que quienes lo son del Diablo, están abocados a destruir al prójimo, es decir, que una sola persona ya no es capaz de ayudar y dañar: ser a la vez *j'ilol* y *j-ac'chamel*, aspecto que estuvo generalizado hace unas cuantas décadas y que en el presente se observa cada vez menos.

La separación entre bien y mal a la vez ha generado la redistribución de la materia sagrada[5], en lo que destaca el reajuste sufrido sobre las bebidas embriagantes que en el pasado, cuando las deidades poseían un carácter dual, se situaba como un elemento importante del altar y era obligado ofrendarlo por constituir uno de los principales nutrimentos divinos. Elemento que además era compartido por el *j'ilol* y los asistentes ya que se consideraba que coadyuvaba a alcanzar el estado *ch'ul* (sagrado), que remite a un estado alterado de conciencia que permite el acceso, limitado, a la dimensión de *Yan Vinajel-Yan Balamil* (Otro Cielo-Otra Tierra. Costumbre todavía predominante entre los tseltales de Cancúc y la población maya alteña que sobrevive en regiones en que las influencias señaladas no han impactado notoriamente.

Así, al adoptar las deidades un carácter unívoco, el *pox* es relegado a un lado del altar y destinado como nutrimento del mal. Esto lo comunicaron las deidades a los *j'iloletic* y *ch'abajeletik* a través de la revelación onírica, indicándoseles de qué manera se debían llevar a cabo los ajustes pertinentes, que en síntesis remiten a ser empleadas exclusivamente para "confundir al Diablo".

Para el caso, el término "confundir" alude a una condición propia de la embriaguez en que más allá de proveer medios para un acercamiento a lo sagrado, lo dificulta porque, sobre todo, el *j'ilol* embriagado es incapaz de concentrarse en el ritual, de seguir ordenadamente sus preceptos y, por ende, de ayudar a salvar-sanar a los enfermos. Afectando, en este mismo sentido, al Diablo, es más, ofrendándosele precisamente con ese propósito, de tal manera que pierda la atención en sus víctimas.

Sin ánimo de ser reiterativo, aquí podemos hablar de un cambio profundo de sentido, toda vez, que anteriormente la embriaguez causada por la ingestión de alcohol se consideraba como un estado "*ch'ul*" o sagrado, o sea que en dicho estado era posible acceder, aunque de forma limitada, al "mundo otro". En la actualidad se considera que la embriaguez no es condición necesaria para este acceso, sino que incluso lo dificulta.

Este proceso de actualización responde a la necesidad que tienen los distintos grupos de lograr consensos, y los tradicionalistas por la vía de la revelación onírica se ajustan a dicha condición. Como ejemplo tenemos la narración sobre la visita que recibió don Antonio Vázquez:

> "Primero, te entregamos el *pox*, pero ahora te quiero decir que no lo debes de beber, así que te lo vine a quitar. El trago no es nuestro, es del Enemigo, y te lo

[5] Entiendo materia sagrada como: aquellos elementos que son utilizados durante el ritual ya sea los propios del altar como los que se emplean para su aderezo, así como los que tienen carácter de ofrenda. Asimismo, en el plano preventivo aquellos materiales que se usan a manera de protección.

digo para que lo sepas y lo tengas en tu mente.
El problema con el trago es que cuando se emborrachan empiezan a pelear y se hacen daño, por eso no quiero que lo uses. Sin embargo, puedes usar un poquitito para tirarlo donde están tus velas y tus plantas cuando estés rezando, es lo único. Pero insisto, el pox no es para que tú lo tomes, no, porque sino no vas a poder enfrentar los problemas. En lugar de eso sólo puedes usar refresco o también agua simple o con un poco de sal o de azúcar." (Page 2005: 351)

En la actualidad al menos en los municipios de Chamula y Chenalhó, un buen número de *j'iloletic* destina el *pox* al Diablo, que se le brinda asperjándolo desde la boca hacia el altar, evitando beberlo. Para sustituirlo se ha introducido el refresco (Fanta, Coca Cola, Pepsi Cola etc.), aceptado como nutrimento para las deidades a partir del olor dulzón que despide (porque las deidades se nutren de olor, calor, sacrificio y palabras) (Page 2005: 121).

Las actualizaciones referidas remiten a un proceso que por un lado apunta a la desconfiguración de las formas religiosas tradicionales y de las prácticas ligadas a éstas y, por otro, a la resistencia a desaparecer manifiesta en una reconfiguración encaminada a eliminar los elementos que afectan su pervivencia.

Por lo que toca a los oxchuqueros, el impacto del trabajo de las asociaciones religiosas, ha sido de alguna manera arrasador.

Como han referido distintos autores (Villa Rojas 1990; Siverts 1969 y Harman 1990) los sistemas de control social y el etnomédico estaban centrados en lo que ellos denominaron "brujería" y que los oxchuqueros nombran como *tz'ilajwanej* o mal echado, sistema que a mi juicio mantenía a la población constantemente atemorizada, por no decir aterrorizada. Lo que no era por temor a los castigos que las deidades pudieran infligir, sino por la capacidad de algunos agentes sociales, predominantemente ancianos, de causar daño a discreción en ocasiones por motivos nimios.

Lo anterior apunta que al menos en Oxchuc la religión tradicional estaba en un proceso franco de deterioro en el que predominaban elementos católicos que poco tenían que ver con la protección divina hacia la grey, por lo que no ofrecía seguridad a la persona entendiéndola desde la configuración espiritual que tenía para los habitantes del municipio.

Desafortunadamente la etnografía realizada en las décadas de 1940 y 1950 aborda estos aspectos de manera muy colateral, por lo que no se puede ser concluyente al respecto. Sin embargo, lo que sí es un hecho bien documentado es el rápido cambio de adscripción religiosa por el que pasaron los habitantes del municipio, que en parte me explico como una forma no de alejarse, sino de quedar a salvo de los embates de los *labentik* de ancianos y *ak'chameltik*.

Consideraciones Finales

Así, en relación con las prácticas rituales concernientes a la atención de la salud-enfermedad podemos ver, por un lado, que el altar incorpora, desincorpora y dispone de algunos de sus elementos de manera distinta: destaca la incorporación de refrescos, que pasan a ser una ofrenda para la divinidad celestial; la incorporación de huevos, para realizar limpias menores cuando no se requiere del sacrificio de un ave; a últimas fechas la incorporación de bolsas de "pan coleto" también para realizar limpias. Por el otro lado, el desplazamiento del *pox* hacia un lado del *jpoxtavanej*, desapareciendo del escenario de las ofrendas dirigidas a *Riox*.

El desplazamiento del *pox* resulta de significancia especial por constituir uno de los puntos de mayor debate en el conflicto religioso, al grado que de constituir un elemento central en la ofrenda dirigida a las deidades celestiales y vehículo para el trance, pasó al polo opuesto, ubicándose como materia únicamente destinada a confundir a las deidades del mal, específicamente al Diablo, que en adelante es esparcido, desde la boca del *j'ilol*, hacia las plantas que adornan el altar prohibiéndosele que lo ingiera. Paralelo a ello, vemos la incorporación del refresco al altar, que viene a suplir al aguardiente como ofrenda nutricia para las deidades por su olor y sabor y como bebida ritual.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1986, *Antropología médica.* México. Secretaría de Educación Pública-Cultura. Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Adams, Richar N. y Arthur J. Rubel, 1967, "Enfermedad y relaciones sociales", en *Handbook of Middle American Indians,* Vol. 6, *Social Anthropology*, editado por Maning Nash, pp. 333-356. University of Texas Press, Austin, Texas.

Arias, Jacinto, 1975, *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios Contemporáneos,* Tuxtla, Gutiérrez. Chiapas. Instituto Chiapaneco de Cultura.

Azkinasy, S., 1939, *México Indígena: observaciones sobre algunos problemas de México,* México.

Babow, I., 1974, "Functions and Dysfunctions on Alcohol: A sociological Perspective" en *Journal of School Health* 44 (8): 1.

Bautista Martínez, Roberto Alejandro, 2002, *Espacios disputados y poder local en Oxchuc, Chiapas,* Tesis para obtener el título de licenciado en Antropología Social, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, FCS-UNACH.

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

Bunzel, Ruth, 1991, "El rol del alcoholismo en dos culturas centroamericanas", en Menéndez, Eduardo, *Antropología del alcoholismo en México, los límites culturales de la economía política 1930-1979,* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Serie: Ediciones de la Casa Chata Núm. 36, ISBN: 968-496-181-2 ("The role of alcoholism in two Central American Cultures", en: *Psychiatry* Vol. 3: 361-387. 1940.)

Cancian, F., 1965, *Economics and Prestige in a Maya community: The religious cargo system in Zinacantan,* Stanford University Press.

De la Fuente, Julio, 2001 (1954) , "Alcoholismo y sociedad" en Menéndez, Eduardo, *Antropología del alcoholismo en México, los límites culturales de la economía política 1930-1979,* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social,

Serie: Ediciones de la Casa Chata Núm. 36, ISBN: 968-496-181-2 Favre, Henri, 1973, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México. Editorial Siglo XXI.

De Walt, B., 1979, "Drinking behavior, economic status and adaptative strategies of modernization in a highland Mexican community" en *American ethnologist* 77: 856.

Eber, Christine Engla, 1995, *Women and alcohol in a Highland Maya town*, Austin, Texas, University of Texas Press. ISBN 0-292-72090-4. pp. 302.

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

Fernádez Liria, Carlos, 1995, "enfermedad, familia y costumbre en el periférico de San Cristóbal de Las Casas", en *América Indígena* [1-2] pp. 235-277.

García Méndez, José Andrés, 2004, "La tierra prometida: génesis y estructura del campo religioso no católico chiapaneco, en *Anuario 2002*, Chiapas, México, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-UNICACH. PP. 299-312

García Sosa, Juan Carlos, 2005, *Manejo terapéutico de enfermedades oculares. El tracoma en una comunidad tseltal de Oxchuc*, CIESAS-Sureste, Tesis que presenta para obtener el grado de Maestro en Antropología Social con especialidad en Antropología Médica.

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. Chiapas. Chiapas, México. Facultad de Ciencias Sociales / Universidad Autónoma de Chiapas.

Harman, Robert C., 1990 (1974) *Cambios médicos y sociales de una comunidad maya-tzeltal*, México, Instituto Nacional Indigenista – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Köhler, Ulrich, 1975, *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*, INI-SEP, México.

Laughlin, R., 1962, "El símbolo de la flor en la región de Zinacantan" en *Estudios de Cultura Maya* II, 123.

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

Menéndez, Eduardo L., 1991, *Antropología del alcoholismo en México. Los límites culturales de la economía política 1930-1979*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Serie: Ediciones de la Casa Chata Núm. 36, ISBN: 968-496-181-2

Menéndez, Eduardo y Renee B. DI Pardo, 1996, *De algunos alcoholismos y algunos saberes: atención primaria y proceso de alcoholización*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Serie: Colección Miguel Othón de Mendizábal, ISBN: 968-496-313-0

Moguel VIveros, Reyna Manuel R. Parra Vázquez, 1998, "Los ladinos rurales de Huixtán y Oxchuc: un caso de involución social" en *Espacios disputados: transformaciones rurales en Chiapas*, coordinadoras María Eugenia Reyes Ramos; Reyna Moguel Viveros; Gemma Van del Haar. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Colegio de la Frontera Sur, WAU/CEDLA.

Morquecho Escamilla, Gaspar, 1991, *Expulsiones en los Altos de Chiapas.* Chiapas, México, (Manuscrito).

—, 2004, *Un acercamiento a la identidad política y religiosa de los musulmanes en San Cristóbal de Las Casas*, San Cristóbal, Chiapas, Ediciones Pirata.

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

—, 2005, *El mandato de los dioses: Medicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas.* México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste - Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Serie: Científica 11. ISBN 970-32-2717-1. Tiraje 500 ejemplares. 404 Páginas.

—, 2006 *Ayudando a Salvar: Biografía del j'ilol Antonio Vázquez*, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste - Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Científica 12 pp. 235. ISBN de Científica 968-368321-5, del libro 970-32-3481-X.

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

Pozas Arcineaga, Ricardo, 1991 (1957), "El alcoholismo y la organización social" en Menéndez, Eduardo, *Antropología del alcoholismo en México, los límites culturales de la economía política 1930-1979*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Serie: Ediciones de la Casa Chata Núm. 36, ISBN: 968-496-181-2[6]

Real Academia Española, 2007, Diccionario de la Lengua Española - Vigésima segunda edición. http://buscon.rae.es/draeI/

Rivera Farfán, Carolina, 2001, "*Expresiones del Cristianismo en Chiapas*" en Revista Pueblos y Fronteras Núm. 1. PROIMMSE-IIA-UNAM. México. pp. 67-92.

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

Rus, Jan, 1995, "La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968" , en *Los rumbos de otra historia*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Universidad de Guadalajara.

Rus, Jan Robert, Wasserstrom, 1979, "Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México." *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales.* México. Universidad Nacional Autónoma de México. Núm. 97.

Secretaría DE Salud, 1986, Ley General de Salud, Editorial Porrúa, México.

Siverts, Henning, 1969, *Oxchuc: una tribu maya de México*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

[6] Tomado de *La palabra y el hombre*, Vol. 1: 17-26, 1957

—, 1973, "Oxchuc ceremonial drinking: a preliminary survey of response to 120 query frames" en H. Siverts (Ed.) *Drinking patterns in highland Chiapas: a Teamwork approach to the study of semantics through ethnography*, Universitets Forlaget Berge-Oslo-Tromso.

Villa Rojas, Alfonso, 1990, *Etnografía tzeltal de Chiapas. modalidades de una cosmovisión prehispánica.* Chiapas, México. Gobierno del Estado de Chiapas-Consejo Estatal para el Fomento de la Investigación y Difusión de la Cultura.

Viqueira, Juan Pedro, 1995, "Los Altos de Chiapas: una introducción general", en *Los rumbos de otra historia*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Universidad de Guadalajara.

Viqueira, Carmen y Ángel Palerm, 1991 (1954), "Alcoholismo, brujería y homicidio en dos comunidades rurales de México" en Menéndez, Eduardo L., 1991, *Antropología del alcoholismo en México. Los límites culturales de la economía política 1930-1979*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Serie: Ediciones de la Casa Chata Núm. 36, ISBN: 968-496-181-2

Wasserstrom, Robert, 1979, "Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México." *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales.* México. Universidad Nacional Autónoma de México. Núm. 97.